



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: El humanismo de la libertad de Carlos Astrada: pensamiento y militancia de un filósofo argentino

Autores (en el caso de tesis y directores):

Nora Andrea Bustos

Esteban Jorge Vernik, dir.

Graciela Fernández, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2020

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Nora Andrea Bustos

EL HUMANISMO DE LA LIBERTAD DE CARLOS ASTRADA

Pensamiento y militancia de un filósofo argentino.

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE DOCTORA EN CIENCIAS
SOCIALES

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

DIRECTOR: DR. ESTEBAN VERNIK
CO-DIRECTORA: DRA. GRACIELA FERNÁNDEZ

BUENOS AIRES
2019

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo mostrar la relación entre el pensamiento filosófico de Carlos Astrada, postulado en su proyecto político “humanismo de la libertad”, y el compromiso del filósofo con su praxis social contemporánea. Para ello se efectúa una hermenéutica histórica del concepto “humanismo de la libertad”, el cual se mostrará como la realización de un proyecto político y social, de carácter universal, que tiende al desarrollo pleno de todas las potencialidades del hombre. Este proyecto plantea la necesidad de un cambio radical en la “praxis histórico existencial”, concepto que es construido a partir de la intersección de dos grandes corrientes filosóficas: la filosofía de la existencia y el marxismo. En lo que sigue se mostrará cómo el compromiso político de Astrada, especialmente con el advenimiento del peronismo, irá expresando el afán de este pensador por la plasmación práctica de este proyecto.

El presente trabajo, pues, da cuenta de cómo Astrada, partiendo desde la filosofía de la vida hasta llegar a la filosofía de la existencia, va construyendo los distintos conceptos centrales de su propuesta, en la cual interviene a su vez la praxis marxista.

En el pleno apogeo del gobierno peronista, año 1952, aparece su obra *La revolución existencialista*, en donde nuestro pensador sintetiza su proyecto y le da el nombre de “humanismo de la libertad”.

La tesis comienza haciendo referencia al periplo personal de Astrada, el cual está fuertemente unido con su desarrollo intelectual. Luego se analizan sus primeras especulaciones filosóficas en las que la llamada “filosofía de la vida” penetra en sus trabajos, principalmente por las figuras de Simmel, Nietzsche y Scheler. Seguidamente se muestra el período de la formación del filósofo en Alemania bajo la impronta de la filosofía de Martín Heidegger. También se estudia su vuelta a Argentina, en donde introduce las principales discusiones europeas en los círculos intelectuales locales. Allí se presenta el primer texto de Astrada en el que aparecen conectados Heidegger y Marx. Luego se muestra cuáles fueron las diferentes conceptualizaciones respecto del hombre del futuro, “hombre venidero” nietzscheano, “hombre plenario” scheleriano y “hombre total” marxiano, con las que

Astrada construye su propio concepto de “hombre nuevo” para el caso de la nación argentina y más adelante, la patria latinoamericana. En este contexto aparece la referencia al momento en que, bajo el gobierno de Perón, Astrada anuncia el advenimiento de una nueva época histórica. Esto se encuentra en el capítulo central de la tesis, el cual reconstruye la propuesta de *La revolución existencialista*, obra en la que todas sus ideas confluyen en una dialéctica histórica. Por último, se analiza el derrotero de estas ideas, las cuales siguieron siendo trabajadas por el autor principalmente en sus obras *Humanismo y dialéctica de la libertad* y la segunda edición de *La revolución existencialista* publicada bajo el título de *Existencialismo y crisis de la filosofía*.

Abstracts

This thesis aims to show the relationship between the philosophical thinking of Carlos Astrada, postulated in his political project "humanism of freedom", and his commitment with his contemporary social praxis. For that purpose, a historical hermeneutics of the concept "humanism of freedom" is elaborated, and displayed as a political and social project of universal character, which tends to the full development of all the potentialities of man. This project postulates the need for a radical change in the "existential historical praxis", concept that is built up from the intersection of two major philosophical currents: Marxism and the philosophy of existence. In what follows it will be showed how the political commitment of Astrada, especially with the advent of peronismo, will be expressing the desire of this thinker for the practical embodiment of this project.

The present work, therefore, explores how Astrada, starting from the philosophy of life to arrive at the philosophy of existence, constructed the different central concepts of his proposal, in which Marxist praxis also intervenes.

At the height of the *peronista* government, in 1952, appears his work *The existentialist revolution*, where our thinker synthesizes his project and gives it the name of "humanism of freedom".

The thesis begins by referring to the personal journey of Astrada, which is strongly linked with his intellectual development. Then his first philosophical speculations are

analyzed in which the so-called "philosophy of life" penetrates his works, mainly by the figures of Simmel, Nietzsche and Scheler. The period of the philosopher's formation in Germany under the impression of Martin Heidegger's philosophy is shown below. His return to Argentina is also studied, where he introduces the main European discussions in the local intellectual circles. There the first text of Astrada is introduced, in which appears the connection between Heidegger and Marx. Then it shows what were the different conceptualizations regarding the man of the future, the Nietzsche's "coming man", Scheler's "plenary man" and the Marxian "total man", from which Astrada builds his own concept of "new man" for the case of the Argentine nation and later, the Latin American homeland. In this context emerges the reference to the moment in which, under the Peron government, Astrada announces the advent of a new historical era. This is found in the central chapter of the thesis, which reconstructs the proposal of *The existentialist revolution*, a work in which all its ideas converge in a historical dialectic. Finally, the course of these ideas is analyzed, which continued to be worked by the author mainly in his works *Humanism and Dialectic of Liberty* and the second edition of *The Existentialist Revolution* published under the title of *Existentialism and Crisis of Philosophy*.

ÍNDICE

Introducción	10
Capítulo I: Semblanza de Carlos Astrada	21
1. Carlos Astrada: el espíritu de una época.....	22
2. Sus primeros pasos.....	26
3. El viaje a Alemania.....	29
4. De regreso a Argentina.....	30
5. La relación con el peronismo.....	32
6. El existencialismo argentino.....	36
7. La retirada de la universidad.....	38
8. La dialéctica de la libertad.....	39
Capítulo II: Sus primeras preocupaciones en torno al sentido de la vida	43
1. La vida, la muerte y el sentido.....	44
1.1. La angustia de Obermann.....	44
1.2. La recepción de Simmel.....	47
2. El descubrimiento de la filosofía de la existencia desde la impronta de Max Scheler.....	48
3. La influencia nietzscheana.....	55
3.1. La creatividad del mundo.....	55
3.2. Nietzsche precursor de la filosofía de la existencia	58
Capítulo III. La impronta heideggeriana	62
1. Del materialismo dialéctico a la ontología existencial.....	63
1.1. Hegel y Heidegger.....	63
1.2. Heidegger y Marx.....	65
2. Existencia, juego y finitud.....	72
2.1. La filosofía de Heidegger y la recepción de Astrada.....	72

2. 2. El juego de la existencia.....	75
2.3. La conciencia de la finitud.....	78
2.4. El fondo del juego	80
3. La técnica moderna.....	83
4. La ética existencial.....	86

Capítulo IV El humanismo de la libertad.89

1. El proyecto astradiano en la nación peronista.....	90
2. El mito gaucho en la comunidad nacional.....	98
3. Hacia el humanismo marxista.....	102
4. Libertad e ipseidad: de Schelling a Heidegger.....	107
5. La revolución existencialista.....	111
5.1. El primado existencial de la praxis.....	115
5.2. El humanismo de la libertad.....	120
5.3. Praxis y técnica.....	122
5.4. Un humanismo politizado.....	125

Capítulo V: Dialéctica y teluria.....128

1. La dialéctica de la libertad.....	129
2. La segunda edición de La Revolución existencialista.....	132
3. La influencia de Marcuse.....	134
4. Rectificaciones y ratificaciones.....	139
5. Hacia un humanismo latinoamericano.....	142
5.1. El mensaje de la tierra.....	142
5.2. La dialéctica de la utopía.....	146

Consideraciones finales.....149

Anexos

I.	Abordaje metodológico y estado de la cuestión.....	161
II.	Comparación entre la interpretación del <i>Martín Fierro</i> de Carlos Astrada y de Ezequiel Martínez Estrada.....	170
	Referencias bibliográficas.....	185

Agradecimientos

Voy a empezar agradeciéndoles a mis padres, quienes me dieron una vida feliz y me transmitieron seguridad y entusiasmo para hacer las cosas. Mi papá confió en mí desde siempre y me animó a crear mis propias ideas y a defenderlas. Mi mamá tenazmente me exigió siempre que diera lo mejor de mí. Agradezco a mis hermanas Marcela y Mariana también, que siempre tuvieron toda la confianza en que iba a terminar este trabajo con éxito y me apoyaron. A mis amigas del alma que siempre me dieron fuerzas: Carina, Noel, Adriana y Anita.

Esta tesis comenzó como un sueño en que algunos creímos. La primera que me alentó a presentarme al Conicet fue Graciela Fernández, a quien le debo mucho más que esta tesis. Mi maestra y amiga, quien desinteresadamente trabajó codo a codo conmigo para que no desistiera.

Otra persona que creyó en mí casi sin conocerme fue Esteban Vernik, quien me apoyó y acompañó en la presentación del proyecto y corrigió cada línea de esta tesis.

Al incansable de Guillermo David, con el que cultivé una gran amistad, y quien me cedió generosamente todo su acervo sobre Astrada. Compartimos charlas de todo tipo y siempre me alentó para que terminara el trabajo comenzado.

A Ricardo Maliandi, quien se comportó como un padre en momentos difíciles y me enseñó a ser profesora.

A Florencia Sal, mi compañera que siempre estuvo alentándome cuando quería abandonar la lucha.

A Cristian Serio, mi amor incondicional que me apoyó siempre y terminó volviéndose un astradiano más.

A mi hijo Camilo Serio, quien me inspira a pensar que siempre se puede ir por más.

A Néstor y Cristina Kirchner, por confiar en nosotros abriendo las puertas del Conicet.

A mis amigas de Buenos Aires: María Luz, Annabella, Mercedes, Flor, Yésica y Milena, que me cobijaron cuando no conocía a nadie y me acompañaron en todo momento.

A Guillermo Colombo por todos los trámites y a Jorgelina Loza por las correcciones en inglés.

A Betty, la abuela de Cami, que lo cuidó para que yo pudiera terminar.

A todos los que luchan por un mundo más justo, en donde todos podamos tener las mismas posibilidades de desarrollar nuestras virtudes, sueños y anhelos.

Introducción

Carlos Astrada¹ (1894-1970) entró en la historia de la filosofía de la mano de los textos de la llamada “*filosofía de la vida*” que conmovieron a su generación.² Muy joven leyó el *Obermann*, de Senancour³, y tradujo el texto *El conflicto en la cultura moderna* de Georg Simmel⁴. De este modo, la pregunta por el “*sentido*” apareció muy tempranamente en su quehacer filosófico, y la marca de aquellas lecturas juveniles todavía se puede rastrear en sus textos de madurez. Efectivamente, esa orientación inicial fue la que lo condujo a Martin Heidegger, cuyo pensamiento se convirtió en el lugar en donde anclaron sus principales preocupaciones filosófico-existenciales. Motivado por esas lecturas, se convirtió en uno de los mayores introductores de la filosofía alemana en la Argentina de su tiempo. Hegel, Husserl, Nietzsche, Scheler y Heidegger circularon en sus escritos e ilustraron al ambiente local con atinadas traducciones y análisis del pensamiento germano contemporáneo⁵. Su paso por Alemania lo habría de marcar definitivamente, y el recuerdo de Astrada perduró

¹ En el capítulo 1 de la presente tesis se despliega su biografía.

² La revista *Nosotros* dirigida por Alfredo Bianchi y Roberto Giusti, en donde Astrada publicó su primer artículo al que luego se hará referencia, fue uno de los lugares en donde se recepcionó principalmente la filosofía de Nietzsche, asociándola en muchas ocasiones a cuestiones sociales. También cabe mencionar a la *Revista de Filosofía*, fundada en 1914 por José Ingenieros y por Aníbal Ponce en donde se vislumbra una importante presencia de José Ortega y Gasset, Oswald Spengler y Benedetto Croce. Asimismo, las filosofías de Max Scheler y de Wilhem Dilthey tuvieron una considerable relevancia en filósofos como Coriolano Alberini, Francisco Romero y en el mismo Astrada.

³ Senancour, Etienne, *Obermann*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930.

⁴ Simmel, Georg, *El conflicto en la cultura moderna*, Córdoba, 1923.

⁵ Entre sus escritos podemos citar “La voluntad de Obermann” en *Revista Nosotros*, Buenos Aires, 1918; “Unamuno, maestro y amigo” en *La voz del interior*, Córdoba, 1924; “Max Scheler” en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, 1929; “Epílogo a un crociano” en *Nosotros*, 1929; “Heidegger a la cátedra de Troeltsh” en *Síntesis*, 1930; “Fenomenología y ontología existencial” Conferencia de 1931, “Hegel y el presente”, Universidad Nacional de Córdoba, 1931, “Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico” en *Gaceta universitaria*, 1932, “El aporte gnoseológico de Dilthey” en *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de Rosario*, 1932; “Spinoza y su aporte a la metafísica” en *Trapalanda, un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1933. También existen traducciones desde épocas tempranas: Simmel, Georg, *El conflicto en la cultura moderna*, ed. cit; Scheler, Max, “Spinoza” en *Trapalanda, un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1933; Beck, Maximilian “Consecuencias éticas de la teoría del conocimiento” en *Sur* N° 26, Buenos Aires, 1936; Krüger, Félix, *La totalidad psíquica*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1945; Heidegger, Martin, “De la esencia de la verdad” en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, fasc. I, 1949; Hegel, Wilhem Friedrich, *La conciencia infeliz*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1949.

en el círculo de alumnos de Heidegger y en el maestro mismo.⁶ En los años 30, su presencia por el seminario no pasó inadvertida. Lo compartió con Hans Georg Gadamer, Karl Löwith, Herbert Marcuse y otros.⁷ Asistía regular y activamente a las clases, y allí se forjó esa relación de “*discípulo crítico*”, que habría de perdurar y marcar todos sus escritos.

Con este bagaje conceptual comenzó a pensar un proyecto filosófico propio, nacional, pero involucrado con las inquietudes más hondas de la especulación humana. Pensar lo propio desde lo universal, y lo universal desde lo propio, se convirtió en la tendencia principal de sus escritos⁸. Con la filosofía de Karl Marx –que alentó su marxismo juvenil-- aspiró conciliar la perspectiva existencial heideggeriana, y el enfoque social del resto de sus planteos críticos.

Marx no aparece explícitamente en el pensamiento de su temprana edad como escritor. Pero sí, su adhesión a la Revolución de Octubre. De ello data su artículo de 1921 “El renacimiento del mito” en donde además nuestro filósofo rescata ese acontecimiento como un hecho moral en que se ha jugado la humanidad entera. Con un notable uso del bagaje conceptual hegeliano afirma:

El Espíritu y la Historia se identifican; es el signo del nuevo humanismo que adviene y que superará al del Renacimiento, por su contenido ético y por la integración de valores que traerá consigo.⁹

Como si se adelantara en lo que luego serían sus propuestas propias, fruto de los cruces entre la filosofía y la política, afirma que los detractores de la

⁶ Así lo relata Ricarlo Maliandi respecto a su visita a Heidegger “Al enterarse de que venía de la Argentina, comenzó por preguntarme por Carlos Astrada. Advertí que sentía por Astrada un particular afecto” (Fernández, G. y Maliandi, R. *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, p. 30) y más adelante Graciela Fernández, en referencia a su entrevista a Hans Georg Gadamer afirma “Allí se van otros extraños de ese país, del que sólo recuerda a su viejo compañero, *el loco Astrada*... el único filósofo argentino nítido en su memoria” (op. cit., p. 63)

⁷ Con un ensayo titulado “El problema epistemológico en la filosofía actual” obtiene por concurso una beca para capacitarse durante dos años en el exterior. Así es como, por elección propia, llega a Alemania. Habiendo tenido acceso al legajo personal de Carlos Astrada en la Universidad de Buenos Aires se pudo constatar la presencia destacada de nuestro pensador desde 1927 hasta 1931. obteniendo asimismo en Alemania la habilitación para la docencia al finalizar sus cursos.

⁸ En relación a estos intereses muy tempranamente se convierte en un introductor de Hegel con su artículo “Hegel y el presente” de 1931.

⁹ Astrada, Carlos, “El renacimiento del mito” en *Cuasimodo*, N° 20, Buenos Aires, 1921. (Revista dirigida por Julio Barcos, de tendencia libertaria comunista que en estos años se dedicó a publicar artículos en torno a la Revolución Rusa).

actualidad rusa: “se complacen en retardar la hora de la justicia social¹⁰ . Este “marxismo primitivo” acompañó al joven Astrada y a su encuentro con el maestro, al punto de que, al regresar a la Argentina, publica el texto “Heidegger y Marx”¹¹ en donde propone pensar la descripción heideggeriana de la cotidianidad del *Dasein*, con las categorías de la alienación marxista. Es importante considerar que se trata del año 1932, el mismo en el que se publican por primera vez los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Justamente en donde el tema central de desarrollo es la alienación del hombre moderno, entendida como *des-realización de sí*, como pérdida. La presencia de esa edición de los *Manuscritos*, se advierte, para la misma época, en sus antiguos compañeros de seminario, Herbert Marcuse, Karl Löwith, entre otros¹². Estas ideas volverán a aparecer en su obra capital *La revolución existencialista* editada veinte años después. De ese primer texto temprano, de 1932, hasta la publicación de dicha obra, los vaivenes políticos de la Argentina van marcando al filósofo de una manera crucial. La coronación, la síntesis de su pensamiento existencial y político habrá de llegar con la aparición del peronismo.

Efectivamente, en 1948 aparece su obra *El mito gaucho, en donde el* programa filosófico de Astrada se encuentra enmarcado en un proyecto político nacional. La impronta de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* de Hegel es conectada con la postulación de una dialéctica en la temporalidad heideggeriana, lo que permite conciliar esas filosofías, aparentemente antagónicas en un primer momento. Este hecho, poco conocido en la filosofía argentina, aparece documentado en un texto denominado “Posibilidad de una praxis histórico existencial”, que Astrada incluye en *La revolución existencialista*, y que formó parte del homenaje a Heidegger, organizado por Wilhem Szilazi,¹³ testimoniando el interés que suscitó el escrito revisado y aprobado por el mismo Heidegger.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Astrada, Carlos, “Heidegger y Marx” en *Cursos y conferencias*, Año II, N° 10, Buenos Aires, 1933.

¹² En el año 1932, Herbert Marcuse publica *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico)* en *Scriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, Vol. I pp. 509-555. Al tiempo que Karl Löwith edita *Max Weber und Karl Marx* en *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*, 1932.

¹³ Astrada, Carlos; Bauch, Kurt; Binswanger, Ludwig; Heiss Robert; Kunz, Hans; Ruprecht, Erich; Schadewaldt, Wolfgang; Shrey, Heinz-Horst; Saiger, Emil; Szilasi, Wilhelm; Von Wiezsäcker, Carl Friedrich, *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines Sechzigsten Geburtstages verfasst von*, A. Francke AG. Verlag Bern, 1949.

En *La revolución existencialista*, Astrada expone su proyecto político con alcances universales. Ciertamente, del cruce de las filosofías de Marx y Heidegger, y teniendo como hilo conductor la dialéctica hegeliana, surge un programa político que, dentro de ese momento histórico particular –año 1952– promete transformaciones vitales, no sólo en el ámbito nacional, sino también más allá de sus fronteras. América representa, para Astrada, el espíritu joven capaz de modificar radicalmente las condiciones políticas y sociales que heredó del mundo moderno, de una Europa en decadencia¹⁴. Esta idea estaba presente ya en el joven Astrada, quien, junto con sus compañeros, algunos de ellos referentes de la primera línea de la Reforma Universitaria¹⁵, compartieron las lecturas de Emilio Rodó, el cual, sobre todo en *Ariel*¹⁶, expresaba que Latinoamérica era el lugar que elevaría al mundo a una instancia superadora de la democracia mediocre fruto de la sociedad moderna. Por ello su personaje principal representaba los valores humanistas frente a la tiranía norteamericana encarnada por *Caliban*. Es en este ambiente en donde se comienza a gestar su fuerte postura antiimperialista que lo acompañará durante toda su obra.

Astrada denomina a su proyecto *Humanismo de la libertad*¹⁷, a pesar de que, unos años antes, Heidegger, en su *Brief über den Humanismus*, había manifestado su rechazo frente a esa posición, y en general frente a cualquier tipo de “ismo” que cayera en el tipo de Metafísica que él tanto había combatido. Afirmaba que hablar de “humanismo” implica entrar en el terreno de la *publicidad* (*Öffentlichkeit*), lo que significa participar de su “peculiar dictadura”¹⁸ (*eigentümlichen Diktatur*). Pero Astrada da un paso más adelante, planteando que el hombre, si quiere desarrollar plenamente todas sus posibilidades, debe participar de una comunidad justa y libre.

“...el hombre existe primariamente como teórico de la práctica, de una *praxis* transformadora y determinadora del mundo circundante (*Umwelt*) a fin de ponerlo al servicio de necesidades humanas”¹⁹

¹⁴ Es importante destacar la influencia que tiene la obra de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente* en su generación.

¹⁵ Astrada compartía sus estudios con Deodoro Roca y Saúl Taborda, entre otros.

¹⁶ Rodó Emilio, *Ariel*, Caracas, Biblioteca Ayacucho., (1900) 1985.

¹⁷ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952, pp. 105 y ss.

¹⁸ Heidegger, Martin, *Cartas sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, p. 69.

¹⁹ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 80.

En la comprensión el *Dasein* se encuentra ya siempre involucrado en un sentido colectivo, comunicable, de modo que el enfoque individualista queda excluido. Para decir esto, Astrada se apoya en el mismo Heidegger.

Pero si el *Dasein*, en su destino singular como estar-en-el-mundo, existe esencialmente en el estar con otros, es su acontecer un coacontecer y determinado como destino en común. Con ello designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo... El destino en común del *Dasein*, en cuanto que implica el destino singular de éste, en y con su generación, constituye el pleno y propio "acontecer del *Dasein*". En consecuencia, están dadas aquí las condiciones ontológicas para que la *praxis* trascienda el ámbito del acontecer de la existencia propia, deje de ser meramente individual y se transforme en *praxis* social en función de los contenidos ónticos de la historia, de la situación concreta en que se encuentra la comunidad²⁰

La única *praxis* que puede rescatar al hombre de su situación alienada es la *praxis* social. Astrada afirma, que si bien, Heidegger no se detiene en la estructura histórica del *Dasein*, en tanto acontecer ontológico, queda implícita en su obra la posibilidad de indagar en las virtualidades del mismo para cambiar las condiciones sociales de la *praxis*.

Volviendo a su *Cartas sobre el humanismo*, Heidegger afirma que el concepto marxista de "alienación" se corresponde con lo que él denomina la "apatridad del hombre moderno"²¹. (*Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen*). Astrada destaca el hecho de que Heidegger insista en que el hombre se haya perdido y necesita volver a encontrarse. Su meta a alcanzar es retornar a su hogar perdido. La historia de la filosofía desarrollada como metafísica ha causado para Heidegger esta apatridad, es decir el alejamiento del hombre de su patria originaria. Pero Marx, a su entender, ha sabido denunciar esta situación enajenada.

Por cuanto Marx, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historización²²

²⁰ Op. Cit., p. 84.

²¹ Heidegger, Martin, *Cartas sobre el humanismo*, ed. cit., p. 94.

²² *Ibid.*

Y en este punto Heidegger reconoce la posibilidad de entrar en diálogo con el marxismo, sólo que advierte que “la esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica”²³. De ese modo la humanidad entera peligra de sucumbir ante el artificio moderno de la misma. Pero aquí nuevamente Astrada marca una diferencia. Pues él comparte con Marx, la idea de que es posible, mediante la socialización de los medios de producción, que la técnica pueda estar al servicio de la humanidad, aliviando el trabajo forzado y propiciando el tiempo libre para la producción artesanal. Con lo cual estamos ante dos posiciones absolutamente diferentes frente a un mismo fenómeno. Y el punto de inflexión radica en la concepción del hombre respecto al Ser en cada caso. Para Heidegger, si aquello a lo que se refiere es un “humanismo” es de tal forma que “es también el humanismo en el que no está en juego el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la verdad del ser”²⁴ y por otra parte Astrada dirá “La verdad del ser pertenece a la esencia del hombre, es decir, a su existencia, y no a la inversa”²⁵. De modo que, para Astrada no hay un peligro en el filosofar, sino que es el riesgo que debe correr el hombre en su aventura finita, riesgo que implica una liberación de las ataduras de la cultura enajenada.

De modo que, podemos preguntarnos: ¿Qué significa para Astrada la “*revolución existencialista*”? ¿Cómo se construye? ¿Dónde se asientan sus pilares?

Podríamos decir, en primer lugar, que *la revolución existencialista* es un estado de la situación que Astrada describe a la luz del auge del peronismo, donde fundamenta la posibilidad del desarrollo de su proyecto filosófico político, el “*humanismo de la libertad*”.

El humanismo de la libertad se define ante todo como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose, en consecuencia, a una concepción de la vida humana, como ec-sistencia, en todos sus aspectos esenciales, los que atañen a su realización ética, política, económica, etc.²⁶

²³ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 84.

²⁴ Heidegger, Martin, *Cartas sobre el humanismo*, ed. cit., p. 97.

²⁵ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 113.

²⁶ Op. cit., p. 110.

Astrada vislumbra en el primer peronismo una verdadera revolución²⁷ que es, en su esencia, “*existencialista*” porque incluye las determinaciones del hombre como *ser en el mundo*. El hombre revolucionario tendrá que haber hecho una introspección para encontrar su sentido, enraizado en el sentido de su comunidad y, desde allí, enlazarlo con el de la historia humana. Este sentido determina su hacer y su obrar en concordancia con el desarrollo pleno de su comunidad, teniendo como sello la justicia social. Al incluir Astrada el concepto de “justicia social”, confluyen en su existencialismo, también, las filosofías de Marx y Nietzsche, conjugándose y conciliándose las diferentes posturas que, en definitiva, apuntan todas en una misma dirección: la crítica a las condiciones enajenadas del hombre moderno y la exhortación al cambio radical.

El rescate del hombre de su enajenación y el encuentro del mismo con su ser es la meta de la revolución existencialista²⁸

La revolución que propone Astrada se construye con el nihilismo nietzscheano: supone derribar los valores de la cultura moderna, a fin de instaurar un nuevo comienzo en donde las verdaderas virtualidades del hombre se pongan en juego. También integra el concepto heideggeriano de *autenticidad*, pero depositando el “sentido” de la vida en el hombre mismo, y no en un ser que trascienda al hombre y a sus necesidades humanas. Y aquí entra en escena el programa del marxismo, el cual supone la socialización de los medios de producción para lograr una sociedad en la que todos tengan las mismas oportunidades. Esto será posible integrando las distintas vertientes filosóficas en el método fenomenológico que culmina en entender la historia de modo dialéctico. Astrada irá plasmando esta idea cada vez con mayor énfasis, encontrándola incluso, dentro de la filosofía de Heidegger.

Esta arriesgada tesis astradiana se desprende de la hermenéutica que realiza el autor sobre el parágrafo &74 del Capítulo V de *Ser y Tiempo* “Temporeidad e historicidad”²⁹. Allí Heidegger se refiere al “*legado*” (*Erbe*) que el *Dasein* puede recoger de la historia en la resolución al retorno de sí mismo.

²⁷ De hecho, una de las publicaciones que reunía trabajos de los intelectuales de la época cercanos a Perón se denominó *Tribuna de la revolución*. Allí el mismo Astrada publicaría algunos extractos de *El mito gaucho*.

²⁸ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed.cit., p. 13.

²⁹ Heidegger Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1997, p. 389 y ss.

La resolución, en la que el *Dasein* retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición...³⁰

En el recogimiento de esta tradición y en la decisión del *Dasein* de llevar hacia el futuro el legado heredado, ve Astrada una dialéctica intrínseca al acontecer histórico existencial del *Dasein*. Pues por medio de esta tradición, Heidegger afirma que el *Dasein* puede elegir a sus héroes y constituir esta elección en la *repetición (Wiederholung)* de una posibilidad de existencia recibida por tradición.³¹

Si para la repetición, al funcionalizarse, no es cuestión de dejar retornar el pasado como lo que antes fue real, sino que ella “replica más bien la posibilidad de la existencia *sida ahí*”, siendo tal réplica “la revocación de lo que en el hoy se traduce como pasado”, entonces la estructura ontológica del acontecer es *dialéctica*, de una dialéctica que fluye de la historicidad misma del *Dasein* y cuyos momentos no son fácilmente discernibles porque son absorbidos en la unidad del acontecer³²

Con lo cual, afirma Astrada, nos encontramos ante una dialéctica que consiste en una oposición de momentos temporales que es superada por la mismidad del *Dasein*, el cual se anticipa al futuro mediante su reconocimiento en una experiencia histórica. Y aquí se encuentra la potencialidad del *Dasein* de dar un paso más hacia la modificación de la realidad concreta. La base de esta experiencia no es otra que la *praxis* de la cual emergen todos los instrumentos que participan de esta estructura histórica.

Con la existencia de estar-en-el-mundo histórico, lo a la mano y lo que está ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo³³

Si luego de estas dilucidaciones, Heidegger afirma que “lo que acontece con el útil... ha quedado en la oscuridad”³⁴, Astrada expresa su decisión de

³⁰ Op. cit., p. 400.

³¹ Op. cit., p. 401.

³² Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed.cit., p. 86. (comillas de Astrada)

³³ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 404.

³⁴ *Íbid.*

alumbrar este terreno, a fin de que se pueda dar el diálogo con el marxismo propuesto por Heidegger en las *Cartas sobre el humanismo*³⁵. De este modo se estaría en condiciones de ocuparse del útil, es decir de las condiciones materiales del trabajo, llevando los medios de producción a la socialización necesaria para que la comunidad sea cada vez más auténtica para el *Dasein*.

Como vemos, subsiste en toda la obra de Astrada la inquietud por llevar a la filosofía más allá de los límites de la academia, de los textos, de la universidad, y volcarla al mundo, es decir, al pueblo. Esta inquietud es el producto de una tensión permanente de dos impulsos difíciles de conciliar: el abstractivo y el práctico. Toda especulación filosófica proviene y necesita de cierto grado de abstracción, y toda política se orienta a la *praxis*. Es el dilema que propone la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach, que Astrada tiene presente siempre.

Aquí la *praxis*, reconocida como el factor decisivo, como la actitud transformadora de la existencia se revierte en teoría de la transformación de la estructura social.³⁶

En resumen: tomando como punto de partida la historia filosófico-conceptual de Carlos Astrada, la presente tesis sostiene:

- 1) que el *humanismo de la libertad* se mantiene siempre en el centro de su propuesta filosófica;³⁷
- 2) que existe una continuidad no interrumpida entre los textos tempranos (1932, “Heidegger y Marx”) y la obra madura, veinte años después, (*La revolución existencialista*, 1952)
- 3) que en toda la obra de Astrada se observa la necesidad de llevar al plano político- práctico el contenido conceptual filosófico.

Por lo tanto, en lo que sigue, se mostrará cómo se manifiesta el “humanismo de la libertad” en el análisis de cada obra, incluso cuando el

³⁵ Heidegger Martin, *Cartas sobre el humanismo*, ed. cit, p. 94.

³⁶ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 55.

³⁷ Si bien el “humanismo de la libertad” es el concepto guía, existen, dentro de este tema central, elementos que se pueden seguir a través del tiempo en las distintas obras, tales como *praxis*, *historicidad*, *desrealización*, entre otros.

concepto, que aparece explícitamente en *La revolución existencialista*³⁸ todavía no ha sido formulado. Del mismo modo, la búsqueda de la mencionada continuidad ininterrumpida será el producto de la comparación intertextual, mostrando el despliegue y el recorrido de los mismos problemas y su evolución; en tanto que la adhesión a la tesis XI surgirá de la relación entre los textos y los momentos biográficos de nuestro autor en el marco histórico de los acontecimientos políticos que rodearon su vida.

Si bien, como veremos, la vida de Astrada está atravesada por intensos cambios políticos en su búsqueda de un programa que responda a sus inquietudes filosóficas, la continuidad conceptual no se interrumpe. Así lo menciona Raúl Sciarreta ante el acontecimiento de su muerte al caracterizar lo esencial de la figura de Astrada como “filósofo militante”:

El perfil de Astrada resulta ahora inconfundible: tuvo contradicciones que nunca disfracó porque estuvo en la lucha; es un ejemplo de filósofo militante.³⁹

Su militancia alcanza su punto máximo durante el primer peronismo, donde desarrolla sus principales ideas; su compromiso con la *praxis* política lo llevará en los años de madurez a una ampliación latinoamericana de su proyecto, en el horizonte de un marco histórico cambiado. Pero es en ese marco histórico donde se vislumbra el horizonte combativo en sintonía con las guerrillas emergentes en los años sesenta. Fiel a su proyecto, Astrada sigue pensando el lugar para sostener el “humanismo de la libertad”, ahora extendido al “hombre nuevo” latinoamericano⁴⁰.

Aceptando la vigencia de su propuesta conceptual, la continuidad histórica aparece en los giros de un filósofo que, durante la Reforma Universitaria, en 1918, saluda a la revolución rusa. Dos décadas después, en (1942) se alinea con *Afirmación argentina*, agrupación nacionalista que apoyó el neutralismo ante la Segunda Guerra mundial.⁴¹ Triunfante el gobierno peronista

³⁸ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed.cit., p. 8.

³⁹ Sciarreta, Raúl, “Carlos Astrada: un filósofo militante” en *Los libros*, Buenos Aires, 1971.

⁴⁰ Astrada, Carlos, “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad” en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1948.

⁴¹ Véase David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por Asalto, 2004, p.137.

se convierte en vocero filosófico del primer peronismo; y, durante la etapa próxima a la revolución cubana se acerca a Mao Tsetung, aportando elementos conceptuales a lo que será la guerrilla del norte argentino.

El presente trabajo se articula en cinco capítulos. El primero es biográfico y realiza un recorrido panorámico sobre los hechos destacables de la vida de nuestro filósofo, enhebrándolo con su producción bibliográfica.

El segundo capítulo es un análisis de los textos tempranos. Particularmente de “La noluntad de Obermann”⁴² en donde se vislumbran sus incipientes preocupaciones existenciales y “Heidegger y Marx”⁴³, texto que escribe a su regreso de Alemania y en donde aparecen varios conceptos que permiten sostener la primera parte de la tesis.

El tercer capítulo analiza e intenta agotar todos los aspectos en los que Heidegger influye en el pensamiento de Astrada, convirtiendo a nuestro pensador en el principal receptor y difusor de su obra en nuestro país.

En el cuarto capítulo se vislumbra un tránsito del concepto de “*hombre de la ratio*”⁴⁴ a la postulación del “*hombre de la historia*”. Este hombre será el que sepa llevar el destino del pueblo hacia su plenitud, siendo su ejemplo el mayor fundamento de un *ethos* social. Allí se explicitan las bases del *humanismo de la libertad*. Al calor del advenimiento de las masas al escenario político, por medio de Juan Domingo Perón, Astrada plantea que la época actual es de apogeo del existencialismo⁴⁵.

Finalmente, el quinto capítulo enfoca el último Astrada, a través de las ratificaciones y rectificaciones de su proyecto y su compromiso político con la izquierda revolucionaria de orientación maoísta. También se muestra la apertura de su proyecto hacia todo el suelo latinoamericano y la importancia que le da a la diversidad cultural para ello.

La tesis tiene dos anexos: un estado de la cuestión y metodología utilizada para realizar esta investigación y una comparación analítica entre la interpretación del *Martín Fierro* de Astrada con la de Ezequiel Martínez Estrada, ambas escritas en el año 1948.

⁴² Astrada, Carlos, “La noluntad de Obermann” en *Nosotros*, 1918.

⁴³ Astrada, Carlos, “Heidegger y Marx”, ed. cit.

⁴⁴ Astrada, Carlos “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad”, ed. cit.

⁴⁵ Astrada, Carlos, “El existencialismo, filosofía de nuestra época” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949

Capítulo I: Semblanza de Carlos Astrada

Carlos Astrada: el espíritu de una época

La repercusión que alcanzó el pensamiento de Carlos Astrada durante más de tres décadas del siglo XX, hizo que en algunos ambientes del exterior se lo viese como un centro de la “*filosofía argentina*”. Así, por ejemplo, José Ferrater Mora sostiene que Astrada profundizó algunos aspectos de la filosofía heideggeriana, ausentes en el propio Heidegger:

Astrada se interesa por la constitución concreta — especialmente histórica— de la Existencia...y de la relación de ésta con las cosas; con ello se manifiesta una preocupación por ciertas estructuras que Heidegger había descuidado, atento sólo a la descripción de los caracteres fundamentales de la Existencia y de su preparación para una ontología fundamental⁴⁶

Nicola Abbagnano lo incluye como referencia en su *Historia de la Filosofía* ⁴⁷ y Jean Wahl afirma que Astrada ha sido uno de los primeros en demostrar las diferencias entre la fenomenología de Heidegger con respecto a la de Husserl.⁴⁸

El pensamiento de Astrada vibró al compás de los sucesos históricos que rodearon su vida. Nunca se produjo al margen de ellos: nuestro filósofo desconoció el aislamiento, la reflexión puramente abstracta “en solitario”. Lo atravesaron los acontecimientos más significativos de su tiempo. Desde este marco, hablar de su obra nos remite indefectiblemente a recorrer su vida, ya que cada tema que abordó se corresponde necesariamente con un contexto social y político dado, en el que Astrada, de una manera u otra, se comprometió íntegramente con la teoría y la praxis.

Así podemos preguntarnos: ¿cuáles han sido los sucesos que repercutieron decisivamente en sus escritos y marcaron épocas en su vida? Podrían plantearse tres etapas históricas que escalonan su producción. Un primer período va desde su participación activa en la Reforma Universitaria hasta su viaje a Alemania, en 1927. Signado por un fuerte compromiso con la búsqueda del sentido de la vida, transita las especulaciones de Max Scheler, Georg Simmel y Friedrich Nietzsche.

⁴⁶ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, México, Atlante, 1941, p. 150..

⁴⁷ Abbagnano, Nicola, *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1961, T. II, p. 422.

⁴⁸ Wahl Jean, “Carlos Astrada. Idealismo fenomenológico y metafísica existencial” en *Recherches Philosophiques*, París, Vol. VI, 1936-1937.

En un primer punto, encontramos el despertar del sentimiento antiimperialista propio de los participantes de la Reforma, que bajo la impronta del “*arielismo*”⁴⁹ proclaman que la nueva etapa mundial comenzará no ya en la Europa en decadencia, sino en nuestra América. No obstante, es en Europa, particularmente en Alemania, donde Astrada busca nutrirse de la filosofía y allí, en su primer viaje, se encuentra con el deslumbramiento que irradia la figura de Martin Heidegger y el recién publicado *Sein und Zeit*. Esta primera etapa se caracteriza por sus preocupaciones sobre la vida, la muerte y el sentido de la misma, con lo que aparece incipientemente la temática de la angustia existencial.⁵⁰ También está presente la filosofía de Max Scheler, su primer maestro alemán, bajo cuya impronta hará sus primeras lecturas de Martin Heidegger. De ese modo, hay en ésta época una inclinación por una fenomenología del amor, más bien crítica de la existencialista.⁵¹ El concepto de “hombre integral” de Scheler es asumido en el pensamiento de Astrada de tal modo que lo lleva en toda su obra.⁵² Pero una vez instalado en Alemania, ante

⁴⁹ Si hay una obra que ha inspirado el pensamiento latinoamericano es el *Ariel* de Rodó. *Ariel* está explícitamente dedicado a la juventud de América, ya que, según su autor, ésta atesora la capacidad de ennoblecimiento del espíritu, que es precisamente aquello que Shakespeare intentó simbolizar con este personaje. El mensaje de *Ariel* tiene pretensiones de llegar a aquellos espíritus que deseen alcanzar su plenitud. Invita al renacer de las esperanzas de la perfección humana, aun cuando parezca que todo está perdido, devolviendo así, el entusiasmo a las nuevas generaciones para luchar por una sociedad enteramente justa. En ese contexto se constituye el *arielismo*, como grupo continental, en torno a la Reforma Universitaria, que se identifica con este legado de enfrentar las condiciones imperialistas de la sociedad moderna. Para este movimiento, el utilitarismo moderno ha expandido sus precarios ideales a tal punto que la defensa de valores objetivos parece ser una vana utopía. Por ello es imprescindible recuperar los grandes valores, los fines últimos, a fin de luchar por el bien común. Los riesgos de caer en el egoísmo más salvaje afloran desde todos los lugares en que la ciencia moderna avanza, y la sociedad amenaza con desintegrarse si los valores que reinan son los del individualismo más burdo. Es necesario, por ello recuperar la conciencia de que el hombre no está solo en el mundo, sino que es un ser social y por tanto, participa en buena medida de un destino común. El mundo moderno propone modelos esclavistas que amenazan con destruir el espíritu humano. Estados Unidos es, en ese momento el modelo democrático por antonomasia, y los intelectuales latinoamericanos advierten allí una mediocridad axiológica inaceptable para cualquier espíritu cultivado.

⁵⁰ Sobre todo en su artículo “La voluntad de Obermann” del que más adelante hacemos referencia.

⁵¹ «Negamos esta unidad y esta estructura originaria; afirmamos su composición, una composición que consta de un elemento vital (la angustia) y un acto espiritual originario, El acto originario del espíritu, de la bondad, del amor bondadoso» (M. SCHELER (1976): «Das emotionale Realitätsproblem». En *Späte Schriften*. Francke, Bernay Munich, p. 274) Es notable la recepción de Max Scheler en Argentina, no sólo a través de Carlos Astrada sino por medio de Ortega y Gasset, quien fuera su amigo y admirador. La Revista de Occidente será el lugar en donde se irán plasmando las distintas recepciones. Ya en 1927 José Gaos traduce “El resentimiento en la moral” y a partir de allí gran parte de su obra puede ser leída en nuestro idioma.

⁵² “...para Scheler el hombre es dirección y meta en este proceso. Su concepción antro-po-filosófica se define por un *humanismo*” (Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, ed.cit., p. 111)

el fallecimiento de Scheler, Astrada, bajo la égida de Heidegger, se convierte prontamente en el discípulo argentino más apreciado por su maestro.

El siguiente momento de su biografía comprende el regreso a la Argentina, en 1932, hasta 1952, cuando Astrada se separa del peronismo y se orienta a una profundización del marxismo, tanto en la teoría como en la actividad política, orientación que ya estuvo presente desde los comienzos, pero que al final de su vida alcanzará su máxima hondura.

¿Cuáles son las obras que caracterizan este período y cuáles sus motivos centrales? Comencemos por el texto de 1932, “Heidegger y Marx”⁵³, donde, de modo original⁵⁴, Astrada incorpora el análisis de la cotidianidad del *Dasein* heideggeriano al concepto marxista de “alienación”. Este es su primer esfuerzo para vincular dos corrientes extrañas entre sí; de cuya relación sólo pueden encontrarse referencias escasas y aisladas.

En los años siguientes, escribirá una gran cantidad de obras referidas al existencialismo, desarrollando, entre otras la noción de “juego” extraída de su recepción nietzscheana. Las principales ideas de Nietzsche irán tomando un tono cada vez más político en la filosofía de Astrada, llegando a conformar en el año 1945⁵⁵, una exégesis que rozará la implicancia de esa filosofía en el primer peronismo.

Para ese entonces, Astrada ocupa un importante lugar en la universidad argentina. Obteniendo los mayores cargos en las cátedras de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata y de la Universidad de Buenos Aires, se convierte en uno de los principales actores de la vida académica argentina. Podría decirse que sus intereses van desde un punto de vista estético, emparentado a la llamada “Filosofía de la vida”⁵⁶ hacia una perspectiva netamente política, no sin dejar a un lado el trasfondo metafísico y antropológico de esta cuestión. A este esfuerzo se añade la búsqueda de un proyecto político nacional entroncado en un programa universal hacia el socialismo. El punto máximo de este período adviene con la “revolución justicialista” y la asunción de

⁵³ “Heidegger y Marx”, ed. cit.

⁵⁴ Véase parágrafo Heidegger y Marx del Capítulo III de esta tesis.

⁵⁵ Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, La Universidad, 1945.

⁵⁶ Esta corriente filosófica, desarrollada a finales del siglo XIX, tenía como punto principal la vida concreta aquí y ahora. Sus raíces pueden encontrarse en el romanticismo de Schlegel y Schopenhauer. Sus principales exponentes fueron Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y Georg Simmel.

Juan Domingo Perón a la presidencia. Astrada ve este acontecimiento con ojos hegelianos: el 17 de octubre marca la entrada de la Nación a la Historia Universal:

La consigna y el imperativo de cada argentino y de todos juntos no son otros que poner, por encima de los intereses banderizos e ideologías políticas parciales, la Nación una e integradora, que como unidad viviente, alentará en cada uno de ellos, porque en su realización y en su plenitud histórica verá la realización de sí mismo, de su propio ser, en sus fines humanos esenciales.⁵⁷

El pueblo se convierte en el gran protagonista del escenario político. Perón es el hombre histórico que ha sabido captar el espíritu de su pueblo y conducirlo a la plenitud⁵⁸. Las obras que marcan esos años son *El mito gaucho*, 1948, y *La revolución existencialista*, 1952. Sin embargo, en la medida en que se suceden los acontecimientos históricos, el entusiasmo por el líder iría decayendo. Los motivos que lo alejan de Perón permanecen en la oscuridad hasta que, mucho después, en 1964, aparece la segunda edición de *El mito Gaucho*, en donde, Astrada realiza su recriminación hacia el jefe del movimiento popular y al movimiento mismo⁵⁹.

No obstante, esas críticas⁶⁰ se dirigen fundamentalmente al accionar político y no hacia la base ideológica que Astrada saludó en sus momentos de entusiasmo. Podríamos decir que se trata de reproches de estrategia política y no de fundamento teórico. Lo que queda demostrado con la búsqueda de otros héroes en la historia universal⁶¹.

A pesar de su alejamiento del peronismo, que es anterior a 1955, Astrada es echado de la universidad con el advenimiento de la autodenominada “Revolución Libertadora”, que dejó fuera de sus cargos a todos los profesores que adhirieron o simpatizaron con el gobierno electo dos veces con más del

⁵⁷ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948, p. 103-104.

⁵⁸ En su libro *Restos pampeanos* Horacio González afirma “Astrada intentó su alianza con un poder de Estado, alianza que veía a la luz de cierto hegelianismo que le permitiría a la filosofía pensar el destino de la época moderna” (1999, Buenos Aires, Colihue, p. 131)

⁵⁹ “Pasado cierto tiempo, una década escasa, se comprobó, empero, que el segundo óbito del Viejo Vizcacha fue, tras un simple letargo, sólo aparente, y que el pueblo —el proletariado- engañado, carente de conciencia de clase, había sido víctima de un ominoso paternalismo” (Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 2° edición, 1964)

⁶⁰ Se despliegan en el capítulo titulado “Rectificaciones y ratificaciones”-

⁶¹ José de San Martín, Mao Tsé Tung, Mario Roberto Santucho, entre otros.

sesenta por ciento de los votos, a lo que siguió una proscripción del peronismo durante dieciocho años.

A partir de allí comienza una tercera etapa, en la que se reestablecen los vínculos con el Partido Comunista y Astrada vuelve a Europa a reencontrarse con Martin Heidegger. También visita Italia y Rusia y se produce en China el encuentro con Mao Tsétung. A esta altura Astrada se ha volcado a estudiar y trabajar la dialéctica hegeliana,⁶² tema que será la principal discusión con el líder chino. De hecho, una vez vuelto a la Argentina, se dedica a las posibles insurgencias agrarias, conectándose con los principales exponentes de las guerrillas argentinas, como Mario Roberto Santucho, en la provincia de Santiago del Estero.⁶³ De este modo, su proyecto pasará de atravesar un nacionalismo oficialista - al proclamar que el gaucho era el descamisado que accedía al poder- a postular la insurrección agraria –ahora pensando en un proletariado campesino- como la vía de emancipación de la sociedad, es decir, como aquel que encarne un proyecto colectivo de inclusión social donde todos, sin ninguna distinción, tengan los mismos derechos y oportunidades.

2. Sus primeros pasos

Carlos Astrada, hijo de Etelvina Álvarez y de Carmen Horario Astrada, nació en el año 1894 en el seno de una familia cordobesa en una estancia que, como cuenta su hijo, tenía una interesante biblioteca, por la cual solían pasar desde el cura Brochero hasta el escritor Joaquín V. González. La familia estaba compuesta por un gran caudal de profesionales, los cuales se dirimirían entre el conservadurismo y el modernismo a lo largo de los años. Su tío, Domingo

⁶² “La dialéctica de Mao Tsetung contempla una pluralidad de entidades que se desenvuelven mediante la contradicción, con ritmo ascendente. Destaca una simultaneidad de contradicciones que se dan históricamente en el seno del pueblo chino, el cual, en función de la finalidad constructiva perseguida, imprime en ellas el carácter de aspectos de un proceso revolucionario unitario” (Astrada, Carlos, *Encuentro en la dialéctica. Convivencia con Mao Tsetung en el diálogo*, Buenos Aires, Catari, 1994, p. 38)

⁶³ “Estimado profesor: Desde hace cinco semanas estamos haciendo unos cursillos sobre la dialéctica. Utilizamos obras que usted ya conoce, y de las suyas *Hegel y Marx*, y *La doble faz de la dialéctica*. También los *Cuadernos filosóficos* y los *Manuscritos*. Hasta el momento hemos discutido las leyes de la dialéctica y los problemas de la alienación y la verdad. Su venida nos será tremendamente provechosa... Reciba el afecto de Mario R. Santucho” (Correspondencia inédita de Carlos Astrada en *Políticas de la memoria*, N° 4, Verano 2003/2004, Cedinci, p.179.

Astrada, autor del libro *Expedición a Pilcomayo*⁶⁴, había tenido un importante rol en la colonización del Chaco. También su padre, unos años después tendría una actuación similar. No obstante, la patricia familia se iría mezclando con indios y negros, dando en Astrada un exponente del mestizaje criollo.

En 1908 ingresó al Colegio Monserrat donde realizó sus estudios secundarios. Luego comenzó la carrera de Derecho, pero no encontró en el ambiente universitario un lugar donde llenar sus apetencias intelectuales, por lo que decidió continuar sus estudios de forma autodidacta. Sin embargo, su concurrencia a la Universidad fue decisiva en dos grandes aspectos. En primer lugar trabó una amistad con un joven estudiante, Héctor Pascale, con quien iba a entablar una relación epistolar muy rica, en la cual abundaron las preguntas filosóficas y el diálogo fecundo. Pero un suceso lo dejará atónito: el suicidio de este joven lo marcó durante toda su vida. Es más, siempre lo recordará con gran afecto y admiración intelectual. Este quizá sea el primer hecho que lo conduzca en esa larga búsqueda que emprende hacia la pregunta por el sentido de la vida, como tarea específica del filosofar. Pues luego de la muerte de su amigo, Astrada sin su compañero de especulaciones filosóficas, pondrá todo su empeño en buscar las respuestas a aquellas cuestiones presentes en esos diálogos que tan abruptamente fueron interrumpidos.⁶⁵

El otro aspecto decisivo fue su relación con sus otros dos compañeros: Saúl Taborda y Deodoro Roca, con quienes militó activamente en la Reforma Universitaria aunque no por mucho tiempo. La primera acción que lo hace entrar en polémica con las principales corrientes de la Reforma es el saludo que hiciera a la Revolución Rusa en el primer aniversario de la misma. No obstante, hay que reconocer que la Reforma Universitaria fue un movimiento que vinculó muchos pensadores latinoamericanos en un proyecto en común y principalmente dejó en sus espíritus la impronta de pertenecer a una nueva generación. Este concepto fue recorriendo paulatinamente las ideas del Siglo XX hasta desembocar en el de “hombre nuevo” cuya apropiación por parte de

⁶⁴ Astrada, Domingo, *Expedición al Pilcomayo*, Buenos Aires, Robles, 1906.

⁶⁵ “Creo que hay medios de escapar –vaticinaba o proponía. No contagiarse con las vistas – *les vues* – del sentido común, la más ramplona manera de encarar las cosas; esforzándose por vivir una vida de dentro, una vida de cultura (arte, ciencia, filosofía), no una vida de civilización (ferrocarriles, aeroplanos, acorazados, periodismo...)” (Carta de Pascale en David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit., p. 15)

América Latina se produjo principalmente a través de la figura de Ernesto Che Guevara. Este concepto será luego de vital importancia en la obra de Astrada.

Carlos Astrada, así como otros participantes activos de la reforma, fue un intelectual prolífero desde temprana edad. Entre sus primeros escritos se encuentra el artículo publicado en la Revista *Nosotros* en el mismo año de la Reforma Universitaria. El artículo, titulado “La voluntad de Obermann” basado en la novela de Sénancour⁶⁶, expresa aquéllos sentimientos que habría suscitado la tragedia de su amigo Pascale: la gran cuestión del sentido de la vida. En el año 1919 vuelve a las aulas esta vez como Profesor de Psicología y de Historia en el Colegio Nacional de La Plata, nombrado por Saúl Taborda, quien se encontraba desempeñando el cargo de rector. Pero un año más tarde, tras el fracaso de la Reforma en ese lugar, estos cargos serían revocados. También entabla relaciones con Luis Juan Guerrero y Coriolano Alberini. Ese mismo año publica un artículo titulado “El Renacimiento del mito”⁶⁷ en el que proclama que La Revolución Rusa es la encarnación del mito de la humanidad. Esta es la primera alusión del joven pensador, en donde el “mito” es considerado como aquella fuerza que impulsa a la humanidad hacia su plenitud. Este concepto lo acompañará durante todo su periplo intelectual.

Un año más tarde regresa a Córdoba y es nombrado Director de Publicaciones en la Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Allí traduce el artículo *El conflicto en la cultura moderna*⁶⁸ de Georg Simmel, pensador que también será clave en su búsqueda de una filosofía humanista. Seguidamente verá la luz su artículo “El juicio estético”⁶⁹, incluido en el número de *Valoraciones*, a cargo de Alejandro Korn, en homenaje a Kant. Esta publicación contenía además, aportes de los principales filósofos argentinos, quedando Astrada, siendo todavía muy joven, dentro de este círculo⁷⁰. Otra publicación que lo pondrá a la altura de sus más destacados contemporáneos es *La real política. De Maquiavelo a Spengler*⁷¹. Dicho artículo se inscribe dentro de la prominente recepción que tuvo la obra de

⁶⁶ Senancour, Etienne, *Obermann*, ed. cit.

⁶⁷ Astrada, Carlos, “El renacimiento del mito” ed. cit.

⁶⁸ Simmel, Georg, *El conflicto en la cultura moderna*, ed. cit.

⁶⁹ Astrada, Carlos, “El juicio estético” en *Valoraciones*, N° 4, La Plata, 1924.

⁷⁰ Publicaban Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal, Anibal Ponce, Alejandro Korn, Carlos Sánchez Sorondo, Francisco Romero, Pedro Henríquez Ureña, entre otros.

⁷¹ Astrada, Carlos, *La real política. De Maquiavelo a Spengler*, Córdoba, Biffignandi, 1924

Spengler, *La decadencia de Occidente*⁷² en América Latina, la cual suscitó numerosos trabajos en referencia a las consecuencias del modelo positivista que se había apoderado del campo intelectual actual. Pero frente al marcado pesimismo respecto al futuro de la sociedad mundial de estos críticos, Astrada plantea una fuerte apuesta a las posibilidades de América Latina de encarar una mejor sociedad.⁷³

3. El viaje a Alemania

En 1927, con un trabajo titulado “El problema epistemológico en la filosofía actual” Astrada obtiene una beca para estudiar en Alemania. Esta experiencia lo lleva a conectarse con los principales exponentes de la fenomenología y la filosofía de la existencia. Al llegar a Alemania se instala en Colonia donde cursa seminarios con Nicolai Hartmann y Max Scheler, de quien extrae el concepto de “*hombre plenario*”⁷⁴ y con quien traba una corta, pero profunda amistad.⁷⁵ Un tiempo después el maestro fallece y esta noticia a Astrada lo deja perplejo. La impresión que causara en el filósofo argentino quedará plasmada en su artículo titulado “Max Scheler”⁷⁶ en donde expresa su profunda admiración por el filósofo. Ante este suceso, Astrada continúa sus estudios con Martin Heidegger quien había sido presentado a Astrada por el propio Scheler, pidiéndole que lo aceptara como su discípulo durante un semestre. Es así que Carlos Astrada es nutrido por la maestría de Heidegger en la época de la publicación de *Ser y Tiempo*. Con lo cual encontramos a nuestro filósofo como un privilegiado testigo de esta pieza clave del Siglo Veinte. Todo su pensamiento posterior estará atravesado por los conceptos que acuña en esta época, no sin conllevar fuertes críticas a su maestro.

⁷² Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa –Calpe, 1937.

⁷³ Esto se ve más adelante, cuando declare que con el acervo cultural recibido, más todo el potencial de las culturas originarias, es posible que se llegue un hombre que refleje un prototipo humano de mayor raigambre.

⁷⁴ Der ganzheitliche Mensch

⁷⁵ Max Scheler le escribirá una afectuosa dedicación a su joven discípulo en su obra *Conocimiento y Trabajo*.

⁷⁶ Astrada, Carlos, “Max Scheler” en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año XV, N° 1-2, 1929.

En el año 1928 se casa con Catalina Cornelio Heinrich con quien luego de realizar un pequeño recorrido por Europa se radica en Friburgo. Un año después nace su hijo Rainer Horacio, cuyo nombre es puesto en honor al poeta Rainer María Rilke, el cual ejerció una importante influencia en el filósofo.⁷⁷ Ese nacimiento le deja a su esposa una larga enfermedad, la cual profundizará grandes dificultades económicas que ya venía padeciendo el joven matrimonio.

Durante 1929 cursa con Husserl y con Heidegger, con los cuales traba una gran amistad. También entabla relaciones con Wilhem Szilazi, Karl Löwith, Hans Georg Gadamer, Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Herbert Marcuse, Ernst Bloch entre otros. En 1931, por razones económicas, regresa a la Argentina con su mujer, Rainer y una beba llamada Etelvina.

4. De regreso a Argentina

Instalado en Córdoba publica el artículo “Hegel y el presente”⁷⁸ en donde manifiesta la vigencia de la dialéctica como modo de entender la historia. Asimismo afirma que es necesario integrar en el desarrollo de este pensamiento la filosofía de la existencia heideggeriana. Luego de publicar una importante cantidad de artículos⁷⁹ aparece su primer libro *El juego existencial* de 1933⁸⁰. Allí Astrada plantea el carácter lúdico de la interrogación por el Ser, integrando incipientemente el pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche. Esta obra contiene, además, algunos desarrollos respecto al materialismo dialéctico, así como una crítica fenomenológica a los medios masivos de comunicación como son la radio y el film. En ese contexto se realiza su conferencia sobre “Heidegger y Marx”, en donde puede advertirse que Astrada, por más que haya

⁷⁷ Sobre este poeta Astrada escribió unos capítulos en su libro *Temporalidad* (Buenos Aires, Cultura Viva, 1943), bajo los títulos de “Rilke y la muerte propia”, “El encargo de la tierra” y “Mística y clima existencial” en un apartado que dio en llamar “La vivencia mística en la poesía de Rilke”.

⁷⁸ Astrada, Carlos, *Hegel y el presente*, Universidad Nacional de Córdoba, 1931.

⁷⁹ Entre ellos “Max Scheler” ed. cit.; “Epílogo a un crociano” en *Nosotros* N° 245, Buenos Aires, 1929; “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” en *Síntesis*, año IV N° 38, Buenos Aires, 1930; “La nueva temática: el a priori emocional scheleriano” en *Síntesis*, Buenos Aires, 1931; “El aporte gnoseológico de Dilthey” en *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de Rosario*, T II N° 2, 1932; “Spinoza y su aporte a la metafísica” en *Trapalanda, un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1933.

⁸⁰ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.

vuelto empapado de la filosofía alemana de la época, nunca abandonó sus primeras especulaciones como defensor del comunismo. El marxismo lo ha acompañado a su viaje y ahora a su regreso, en pleno golpe militar, el filósofo argentino intentará acercar las posturas filosóficas que, a su criterio, contribuyen a una crítica de la sociedad capitalista frente al avance de los grupos económicos en el poder dictatorial. Tal es la situación política de la época, que la conferencia, que estaba organizada para pronunciarse en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires es suspendida por contener el nombre de Marx en el título. De este modo, por intercesión de Aníbal Ponce, la charla se traslada al Colegio Libre de Estudios Superiores. En ese artículo Astrada comienza a expresar su intento de abordar el marxismo desde la filosofía de la existencia, viendo una íntima conexión entre el *homo economicus* de Marx y el *homo curans* postulado por Heidegger.

En 1935 es nombrado profesor adjunto de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y un año después publica su segundo libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*,⁸¹ por medio del Instituto de Filosofía que en ese momento estaba a cargo de Luis Juan Guerrero.

Un año más tarde se instala con su familia en Buenos Aires y edita su obra *La ética formal y los valores*⁸², con la que obtiene el Segundo Premio Nacional de Filosofía. En 1939 es nombrado profesor titular de la cátedra de Ética de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y profesor de Lógica y Psicología en el Colegio Nacional de Buenos Aires. El año 1942 será el de la publicación de su cuarto libro *El juego metafísico*⁸³ el cual fue editado por la editorial Ateneo. En esta obra Astrada desarrolla la noción de “juego” como la vocación para acercarse al Ser. También aquí aparece el concepto de “mito” como aquello que repone la noción abismal de la incertidumbre del jugador. El jugador necesita un norte, un punto de llegada que le otorgue sentido al juego. Ahora, bien, Astrada

⁸¹ Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

⁸² Astrada, Carlos, *La ética formal y los valores. Ensayo de una revalorización existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, Biblioteca de Humanidades, tomo XXI, La Plata, 1938.

⁸³ Astrada, Carlos, *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942.

anuncia que se avecina una “nueva imagen del hombre”⁸⁴ en el que el sentido del juego está teñido de preocupaciones éticas que derivarán en una reforma política.

En 1943 aparece *Temporalidad*,⁸⁵ un libro donde recoge su labor estética e historicista de sus primeros pasos filosóficos. Al cumplirse el bicentenario del natalicio de Herder, en 1944, brinda una conferencia sobre el filósofo en el Colegio Libre de Estudios Superiores. De este pensador extrae su visión romántica de que la felicidad de los seres humanos está dada en su participación en el desarrollo de cada pueblo como nación⁸⁶, cuestión que recorrerá toda su obra.

Su libro *Nietzsche, profeta de una edad trágica*⁸⁷, de 1945 constituye la plasmación de la recepción que en la obra de Astrada venía operando este pensador. Por estos años Astrada es víctima de ataques en relación a los conceptos que le interesa investigar. La aparición de una nota en la revista *Orientación* titulada “Dos racistas. Astrada y Martínez Zubiría” con autoría atribuida a Ernesto Giudice, uno de los dirigentes del Partido Comunista, constituyó uno de los tantos embates que recibió de grupos izquierdistas.

5. La relación con el peronismo

Tras la asunción de Perón al poder, el movimiento buscó asentarse en las Universidades, encontrando apoyo en ciertos sectores nacionalistas católicos o irigoyenistas que habían quedado al margen de la conducción universitaria. A estos se sumó el propio Astrada por voluntad personal. La ley 13.031 facultaba al poder ejecutivo para designar a los profesores universitarios luego del concurso público. Al alejarse Francisco Romero de los claustros, Astrada accede al cargo de Titular de Gnoseología y Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. También será

⁸⁴ Op. cit., p. 139.

⁸⁵ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed.cit.

⁸⁶ “Cada Nación lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera lleva en sí su centro de gravedad” (Herder, J. G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950)

⁸⁷ Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. cit.

nombrado Director del Instituto de Filosofía de esa universidad. Allí funda la edición *Cuadernos de Filosofía*, en la que se publicaron artículos de destacados filósofos del mundo y de nuestro país en particular. Entre ellos podemos citar a Martin Heidegger, Nicola Abagnano, Ernesto Grassi y entre nuestros pensadores a Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero, Rodolfo Agoglia, entre otros.

A partir del año 1946 el filosofar de Astrada estará teñido por el entusiasmo que le propiciara el auge del peronismo. Junto con Arturo Jauretche, Homero Guglielmini, Leopoldo Marechal, entre otros; Astrada participa de un movimiento intelectual que intenta trazar las líneas del *ser nacional* para entroncarlo en un proyecto de país que identifique al pueblo argentino con un destino de justicia social. En este contexto aparece un escrito denominado “Martín Fierro y el mito de los argentinos” que es incluido en *Tribuna de la revolución*⁸⁸, -compilación de artículos afines al peronismo-. Luego este artículo pasará a ser parte de *El mito gaucho*⁸⁹, libro en el que Astrada se propone delinear las notas del ser nacional a partir de la interpretación del *Martín Fierro*. Astrada postula que el *Martín Fierro* es la expresión del mito de los argentinos. Los gauchos de la pampa, afirma, contienen el germen de “ser nacional”. Ellos son los verdaderos héroes que lucharon por la independencia argentina. *Martín Fierro* expresa, a su criterio, el ejemplo del gaucho maltratado por los poderes de turno, pero que no obstante, puede, a través de los consejos a sus hijos, delinear las notas de una comunidad nacional, justa y libre. De este modo, el gaucho *Martín Fierro* si bien es llevado por las vicisitudes del destino a cometer toda clase de aberraciones, al volver a reencontrarse con sus hijos, expresa los ideales de una sociedad justa. Por el efecto que emerge del mito, el gaucho errante ha conservado la capacidad para dejar el legado de formar una comunidad nacional en donde todos los habitantes del suelo argentino posean

⁸⁸ AA.VV, *Tribuna de la revolución*. Centro Universitario Argentino, 1948. Los textos de esta publicación son: PERON JD, *El pronunciamiento del 4 de junio*, GUARDO R, *La Nueva Universidad Argentina*, PALACIO E, *El problema educacional*, GUGLIELMINI H, *La frontera argentina*, COOKE JW, *Perspectivas de una Economía Nacional*, DIAZ DE VIVAR J, *La universidad y la cultura*, ASTRADA C, *Martín Fierro y el mito de los argentinos*, JAURETCHE A, *Progresismo nacional o de factoría*, BORDA G, *Martín Fierro, poema de nuestra revolución*, SIERRA V, *El sentido peronista de la historia argentina*, LUSARRETA P, *El lenguaje y el Plan Quinquenal*.

⁸⁹ Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, ed. cit.

los derechos que se merecen.⁹⁰ Allí Astrada pronuncia que “los hijos de Fierro” arribaron al plano político un diecisiete de octubre, estableciendo, de este modo, una relación histórica entre el peronismo y el mito que está describiendo.

Otro hecho de relevancia de este período es la pronunciación de una conferencia llamada “Sociología de la guerra y filosofía de la paz”⁹¹ ante la Escuela de Guerra Naval Argentina. Este evento coloca a Astrada en lo que Guillermo David llama “la figura del *Filósofo de Estado*”⁹², argumentando a favor de la tercera posición ante un grupo de marinos, con ideas de Immanuel Kant y de Max Scheler. Tomando como punto de partida la distinción entre un militarismo instrumental y otro de principios, Astrada se hallará contradiciendo deliberadamente los tradicionales principios de las organizaciones armadas del país. La alusión a la campaña del desierto, como uno de los méritos de las fuerzas armadas y la exhortación a la extensión de la frontera marítima son de las ideas más reprochables de su prolífera obra. También la publicación de “Fetichismo constitucional”⁹³, en la revista *Hechos e Ideas*, en ese entonces, órgano de difusión del peronismo, muestra la posición de nuestro filósofo en esa época histórica. Allí Astrada acude a los argumentos hegelianos de la necesidad del cambio permanente de las leyes a la luz del devenir social para prestar su apoyo a la reforma de la Constitución llevada a cabo luego por Perón.

Un año más tarde Astrada vuelve a dejar una huella en la historia de la filosofía Argentina. Será uno de los organizadores del Primer Congreso Nacional de Filosofía el cual contó con figuras destacadas de todo el mundo. Hasta el propio Heidegger tenía planeado venir pero por cuestiones políticas no pudo llegar⁹⁴. El Congreso estuvo atravesado principalmente por la polémica entre la escolástica y la filosofía de la existencia, siendo el mismo Astrada uno de los principales exponentes de esta última junto a pensadores como Eugen Fink, Hans Georg Gadamer, Nicola Abagnano, entre otros. El cierre del Congreso le

⁹⁰ El film de Pino Solanas “Los Hijos de Fierro” se basa en parte en esta obra.

⁹¹ Astrada, Carlos, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, serie Ensayos N° 1, 1948.

⁹² David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit. p. 164.

⁹³ Astrada, Carlos, “Fetichismo constitucional” en revista *Hechos e Ideas*, Año IX, N° 55, Buenos Aires, 1948.

⁹⁴ Juan Atilio Bramuglia, quien entonces era en ese momento Canciller de Perón, se había entrevistado con el canciller alemán para acordar la visita de Heidegger, pero finalmente no se pudo obtener la autorización.

estaría reservado no menos que al Presidente Juan Domingo Perón, quien pronunció unos de sus principales documentos: “La comunidad organizada”⁹⁵.

Meses después Wilhem Szilazi le envió una invitación a Astrada con motivo de la celebración del sexagésimo cumpleaños de Heidegger, solicitándole además un texto para conmemorar el evento. Astrada le responderá con un artículo titulado “Hacia una praxis histórico existencial”⁹⁶ en donde plantea la posibilidad de una proyección revolucionaria en el existencialismo. El año 1949 culmina con su nombramiento de Miembro Correspondiente de la Sociedad Peruana de Filosofía por intercesión de Francisco Miró Quesada y con una invitación por parte de Leopoldo Zea al Tercer Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en México.

Durante 1950, el denominado *Año del libertador*, por conmemorarse el centenario de la muerte del General San Martín, Astrada es nombrado miembro de la Comisión que representó a la Facultad en el Congreso Regional de Historia del mismo. En sus escritos sobre el prócer, Astrada realiza una interpretación moral y política de su figura. El concepto de *héroe*, con el que bajo la influencia Hegel había interpretado a *Martín Fierro*, le cabrá en ese momento a San Martín. San Martín es aquel argentino que, estando en el extranjero escucha el llamado de la tierra y acude a cumplir su destino. Conteniendo estos argumentos brinda una conferencia cuyo nombre es “Serás lo que hay que ser... guión del destino argentino”⁹⁷ en donde declara que San Martín es el arquetipo ejemplar argentino. Ese mismo año es nombrado profesor con dedicación exclusiva de la cátedra Antropología y Etnografía General.

⁹⁵ Ante los rumores de que esa disertación había sido escrita por Astrada, este respondía escandalizado, pues había encontrado gruesos errores en el texto.

⁹⁶ Astrada, Carlos, “Hacia una praxis histórico existencial” en *Martin Hiedeggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines Sechzigsten Geburtstages verfasst von, A. Francke AG. Verlag Bern*, 1949.

⁹⁷ Esta conferencia fue publicada luego con el título “La máxima de San Martín y el destino argentino” en la revista *Hechos e Ideas* en el año 1987 con una nota aclaratoria que contiene lo siguiente: “Con este artículo, *Hechos e Ideas* quiere rendir homenaje a un insigne pensador argentino, cuya amplia producción estuvo basada en un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, en particular de la filosofía alemana, como en una aguda inserción en nuestra propia realidad, lo que le permitió desarrollar un estilo propio, que hoy debe ser nuevamente fuente de inspiración y formación de pensadores argentinos. Profesor brillante, influyó poderosamente en toda una generación, a pesar de haber sufrido el arbitrario despojo de sus cátedras en 1955”.

6. El existencialismo argentino

Con el correr de los años, Astrada fue ampliando su proyecto nacional hacia Latinoamérica y al mundo. Así comienza a germinarse esta obra que podemos considerar es la clave de su pensamiento: *La Revolución existencialista*. Ya en 1949, el mismo año del congreso publica *Ser, Humanismo, existencialismo*⁹⁸ en donde se va perfilando su “Humanismo Universal”⁹⁹ que desarrolla en el trabajo que nos ocupa. Luego verá la luz *Destino de la libertad. Para un humanismo autista*¹⁰⁰ en donde analiza el problema de la libertad en Schelling. Ese mismo año asiste al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Lima, y al hacer la visita a las ruinas de Machu Pichu queda azorado. En carta a su hijo expresa la profunda sensación que le ha causado ese lugar y el gran entusiasmo que le propició para encarar la problemática de América Latina.¹⁰¹

Aprovechando su año sabático Astrada vuelve a Europa. Recorre España, Francia, Suiza, Italia, Austria y Alemania, invitado por Gadamer, Szilazi, Löwith, Landgrebe, entre otros. En esos días se produce su reencuentro con Martin Heidegger quien estaba dando el curso titulado *Qué significa pensar* ¹⁰²al cual Astrada asiste.

En Alemania pronunció conferencias en las universidades de Friburgo, Heidelberg, Hamburgo y Kiel. La mayor parte de estas conferencias formarían parte de *La revolución existencialista*. Estas ponencias tienen los siguientes títulos: “Humanismo y la crisis en la recuperación del hombre”, “Humanismo y

⁹⁸ Astrada, Carlos, *Ser, humanismo: existencialismo*, Buenos Aires, Kairós, 1949.

⁹⁹ “Porque este pensar piensa la *humanitas* del *homo humanus* es “humanismo” en el sentido más radical; es el humanismo en el que la humanidad del hombre es pensada emergiendo de la proximidad del ser, pero, al mismo tiempo, en este humanismo, resultado de un pensar radicalmente esencial, lo que está en juego no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la verdad del ser” (op. cit., p. 34)

¹⁰⁰ Astrada, Carlos, *Destino de libertad. Para un humanismo autista*, Buenos Aires, Kairós, 1951.

¹⁰¹ Este tema será ampliado profundamente por su discípulo Rodolfo Kusch en textos tales como *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962 y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978, entre otros.

¹⁰² Heidegger Martin, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer 1954

práctica política”, “Humanismo y técnica”, “La cultura argentina y sus principios programáticos” y “El humanismo y sus bases ontológico-existenciales”.¹⁰³

Otro tanto ocurrió en su visita a Italia en donde pronunció cuatro conferencias en la Cátedra Argentina de la Universidad de Roma tituladas “Hacia un humanismo de la libertad” y “Génesis latina de la cultura argentina”. También fue invitado por Nicola Abagnano para pronunciar otras conferencias en la Universidad de Turín.

A su regreso publica *La Revolución Existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*¹⁰⁴. Allí, Astrada se propone analizar cuáles son las potencialidades humanas para encaminarse en la persecución de una sociedad justa y libre. Afirma, junto con Marx, que el hombre se haya alienado y que esta alienación, lo ha llevado a perder su ser. Por ello es indispensable el rescate del ser humano de la alienación para allanar el camino hacia su plenitud. Astrada anuncia un cambio de época, en que los hombres pueden llegar a ser conscientes de su propio destino. Si, tal como había planteado Marx en la *Crítica a la Filosofía del Derecho* “la raíz del hombre es el hombre mismo”¹⁰⁵, es preciso que haya un cambio desde la existencia, para que todas las condiciones materiales puedan ser modificadas. El devenir histórico es un camino hacia el hogar perdido del hombre. Pero es necesario que cada estirpe, con su propia identidad, se encamine hacia su destino planetario constituyendo así el “hombre plenario” del que hablaba Max Scheler. Las distintas culturas nacionales tienen que volver a reencontrarse con su identidad más propia para poder comulgar con lo universal¹⁰⁶.

¹⁰³ Estos datos figuran en una carta que le envió el entonces embajador Luis Irigoyen al Ministro de Relaciones Exteriores y Culto Dr. Jerónimo Remorino, con motivo de informarle la distinguida actuación de Astrada en Alemania e Italia. (Legajo Personal de Carlos Astrada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)

¹⁰⁴ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., 1952.

¹⁰⁵ Marx, Karl, *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*, p. 9.

¹⁰⁶ “Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política” (Hegel, G. W. F, *Lecciones de Filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 145)

7. La retirada de la Universidad

En 1955 Astrada publica “Imperialismo y burocracia en la Universidad”¹⁰⁷ en *Lucha obrera*, un órgano de difusión del trotskismo morenista y retoma sus vínculos con el Partido Comunista. Nahuel Moreno había sido alumno suyo en el Colegio Nacional Buenos Aires y en la facultad. Pero el lazo más importante que establece en ese período es con Alfredo Llanos, su principal discípulo. Advenido el golpe y obligado a volver a concursar sus cargos, Astrada decide retirarse de la facultad por juzgar esta resolución, una afrenta inaceptable.¹⁰⁸

Alejado de las cátedras reanuda su relación con el Partido Comunista realizando un viaje a la URSS junto a Ricardo Ortiz y Raúl Larra entre otros. Allí brinda una conferencia titulada “El porvenir de la dialéctica” en donde presenta las principales ideas de su libro *Hegel y la dialéctica*¹⁰⁹ que publica en ese período. En el año 1957 verá la luz *El marxismo y las escatologías*¹¹⁰, el cual erige a Astrada como un ferviente pensador del marxismo. Además, este libro contiene una valoración de las culturas autóctonas, considerando el poder que hay en ellas, en la necesidad de la construcción de una cosmovisión americana. El genocidio contra el aborigen, plantea Astrada ahora, constituyó un fuerte impedimento para las civilizaciones originarias y por ello es necesario reconstruir esas culturas de modo tal que América Latina pueda reencaminar su destino.¹¹¹ Tras el éxito de este libro, la editorial Siglo Veinte publica al año siguiente su libro *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*¹¹².

¹⁰⁷ Astrada, Carlos, “Imperialismo y burocracia en la Universidad” en *Lucha obrera*, N° 1, Buenos Aires, 1955.

¹⁰⁸ En su Legajo Personal de la Universidad de Buenos Aires el cual tuvimos la oportunidad de consultar, figura la baja con la causa “terminación de tareas”.

¹⁰⁹ Astrada, Carlos, *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956.

¹¹⁰ Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957.

¹¹¹ Si bien en un principio el libro fue aceptado y publicado por una de las editoriales del Partido Comunista, luego hubo varias críticas que terminaron por impedir que el mismo fuese publicado en la URSS.

¹¹² Astrada, Carlos, *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1958.

8. La dialéctica de la libertad

En 1959 Astrada vuelve a las aulas como profesor de Sociología en la Universidad Nacional del Sur, en Bahía Blanca, por intercesión de Francisco Maffei¹¹³ quien invita también a esa facultad a figuras como Miguel Angel Virasoro y Rodolfo Agoglia.

En el año 1960 sale su libro *Humanismo y dialéctica de la libertad*¹¹⁴ contemporáneamente a la Revolución Cubana. Allí analiza las distintas aproximaciones acerca del humanismo que hubo en la historia de la filosofía para luego desarrollar su propuesta de un “humanismo universal”¹¹⁵. El humanismo marxista, afirma, al reconocer al trabajo como específicamente humano constituye la base para el programa de desarrollo del “hombre plenario”¹¹⁶. Es por ello que considera a este humanismo como superador de los humanismos anteriores. Que el hombre desarrolle lo humano que hay en él es una decisión que tiene que tomar ante el advenimiento de esta nueva época. No se trata de otra cosa que de *ser o no ser*. Si la historia es el recorrido de la conciencia hacia su libertad, de esta conciencia tiene que emerger el plan de lucha para la liberación total. Ahora bien, sólo en un orden social justo puede el hombre desarrollar efectivamente sus posibilidades más propias. Para ello es necesaria una praxis revolucionaria que rescate al hombre del fetichismo actual, es decir, de la situación en la que en lugar de las cosas estar al servicio del hombre, es éste quien se ha entregado al dominio de las cosas. Es preciso negar la falsa libertad capitalista erigiendo un nuevo estado que implique “la negación de la negación de la libertad por parte de los intereses que la desconocen y rechazan”¹¹⁷.

Ese mismo año, por intermedio de Bernardo Kordon, es invitado a visitar la República Popular China, en donde brinda la conferencia “Cultura, sociedad y política” y “La dialéctica y la simultaneidad de las contradicciones”.¹¹⁸ Allí se produce un suceso insospechado para Astrada, el mismo Mao Tsé Tung lo invita

¹¹³ Astrada había entablado relaciones con Francisco Maffei durante el proceso de Reforma Universitaria.

¹¹⁴ Astrada, Carlos, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.

¹¹⁵ Op. Cit., p. 10.

¹¹⁶ Concepto que extrae de Max Scheler que será profundizado en el capítulo pertinente.

¹¹⁷ Op. Cit, p. 117.

¹¹⁸ Nasif, Rosa (ed.), *Encuentro en la dialéctica*, Buenos Aires, Catarí, 1994.

a cenar. Esa cena conllevó una prolongada charla sobre diversas cuestiones de filosofía política. Cabe señalar que el movimiento chino le fue de particular importancia a un filósofo marxista que había ahondado en lo nacional y lo telúrico. De China partirá a Moscú donde pronunciará diversas conferencias. A su regreso deberá bajarse del avión en Uruguay ante la amenaza represiva que reinaba en nuestro país.

En el año 1961 escribe su libro *Dialéctica y positivismo lógico* ¹¹⁹ en el que entra en polémica con aquellas corrientes filosóficas provenientes de llamado Círculo de Viena. Esto será apreciado dos años más tarde por Raúl Sciarreta y Luis Washington Vita quienes ofrecerán sus respectivas críticas a la obra.¹²⁰

En 1962 aparece su primera biografía elaborada por su discípulo Alfredo Llanos¹²¹, quien luego se convirtió en un prolífero filósofo argentino¹²². Otro discípulo que cabe mencionar es el joven Mario Roberto Santucho. Con él entablará una relación de formación que había estado implícita en el programa político de su obra *La Revolución existencialista*, por lo que puede decirse que el FRIP¹²³ es ahora quien le interesa al filósofo como fenómeno político.

En el siguiente año sale *Tierra y figura* ¹²⁴ obra que contendrá en su tapa una ilustración de Juan Carlos Castagnino obsequiada para la ocasión. Aquí Astrada vuelve a hacer hincapié en la importancia de lo telúrico en el desarrollo de un programa político. América Latina tiene el mandato de su tierra de recuperar el acervo cultural que quedó acallado con la conquista. El llamado de

¹¹⁹ Astrada, Carlos, *Dialéctica y positivismo lógico*, Universidad Nacional de Tucumán, 1961.

¹²⁰ Sciarreta, Raúl, "Dialéctica y positivismo lógico" en *Cuadernos de Cultura*, N° 61, Buenos Aires, 1963. Vita, Luis Washington, "Dialéctica y positivismo lógico" en *Revista brasileira de filosofia*, Vol. XIII, N° 49, Sao Pablo, 1963.

¹²¹ Llanos Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Educación, 1962.

¹²² Entre sus obras, además de la citada, podemos mencionar *Historia del vasallaje en el Plata*, Buenos Aires, Devenir, 1963; *Demócrito y el materialismo*, Buenos Aires, Ameghino, 1963; *El joven Hegel y la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Juárez, 1964; *Los Presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez, 1968; *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires, Juárez, 1969; *El método dialéctico de Hegel*, Buenos Aires, Ergón Centro de Arte, 1971; *Hegel: la influencia económica de Steuart en su filosofía*, Buenos Aires, Rescate, 1984; *Aproximación a la Estética de Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1988; *Lucas y sombras en la fenomenología de Hegel*, Buenos Aires, Rescate, 1995. También realizó numerosas traducciones de Hegel, Feuerbach, Kojève, Luckács, entre otros.

¹²³ El Frente Revolucionario Indoamericanista Popular (FRIP) se organizó alrededor del grupo "Dimensión" y fue un antecedente de lo que luego se dio en llamar "Partido revolucionario de los trabajadores" (PRT).

¹²⁴ Astrada, Carlos, *Tierra y figura*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.

la tierra que hiciera en otro momento volver al mismo San Martín a liberar a su pueblo, es el que sigue latente y exhorta a las nuevas generaciones a la emancipación de América Latina. También ese año aparece *Ensayos filosóficos*¹²⁵, compilación de varios artículos de Astrada de diversas épocas de su vida. En este período reimprime varias obras, entre ellas, *La revolución existencialista* bajo el título: *Existencialismo y crisis de la filosofía*¹²⁶. Pero la reedición de *El Mito Gaucho*¹²⁷ en 1964 fue la más significativa, pues Astrada le agregó una gruesa introducción en donde intentaba saldar las deudas del '48, como así también rectifica su posición respecto del peronismo. En referencia a esto habla, sin hacer mención explícita de Perón de un “pseudojefe con aparatosidad de revolucionario que ante la primera amenaza huyó al extranjero”¹²⁸.

En el año 1967 verá la luz su revista propia bajo el título de *Kairós* la cual contó con la invalorable colaboración de su hijo Rainer y de Alfredo Llanos. En su título lleva contenido su propósito: oportunidad, ocasión, imperativo de la hora. Esta publicación tuvo escasas contribuciones externas, pues a lo largo de su periplo Astrada se iría quedando cada vez más solo. No obstante, la revista muestra una variada participación en los debates filosóficos del momento provenientes del pequeño pero prolífero círculo que estaba a su alrededor¹²⁹. Ese mismo año publica *Fenomenología y praxis*¹³⁰ en donde continúa ahondando en las relaciones entre el movimiento fenomenológico y el materialismo histórico.

Su próximo libro *La génesis de la dialéctica- En la mutación de la imagen de los presocráticos*¹³¹, fue editado por la editorial Juárez¹³². Otro libro que sale

¹²⁵ Astrada, Carlos, *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963.

¹²⁶ Astrada, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 1963.

¹²⁷ Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964.

¹²⁸ Más allá de esta rectificación de Astrada, el film de Pino Solanas, antes mencionado, aunque aparece unos años más tarde, basará su argumentación en la primera edición.

¹²⁹ Nos referimos a Alfredo Llanos y a Rainer Horacio Astrada.

¹³⁰ Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo XX, 1967.

¹³¹ Astrada, Carlos, *La génesis de la dialéctica (en la mutación de la imagen de los presocráticos)*, Buenos Aires, Juárez, 1968.

¹³² Guillermo Nolasco Juárez se encargó de editar varios libros entre los años 68 y 70 por una cuestión meramente militante. No se trataba de un negocio sino de un objetivo claro de divulgación de las ideas de un grupo de intelectuales que habían quedado apartados de casi todos los círculos existentes. Es así que Astrada, junto a Alfredo Llanos dirigirá la colección *Paideuma* de la editorial Juárez bajo la cual se editaron catorce títulos, entre ellos: Aristóteles, *De ánima*, Buenos Aires, 1969; Schelling F. G. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, 1969; Descartes, René,

en 1969 bajo esa colección es *Dialéctica e historia*¹³³, el cual aparece junto con un importante número de artículos, siendo Astrada un hombre ya de 75 años. Su labor incansable será constante hasta sus últimos días. Su último libro *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*¹³⁴ es una recopilación de toda su labor respecto al filósofo de la Selva Negra.

El 23 de diciembre de 1970, a los setenta y seis años de edad, Carlos Astrada fallece, no sin dejar el legado de continuar su prolífera obra. La posibilidad de unir vida y obra, compromiso intelectual y político, posibilita pensar que es dable, como filósofos, intentar transformar el mundo que se habita. Afirmando la identidad, sin abandonar jamás las pretensiones de universalidad de los principios, Astrada muestra que el hombre argentino posee auspiciosas oportunidades de desarrollar un pensamiento propio, enfocado en una sociedad que intente brindar las condiciones necesarias para que cada ser humano que habita este suelo pueda desarrollar sus efectivas posibilidades.

El 17 de julio de 1973 el entonces interventor de la Universidad de Buenos Aires, Rodolfo Puiggrós, designa al profesor Carlos Astrada Emérito de la Patria Post-Mortem.

Reglas para la dirección del entendimiento, Buenos Aires, 1970; Kant, Immanuel, *La disertación de 1770*, Buenos Aires, 1969; Krueger, Félix, *Estructura y totalidad psíquica*, Buenos Aires, 1970.

¹³³ Astrada, Carlos, *Dialéctica e historia*, Buenos Aires, Juárez, 1969.

¹³⁴ Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

Capítulo II: Sus primeras preocupaciones en torno al sentido de la vida.

1. La vida, la muerte y el sentido

1.1. La angustia de Obermann

El joven Astrada comienza sus especulaciones filosóficas con una fuerte inclinación a tratar aquellos temas que tienen que ver con el sentido de la vida. La muerte se le presenta abruptamente con el suicidio de Pascale, su joven compañero de vigiliias filosóficas, dejándole el legado de buscar una razón para seguir viviendo. De este modo, continúa su derrotero de inquietudes existenciales sumergiéndose en las lecturas de Kierkegaard, Nietzsche, Simmel y Scheler.

Es sorprendente el desarrollo de cuestiones tan elocuentes en sus primeros textos, que luego serán tematizadas a lo largo de toda su obra. Conceptos tales como “vida”, “muerte”, “sentido”, “tiempo” y “ser” aparecen en sus escritos casi como si el filósofo supiera que se trata de una síntesis de su posterior desarrollo intelectual. “La noluntad de Obermann”¹³⁵ se titula un primer texto del año 1918, en donde el joven filósofo, haciendo referencia a la obra de Senancour¹³⁶, expresa la tragedia que implica en el hombre la conciencia de la finitud. “Noluntad” quiere decir, en este texto, ausencia de voluntad, la cual es provocada por el descubrimiento del sin sentido de la vida. Anticipándose a la

¹³⁵ Astrada, Carlos, “La noluntad de Obermann”, ed cit.

¹³⁶ Senancour, Etienne, *Obermann*, Madrid, ed. cit. Pieza clave del romanticismo, publicada en París, en 1804, que expresa al protagonista como un Yo dividido entre el entusiasmo y el tedio, la contemplación extática de la belleza y la melancolía depresiva. Obermann afirma en sus cartas que el momento en que se conoció a si mismo advirtió la fugacidad de la vida. Sin embargo, aunque finito, afirma que el único camino que puede seguir es el del engrandecimiento de su existencia. Aunque también advierte que la vida no es una hilación secuenciada, sino que es un conjunto de saltos y vaivenes. Pero la idea de la muerte inminente le resulta insoportable. Necesita que la vida tenga un sentido. “Cuando presiento ese espacio desencantado por el que van a arrastrarse los restos de mi juventud y de mi vida; cuando mi pensamiento intenta seguir de antemano la pendiente uniforme por donde todo corre y se pierde, ¿qué encontrar cuyo término pueda yo esperar, y quién podría ocultarme el abismo en que todo esto va a acabar?” (Op. Cit., p. 15). Ante esta certeza, Obermann se pregunta para qué seguir existiendo, experimentando un tedio inconsolable. Con lo cual concluye en que el hecho de que el instinto haga que el hombre siga vivo, no hace valiosa a la vida en sí misma. Pero por otro lado la finitud también convierte en vanas las penas del hombre. Sin embargo, con el correr de sus cartas el sentido va a apareciendo en sus pensamientos, aun afrontando la finitud. “El amor debe gobernar la tierra que la ambición fatiga. El amor es ese fuego sereno y fecundo, ese calor de los cielos que anima y renueva, que hace nacer y florecer, que produce los colores, la gracia, la esperanza y la vida. La ambición es el juego estéril que arde bajo el hielo, que consume sin animar nada, que destruye sordamente, y estalla abriendo abismos, y deja un siglo de desolación sobre la comarca sorprendida por esta luz de una hora” (Op. Cit., p. 179) Por ello invita al hombre, aunque sea perecedero, a morir resistiendo la falta de sentido.

exégesis que hará de *Las consideraciones intempestivas* de Nietzsche¹³⁷ Astrada afirma que la única manera de salir de este hastío es valorando el instante.

...el momento presente no es para el hombre más que un punto de resistencia sobre el cual gravitan la tristeza de todo su pasado y la nostalgia de lo desconocido, que es la inversión de esa tristeza hacia el porvenir¹³⁸

Obermann siente la desazón de descubrir que es un ser finito, y su angustia no tiene consuelo. El amor y la belleza se le presentan como lo único rescatable en el mundo. Esta extrema soledad es, para Astrada, el momento más filosófico de la vida. Justamente allí Obermann descubre que él mismo es el que puede otorgar sentido o no a su existencia, sin refugiarse en ninguna ilusión, ya que la lucidez que alcanzaron sus especulaciones no se lo permite. Por lo tanto tiene que enfrentar esa realidad. Si busca la verdad debe seguir adelante, aun a costa de su propia tranquilidad vital. Ante la impotencia de lo humano frente a lo desconocido, Obermann intenta oponer toda la humanidad en su plenitud. Vivir intensamente cada instante como si fuera el último: he aquí la única alternativa que queda, aún cuando incluso el dolor se sienta con más profundidad.

Para el hombre que tiene que filosofar para vivir, la vida es más grave, más contradictoria, quizá más bella, quizá también más dolorosa¹³⁹

Sin embargo, la mayoría de los hombres sigue otro rumbo: la fe en otra vida supraterrrenal. Esa salida, para Astrada, lleva al hombre a alejarse del camino de la filosofía, buscando consuelos en un mundo que no es el humano. La filosofía implica el riesgo de no encontrar respuestas a las preguntas fundamentales del hombre. Los grandes cuestionamientos constituyen las

¹³⁷ Es de destacar que en la obra de Senancour se advierten un gran número de temas que luego serán centrales en la filosofía de Nietzsche y Heidegger, tales como el sentido de la vida, la angustia, la muerte, entre otros y que, como ya se dijo serán centrales en el pensamiento de Astrada.

¹³⁸ Astrada Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 23.

¹³⁹ Op. Cit., p. 52. Esta idea también se encuentra desarrollada en la filosofía de Nietzsche, a la que Astrada adscribirá seguidamente. Véase Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1994.

flechas de sentido que conducen la búsqueda filosófica, la cual, por su misma naturaleza, no puede llegar a un puerto fijo.

La trascendencia es un problema intrínseco al hombre, pero si éste quiere tomar las riendas de su vida, deberá buscarla en el mundo en el que habita. Por ello la preocupación central que destaca Astrada en *Obermann* es la finitud de la vida. “Desde el momento en que descubre racionalmente su mortalidad se adentra en su espíritu el terror de la nada”¹⁴⁰ A partir de la conciencia de la finitud se pierde la ilusión de la eternidad, pero se gana la vida como proyecto. La finitud es condición indispensable para la definición de un camino a seguir, ya que éste se abre paso en cada elección entre posibilidades que el hombre realiza a lo largo de su vida. Si el hombre fuera eterno, no tendría que elegir, pues podría probar con todas las posibilidades y ser, de ese modo, de todas las formas que quisiera. Pero la inminencia del final le exige que tome decisiones, completando, de ese modo, la integridad de la persona.

“...él renunció a ser algo porque quería serlo todo; su vida honda y dolorosa, siempre fluctuante, que jamás cristalizó en el simplismo de la resolución fácil, representa el intento más arriesgado por realizar al hombre en su integralidad”¹⁴¹

Aquí se presenta la influencia del concepto de “hombre integral” de Max Scheler, el que luego será tematizado por Heidegger desde el existenciarismo *ser para la muerte*¹⁴². El hombre sólo puede concebirse íntegramente si se orienta hacia el fin. La conciencia del tiempo aparece acompañada de la comprensión del ser: “Sentir el tiempo es identificarse con el lento desgranarse del ser”¹⁴³. La hermenéutica heideggeriana encauzará años más tarde desde la analítica ontológica el descubrimiento de Obermann de que “...vivir es ir muriendo”¹⁴⁴. La completitud del hombre incluye la muerte, pues esta constituye el sello de la integridad, el fin del proyecto que somos en cada caso y que, por eso mismo, es de cada uno.

¹⁴⁰ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 24.

¹⁴¹ Op. Cit., p. 31.

¹⁴² “Puesto que el adelantarse hasta la posibilidad insuperable abre también las posibilidades que le están antepuestas, en él se encuentra la posibilidad de una anticipación existencial del Dasein *entero*, es decir, la posibilidad de existir como *poder-estar-entero*. (cursivas no son mías) Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, ed. cit., pp. 283-284)

¹⁴³ Op. Cit., p. 42.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Astrada prosigue interpretando a Obermann desde sus lecturas schelerianas. Desde este lugar señala que, ante esta desazón, es el amor el único acicate con el poder de convertir la vida en algo que valga la pena. “En ese sentimiento hace residir el ideal más alto de la vida moral, y su exaltación es la exaltación del hombre en lo que tiene de más noble, heroico y bello”¹⁴⁵

Quiere decir esto que ya en el joven filósofo se halla en germen, contemporáneamente con otros pensadores del mundo, una de las principales corrientes filosóficas que se desarrollarían posteriormente. En este marco afirma su biógrafo Guillermo David:

...la filosofía aun carece de este concepto, y es esta carencia lo que anuncia el futuro derivar astradiano hacia su acogimiento, que se concretará una década más tarde bajo el impulso de la filosofía existencial.¹⁴⁶

1.2. La recepción de Simmel.

En el año 1923 Astrada traduce “El conflicto en la cultura moderna”¹⁴⁷ de Georg Simmel afirmando en su introducción que, este pensamiento representa a la mejor significación de la filosofía en cuanto tal. Simmel pone a la vida en el centro de la cuestión filosófica. “el concepto de la vida se empeña por alcanzar su posición central, en la que realidad y valores... tienen su punto de partida y de coincidencia”¹⁴⁸. Este pensador, claramente influenciado por el pensamiento nietzscheano, afirma que la capacidad del hombre de instaurar valores nuevos es lo que incrementa lo vital. “...la vida misma que, según su esencia, es por sí misma gradación, incremento, desarrollo hacia la plenitud y el poder”¹⁴⁹ También en consonancia con Nietzsche, Simmel se refiere en este texto a la importancia que adquiere el artista, considerándolo como aquel que está más cerca de la vida. “En todo gran artista y en toda gran obra de arte hay algo más profundo, más amplio, algo que mana de fuentes más ocultas”¹⁵⁰. Y la prueba de este

¹⁴⁵ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 32.

¹⁴⁶ David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit. p. 21.

¹⁴⁷ Simmel, Georg, *El conflicto de la cultura moderna*, ed. cit.

¹⁴⁸ Op. cit. p. 15.

¹⁴⁹ Op. cit., p. 16.

¹⁵⁰ Op. cit., p. 21.

misterio es que la razón no puede explicar la originalidad. Eso, que hace a cada hombre único e irrepetible. Mientras la ciencia moderna provee leyes generales, es decir, sólo regularidades, el arte es aquello que puede expresar esta univocidad. Las formas objetivadas son rígidas, pero el arte subvierte permanentemente a éstas para crear siempre algo nuevo. La novedad y la iniciativa son los motores del devenir de la vida que implica un cambio permanente.

...todos aquellos fenómenos problemáticos... nos hacen conscientes cuan demasiado contradictorio es el presente para que nos detengamos en él, en qué medida apunta, sin duda, a una transformación más fundamental que la que sólo se refiriese al cambio de una forma existente por una nueva que aspira surgir.¹⁵¹

Las obras de arte permiten que los autores se trasciendan a sí mismos. Esa trascendencia se da en que una obra puede ser infinitamente interpretada por la humanidad más allá de la vida finita del autor. Con lo que, una vez que el contenido espiritual de una obra se torna objetivo, es decir, se convierte en un bien de la comunidad, la misma traspasa al autor y toma derroteros quizá por éste insospechados. Así es que la vida fluye y se desliza más allá de la finitud de los hombres, dejando huellas infinitas. En la originalidad de cada hombre se expresa la humanidad entera.

La originalidad es por así decirlo, solo la ratio cognoscendi que nos asegura que la vida existe puramente en sí misma y que no ha aceptado en su corriente formas objetivadas y rígidas que le son externas.¹⁵²

2. El descubrimiento de la filosofía de la existencia desde la impronta de Max Scheler.

El hijo de Astrada, Rainer Horacio, afirma que su padre, “al presenciar la filosofía de la existencia, se encuentra con el cauce para las preocupaciones que lo habían acuciado hasta ese momento”¹⁵³. A los treinta y dos años de

¹⁵¹ Op. cit., p. 37.

¹⁵² Op. cit., p. 24.

¹⁵³ Astrada, Rainer, entrevista de Guillermo David, 1995.

edad, Astrada se encuentra en Alemania estudiando con Martin Heidegger. La huella que dejara el maestro en nuestro filósofo será imborrable. Heidegger explica *Ser y Tiempo* a sus alumnos entre los cuales se encontraban junto con nuestro pensador, Herbert Marcuse, Hans Georg Gadamer, Karl Löwith, Wilhem Zsilazi, entre otros. La primera alusión de Astrada a Heidegger se encuentra en el artículo “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”¹⁵⁴ en donde nuestro filósofo disiente con quien pronto será su maestro. Aquí Astrada se refiere a la objeción que realiza Scheler respecto a la idea de “hombre”¹⁵⁵ subyacente en *Sein und Zeit*. Scheler critica el concepto de *Sorge*, aduciendo que la principal forma de “ser en el mundo” es el *Eros* y no la angustia existencial¹⁵⁶.

Astrada adscribe a esa crítica, quizá porque aun no ha tenido una correcta interpretación de la amplia acepción del término heideggeriano de “*cuidado*”¹⁵⁷ que es la estructura existencial del *Dasein* en el mundo, es decir aquello que atraviesa todos sus modos de ser. Así se refiere a este concepto en su temprano escrito: “la consecuencia de tal teoría es la concepción del hombre como ser ansioso, temeroso*”¹⁵⁸. Por ello nuestro pensador señala como indispensable dilucidar la respuesta a la pregunta por el hombre para poder abordar el resto de cuestiones que atañen a la especulación filosófica con un nuevo sentido. De este modo adscribe al conocido texto de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* publicado en el año 1928.

¹⁵⁴ Astrada, Carlos, “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año XV, N° 9 y 10, 1928.

¹⁵⁵ Véase Muñoz Pérez, Enrique, “Una relación olvidada: Heidegger y Scheler” en *Revista de Filosofía*, Vol. 65, Santiago de Chile, 2009.

¹⁵⁶ En el artículo antes citado, Muñoz Pérez traduce una cita del texto de Scheler “*Späte Schriften*” de 1976 de esta manera:

El hombre es el ser que “se ocupa” de sí mismo y que desde la angustia se abre a “sí mismo” y a la muerte, como si no se ocupara de sí mismo, sino del “útil” (bienes, mercancías, trabajo, -cuidado). ¡Esta es la tesis de Heidegger! Pero no es así: ¡Ciertamente el hombre se ocupa de sí mismo, pero sólo en solidaridad con las cosas y su fundamento! El primer giro hacia lo *inmanente mundano* es efectivamente *Eros*, no el rechazo, la angustia, la huida de sí (Scheler 1976, p. 294)

¹⁵⁷ “El cuidado es siempre, bien sea tan sólo privativamente, ocupación y solicitud. En el querer, un ente ya comprendido, es decir, proyectado en su posibilidad, es tomado como un ente del que hay que ocuparse o, correlativamente, al que hay que llevar a su ser por medio de la solicitud. *Por eso*, al querer le pertenece siempre algo querido, que ya se ha determinado desde un por-mor-de” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 216). En la página 65 de la presente tesis se amplía la explicación de este concepto.

¹⁵⁸ Astrada, Carlos, “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”, ed. cit., p. 14. (En nota al pie aclara *Hemos de interpretar aquí el vocablo *Sorge* como “cuidado”, en el sentido de inquietud, de temor impreciso, de recelo innominado.)

Hay, pues, que volver a los hechos esenciales, es decir, a una consideración del hombre construido sobre los grados esenciales del ser.¹⁵⁹

Astrada comparte con Max Scheler la crítica a Heidegger, por cuanto afirma que el hombre no es meramente un “ser en el mundo” sino que posee espíritu, el cual es el fundamento del sentido del mundo.

Lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*; un principio que, como tal... solo puede ser el fundamento supremo de las cosas¹⁶⁰

Para Scheler el amor, el arrepentimiento y la bondad –y no sólo la angustia- constituyen los aspectos que hacen a la comprensión del mundo. Estos ámbitos emocionales se reúnen en el concepto de *espíritu*, cuya manifestación se da en la constitución de la *persona*¹⁶¹. A la esencia de la persona se accede, según Scheler, por medio de una especie de intuición especial que cada hombre posee y que a la vez lo hace único e irrepetible. Este conocimiento del hombre mismo no sólo le permite verse de una manera más profunda sino que le abre un nuevo ámbito en el que cada cosa es valorada como lo que es.

El hombre, por ser espiritual, es libre frente a lo orgánico. De ese modo puede abrirse al mundo y contemplarlo. Esto, a su vez, le otorga una capacidad de resistencia, tanto de las cosas tales como están como hasta de sí mismo pudiendo, así, modificar el curso de los acontecimientos si esa es su voluntad. Afirma Scheler que el hombre “sólo por esto puede también modelar *libremente* su vida”¹⁶². Por medio de su espíritu, puede convertirse en objeto de su propio conocimiento. “...el hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo”.¹⁶³

El espíritu es la estructura central que reúne el sentido de todo. En la historia de la humanidad se encuentran permanentemente intentos de

¹⁵⁹ Op. cit., p. 5. Es importante destacar que, dado que Astrada escribe este artículo en Alemania, y que permaneció en ese país hasta el año 1931, tiene que haber enviado sus investigaciones para ser publicadas en Argentina.

¹⁶⁰ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 140.

¹⁶¹ Scheler, Max, *Formalismus und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Band 2, A. Francke Verlag, Bern-München, 1954, p. 129.

¹⁶² Scheler, Marx, *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit. p. 145.

¹⁶³ Op. Cit., p. 152.

fundamentar la existencia en un más allá de la vida humana. Pero, afirma Scheler, asistimos a una época en donde “*el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en Él.*”¹⁶⁴ El hombre, al poder trascender los objetos, es el que tiene la punta del iceberg¹⁶⁵, ya que la tendencia del hombre hacia algo superior, que sería lo que le daría su fundamento, no está fuera, sino dentro del hombre mismo. Si hay una inclinación hacia lo divino, ésta es para Scheler hacia su propia autodivinización. “El sumo ideal del hombre es el “todo hombre””¹⁶⁶.

Todo el saber ancestral que proviene de la historia de las religiones no es para Scheler desechable, sino que tiene que ser capitalizado en pos de un acrecentamiento del hombre actual. Para ello Scheler propone aunar todos los esfuerzos realizados y construir una cultura universal con el aporte de todas las culturas del mundo. Astrada suscribe a este pedido de “igualación” de Scheler a fin de configurar una nueva imagen del hombre universal.

Igualación al menos en casi todos los distintivos específicos (físicos, psíquicos, espirituales) que caracterizan los diferentes grupos en que puede dividirse la humanidad. Y, al mismo tiempo una vigorosa *exaltación* de las diferencias individuales y relativamente individuales (verbigracia, nacionales)¹⁶⁷

Esta igualación tiene que ser “ante todo, del hombre apolíneo y del hombre dionisíaco”¹⁶⁸ porque es producto de esa escisión, por lo que el hombre se halla perdido y necesita reencontrarse. Scheler marca la necesidad de unir todas las fuerzas del hombre que se manifestaron a lo largo y a lo ancho del mundo entero. Así expresa que debe haber una unión del “héroe occidental” y “el sabio oriental”¹⁶⁹. El hombre occidental puso tanto énfasis en la razón que se alejó de la naturaleza, de la cual tiene gran parte en su propia constitución. Por ello Scheler exhorta a recuperar la solidaridad del hombre respecto a todos

¹⁶⁴ Op. cit., p. 206. Mayúscula “El” *sic*.

¹⁶⁵ Se advierte aquí la presencia de las ideas de Georg Simmel, a quien Max Scheler cita en sus trabajos de esta época, pero no explícitamente en este texto.

¹⁶⁶ Astrada, Carlos “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”, ed. cit. p. 25.

¹⁶⁷ Scheler, Max, *El porvenir del hombre*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942, p. 28.

¹⁶⁸ Astrada, Carlos, “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica” ed. cit., p. 27.

¹⁶⁹ Scheler, Max, *El porvenir del hombre*, ed, cit.

los seres del mundo,¹⁷⁰ ya que éste es un mero habitante del mismo y no su señor. Así, rescata de Nietzsche el mérito de haber denunciado que el elemento dionisiaco del hombre había sido vituperado en pos de lo apolíneo, lo cual lo convierte en el fundador de un nuevo *ethos*. Su filosofía implica un “restablecimiento de la dignidad del hombre considerado como un ser unido a la naturaleza.”¹⁷¹

Estas ideas podrán dar lugar a la creación de una nueva cultura en donde, haya “unidad del saber útil y del saber de la cultura, bajo el saber metafísico de salvación”¹⁷². De modo que la realización total del ser humano no es un punto de partida, sino el punto de llegada del hombre mismo. Scheler afirma que “la metafísica no es una sociedad de seguros para los hombres débiles y necesitados de apoyo”¹⁷³, sino todo lo contrario, implica asumir que no hay un sentido fuera del hombre mismo y que, por lo tanto éste tiene que hacerse cargo de esta tarea. Se anuncia para el futuro una nueva imagen del hombre: el hombre integral, que pueda sintetizar todos los esfuerzos hasta ahora hechos en pos de su perfectibilidad.

Astrada considera a Scheler un verdadero humanista. Pero, a diferencia de los humanismos anteriores, el de Scheler intenta salirse del subjetivismo y configurar una síntesis de todos los puntos de vista referidos a lo humano. Así, para Astrada, se trata de un *humanismo trascendente*, en el sentido de que el hombre sale hacia el plano metafísico de divinización al encuentro de sí mismo.

...el hombre, en la fervorosa búsqueda de sí mismo, es lanzado hacia una trayectoria esencialmente infinita, en pos del logro de la más grande de las posibilidades que cabe concebir¹⁷⁴

Poco tiempo pasará en su estadía en Alemania para que sus lecturas comiencen a virar desde la crítica scheleriana hacia la impronta de *Ser y Tiempo*. Astrada comienza a ver la concepción de la objetividad de los valores como un detrimento del rol del ser humano en la vida. La materialidad de los

¹⁷⁰ Esta noción podría relacionarse con la idea heideggeriana de “habitar” el mundo en vez de dominarlo. Véase Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, España, 1994.

¹⁷¹ Astrada, Carlos, “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”, ed. cit., p. 32.

¹⁷² Scheler, Max, *El porvenir del hombre*, ed. cit., p. 44.

¹⁷³ Op. cit., p. 31.

¹⁷⁴ Op. cit., p. 34.

valores lleva a antinomias irresolubles para el hombre finito que decide entre opuestos.

...juego que se torna estéril y tedioso, precisamente porque le falta el suelo nutricio y candente de la contradicción viva, de la polémica interior que es dualidad y drama existencial, sino del hombre escindido y angustiado ante toda encrucijada...¹⁷⁵

A esto se suma otra contradicción que ve Astrada, respecto a la supuesta inmutabilidad de los valores, ya que, a su criterio, estos van cambiando en el decurso de la historia, y precisamente estos cambios se deben a modificaciones en las condiciones de la existencia humana, a diferentes formas de ser en el mundo que incrementan o disminuyen el sentido de los mismos. El sentido de la vida no es algo objetivo o que se toma de algo objetivable sino que no es otro que el hombre mismo el que otorga sentido a todo. Todo lo que cobra sentido emana de la trascendencia del hombre por el hombre mismo.

Sentido, aquí, es lo que torna inteligible nuestra vida, es el carácter existencial en que se mantiene y se articula la comprensión de nosotros mismos, de nuestro ser y hacer¹⁷⁶

A partir de la existencia humana, todo lo demás cobra el sentido que remite al hombre. Y justamente por este descubrimiento –al que Astrada juzga que lo ha propugnado la filosofía de Martin Heidegger¹⁷⁷– es que no se justifica perder esfuerzos buscando el sentido en cualquier objetividad. Se ha dado un tránsito de la vida a la existencia, posibilitando una filosofía de la vida con bases ontológicas bien definidas.

Astrada advierte que para Scheler el hombre es un mero medio del valor. Por ello nuestro pensador reclama una axiología del hombre que pueda “elucidar el papel que representan los valores en la afirmación y estructuración del sentido de la vida humana”¹⁷⁸ Este giro es posible por la vía de la filosofía de la existencia, puesto que “sentido de la vida” tiene la connotación del carácter existencial de la comprensión del hombre mismo.

¹⁷⁵ Astrada Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 124.

¹⁷⁶ Op. cit., p. 127.

¹⁷⁷ Más adelante, Astrada reconocerá que Heidegger también cayó en un irracionalismo al plantear al hombre como un mero pastor del Ser.

¹⁷⁸ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 127.

No obstante, Astrada rescata el hecho de que Scheler haya incorporado al apriorismo kantiano la dimensión emocional, rompiendo con la moderna unidad entre apriorismo y razón. El hombre no solamente razona sobre sus actos sino que hay otros móviles que tienen que ver con su esencia. Así, tanto como un pensar puro, Scheler postula que hay un amar puro, un odiar puro, etc. Y da un paso más: el amor fundamenta más las acciones que la lógica. Esto no implica caer en un irracionalismo, pues Astrada aclara que el concepto scheleriano de amor nada tiene de místico, sino que es más bien fenomenológico. El amor es lo que hace que el hombre se interese por el mundo, por él mismo y este interés es la flecha de sentido que guía sus pasos. También por la fuerza del amor es que los objetos se le abren al hombre para mostrarse en el conocimiento. En lugar de ser la representación lo que da valor, es el valor lo que lleva a la representación.

En este mismo período Astrada escribe, desde Alemania, un texto titulado “Heidegger a la cátedra de Troeltsch”¹⁷⁹ en donde se refiere a la propuesta que recibe el filósofo para reemplazar a Ernst Troeltsch en Berlín. En ese artículo, afirma que las más acaloradas discusiones filosóficas en Alemania versan sobre la temática de *Ser y Tiempo*. Heidegger, a consideración de Astrada, se erige como el genio de la época, fundando una “metafísica existencial”¹⁸⁰. La pregunta por la Metafísica incluye ella misma al ente que pregunta, es decir, al hombre. “...toda interrogación metafísica sólo puede ser formulada de modo que el que interroga quede incluido él mismo en el problema”¹⁸¹. La metafísica pertenece a la naturaleza del hombre, pues es propio de éste el preguntarse e indagar qué hay más allá de lo que se ve. No es una disciplina más, sino que es precisamente el acontecimiento más primario de la existencia misma.¹⁸²

¹⁷⁹ Al pie de este artículo, publicado en la revista *Síntesis* en el año 1938, figura una nota de la dirección de la revista que dice lo siguiente: “Carlos Astrada... es uno de los espíritus jóvenes de nuestro país que más holgadamente puede ostentar el título de un intelectual de verdad. Comisionado por la Universidad de Córdoba para estudiar en Alemania las nuevas corrientes filosóficas ha asistido a las cátedras de los más grandes filósofos contemporáneos y ha escuchado la voz de los grandes pensadores” Es de destacar que en el consejo directivo de la revista se encontraban Jorge Luis Borges y Emilio Ravignani, entre otros.

¹⁸⁰ Astrada, Carlos, “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” ed. cit.

¹⁸¹ Op. Cit., p. 101.

¹⁸² Por todas estas reflexiones, Astrada se atreve a juzgar en este artículo, de poco conveniente la idea de que un filósofo que se adentra en las reflexiones más profundas, como Martin Heidegger, vaya a una ciudad como Berlín. De este modo se anticipa a lo que luego dirá el mismo Heidegger, ante el segundo ofrecimiento que le hicieran de ir a esa ciudad, por medio del célebre texto *¿Por qué permanecemos en la provincia?* en 1933 en *Revista Eco*, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo de 1963.

Mientras que la ciencia sólo interroga por el ente, la metafísica, yendo más allá de éste, termina anclando en la nada. Pero esta nada no es un vacío sino todo lo contrario, es la pregunta fundamental de la existencia misma. De la nada devendrá la angustia, la que es el estado más originario del *Dasein*, el que le permite la apertura a la comprensión del Ser.

Porque la existencia habita en la nada está más allá del ente;
y este poder estar fuera del ente es la *trascendencia* de la
existencia¹⁸³

3. La influencia nietzscheana

3.1. La creatividad del mundo.

Como ya se dijo, Nietzsche aparece en Astrada muy tempranamente en sus especulaciones sobre el sentido de la vida. Este sentido irá tomando en su recorrido el formato de un “juego”, figura con la que nuestro pensador, siguiendo a Heidegger, expone el carácter de la existencia. La vida es un juego en el que cada hombre tiene la capacidad de crear sus reglas. El ejercicio de esta potencia es la clave para la liberación del hombre de la opresión de la cultura. En *Así habló Zaratustra*¹⁸⁴ Nietzsche había señalado que el hombre debía pasar por tres figuras para liberarse: la del camello, la del león y la del niño. La primera representa el peso de la historia, llevada en las jorobas. Aquí aún el hombre se halla condicionado por la moral cristiana que le impone una vida llena de culpas y castigos, donde rige la razón en detrimento del cuerpo. La figura del león representa la lucha por despojarse de ese peso, destruyendo todos los valores que atentan contra la vida. Y la tercera figura, la del niño, simboliza al hombre que tiene la capacidad de crear un mundo nuevo, e incluso todos los mundos que se le pudieran ocurrir.

El “niño” es el creador por antonomasia, del cual el adulto, tiene mucho que aprender. Astrada señala, junto con Nietzsche, el error que cometen los

¹⁸³Op. Cit., p. 102.

¹⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires: Alianza, 1995.

adultos cuando piensan que tanto el juego como el cuento pertenecen sólo a la niñez. Por el contrario, cada vida humana es un juego que, quiérase o no, se ha tenido que jugar. “Yo he visto un niño jugar. Observándolo he recibido la más alta lección metafísica, e incluso de estética”¹⁸⁵

Si cada cosa cobra sentido por medio del trato con el hombre, partiendo del juego del niño, es posible observar de qué modo el hombre va encontrando nuevos caminos hasta llegar a jugarse entero en la comprensión del ser. Pero esta reflexión es propia del filosofar mismo, ya que para el sentido común no hay una continuidad, sino una brusca interrupción entre la vida del niño y la del adulto “...la inteligencia vulgar es el antagonista, el contradictor del filosofar como trascender”¹⁸⁶.

Astrada toma de Nietzsche la concepción de que la verdad es un fenómeno estético. No hay una verdad concreta, captable por medio de la ciencia, con conceptos rígidos que la formulen. Sino que lo que las cosas son para cada uno tiene que ver con una construcción humana. La relación del hombre con las cosas es estética en el sentido de que el significado que adquieren surge de la creatividad de aquel que las nombra. De modo tal que es posible que el hombre despliegue todo su carácter creativo para inventar un mundo en el que las cosas podrían funcionar de otra manera, con reglas diferentes, que surjan de las necesidades de los hombres y no que se conviertan en reglas arbitrarias que, a juicio de Nietzsche, los alejan de la vida.

El hombre, para ser plenamente hombre –es decir el niño eterno postulado por Nietzsche-, tiene que invertir los términos de la realidad infantil: sentir el trabajo como su juego, y la verdad como el dramático cuento.¹⁸⁷

La vida ha quedado sujeta a la mecánica, que no es otra cosa que creación humana. Con lo cual se produjo una inversión: en lugar de estar las cosas creadas al servicio del hombre, el hombre está preso de las disposiciones científicas y tecnológicas. La existencia renuncia a su libertad en nombre de la ciencia, invirtiendo absolutamente su valor.

¹⁸⁵ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 23.

¹⁸⁶ Op. cit., p. 24.

¹⁸⁷ Op. cit., p. 20.

Nietzsche exalta al hombre creador, por encima del trabajador. La obra creada por el hombre, la que en principio ha sido pensada y diseñada y que luego es plasmada en el mundo es la inserción del hombre en el ciclo vital. El hombre, así, contribuye a la creación del mundo. Y no sólo eso: al tener el hombre la capacidad de bosquejar la obra antes de plasmarla en la realidad, contribuye así a la dirección de sentido del mundo. De este modo, hay en Nietzsche, para Astrada, un *ethos* del trabajo, ya que esta forma de praxis es totalmente opuesta al trabajo mecanizado del sistema capitalista.

En su libro *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*¹⁸⁸, Astrada afirma que al hombre creativo nietzscheano se le opone el hombre mercantilista y utilitario que no repara en el proceso del trabajo sino en la utilidad del mismo. Así se produce una total des-realización del trabajador que ataca lo más humano que hay en él: su capacidad de diseñar los objetos que conformarán su mundo. A las obras creadas se le oponen los instrumentos, que ya no son fines en sí mismos sino simples medios para otra cosa. Esa otra cosa es el dinero que todo lo mediatiza. El hombre se convierte en un instrumento más del engranaje mecánico. Otro tanto ocurre con la naturaleza, pues ésta es subsumida a los designios de la explotación tecnológica, perdiendo así su más íntima conexión con el espíritu del hombre. El hombre, afirma Astrada, tiene cada vez más fe en las cosas que en sí mismo. Desde aquí comienza a considerar que la crítica nietzscheana a la sociedad moderna, constituye una contribución a la crítica del mundo capitalista.¹⁸⁹

Al aprender de la técnica el empleo de la fuerza mecánica, pierde la fe en el ejercicio de las propias energías, las que definen su esencia íntimamente creadora¹⁹⁰

Lo mecánico es todo lo contrario a la espontaneidad creadora, la que hace al hombre único e irrepetible. La automaticidad capitalista lleva al hombre a formar parte de la producción sin tener ninguna participación con el pensamiento. Así los esclavos de hoy no necesitan cadenas de hierro, pues su espíritu ha sido colonizado por la maquinaria fabril. Por ello es que Astrada afirma que se pagó

¹⁸⁸ Astrada, Carlos, *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, ed. cit.

¹⁸⁹ Más adelante, en su obra *La revolución existencialista*, dirá que la crítica nietzscheana al mundo capitalista contribuye a la comprensión del concepto de *alienación* de Marx.

¹⁹⁰ Astrada, Carlos, *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, ed. cit., p. 125.

el mayor de los precios por la tecnología: la creatividad humana, interrumpiendo el camino de cada hombre hacia el desarrollo pleno de todas sus virtualidades.

3.2. Nietzsche precursor de la filosofía de la existencia.

Astrada llama a Nietzsche “el genial psicólogo”¹⁹¹ por el hecho de haber restablecido el aspecto dionisiaco del hombre. La culpa, el castigo y el miedo, principales disciplinadores sociales, hicieron al hombre huidizo de su propia esencia. Para que el hombre pueda sentirse pleno, es necesario que retorne a sí mismo. Astrada plantea la necesidad de releer bajo una impronta vitalista y desde una recepción latinoamericana ceñida en la afirmación del mito y de la tierra, a este pensador que, a su criterio, ha tenido el mérito de mantener el alerta frente a cualquier intento de dogmatización del saber. Nietzsche ha promovido la fidelidad del hombre hacia sí mismo, resistiendo las mareas masificadoras que emergen del mundo moderno.

El centro del pensamiento nietzscheano, afirma Astrada, es la vida. Y su máximo objetivo es liberarla de los moldes de la cultura moderna. Con Nietzsche la “vida” toma un valor absolutamente diferente. Ya no se trata de lo más banal que hay en el hombre sino de todo lo contrario: es lo más digno de ser exaltado. La vida es un proceso, que se acrecienta permanentemente en la historia de la humanidad, siendo ésta su más sublime manifestación. Pero la vida no acaba en el hombre, ella misma es un juego metafísico que le es dable jugar a cada individuo en su corto tiempo. La vida es un fin en sí mismo y nunca puede ser medio para otra cosa. No obstante, su mayor exaltación, para Nietzsche, se da en la individualidad. Su misterio se manifiesta en que cada ser que vive es único e irrepetible y aporta, con su fuerza al incremento incesante de ésta. En este marco Zaratustra proclama: “Hermano mío: cuando posees una virtud y esa virtud es tuya, no la compartes con nadie”¹⁹² Astrada sitúa a Nietzsche como precursor de la filosofía de la existencia, por resaltar a la “existencia singular e irreiterable”¹⁹³.

¹⁹¹ Op. cit., p. 141.

¹⁹² Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 52

¹⁹³ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 106.

Nietzsche marca la tendencia del hombre a no darse cuenta de su importancia, maravillándose de lo grandioso, de lo sublime, como si fuera ajeno a él. La raíz de esta confusión fue exacerbada por las religiones que postularon un dios creador de absolutamente todo lo que está alrededor del hombre y una vida eterna en la que se halla el verdadero sentido. “Este dios que yo he creado era obra de manos humanas y locura humana, como lo son todos los dioses.”¹⁹⁴ Los cultos se erigieron en detrimento total de la vida, poniendo como lugar central el momento de la muerte. Pero, nos dice Nietzsche, a la muerte hay que considerarla como parte de la vida, ya que ser conscientes de la finitud permite asumir los riesgos de las elecciones. El mayor riesgo lo corre el filósofo, quien soporta la desprotección de los grandes fundamentos. Por ello Nietzsche afirma que se filosofa con la sangre¹⁹⁵. No obstante, esa desprotección, cuando el hombre recobre el verdadero sentido, será transformada en alegría, en el entusiasmo de vivir el instante eterno que contribuye al acrecentamiento de la vida. El autor de *Así habló Zaratustra* incita a que el hombre recobre su señorío del mundo, afirmando el sentido de la tierra, en lugar del cielo. Así, a criterio de Astrada, se convierte en el primer filósofo que rompe radicalmente con el platonismo en la historia de la filosofía, dando lugar a un cambio revolucionario en el pensamiento. Este cambio devendrá, para Astrada, en la filosofía de la existencia.

La posición actual se propone destacar la situación fáctica de la existencia humana, despojada de toda ilusión trascendental, de toda enajenación y extrañamiento de sedicentes esferas objetivas¹⁹⁶

El cambio que reclama Nietzsche será llevado a cabo, por la guía de aquellos hombres que superen la mediocridad a la que fue sometida la humanidad por medio de la cultura moderna, creando, en nombre de la “razón universal” un orden más rígido y más deshumanizado que el anterior. De este modo, podrán realizar un salto a un mundo con valores totalmente diferentes a los que imperan en la actualidad. Estos hombres, para Nietzsche, lejos de ser

¹⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., p. 47.

¹⁹⁵ *Ibíd.*

¹⁹⁶ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 114.

sujetos meramente racionales deberán contar con un alto grado de pasión. De ahí su admiración –en un primer momento – por Wagner.

La fuerza poética, modeladora de Wagner se afirma y triunfa porque no imagina ideas abstractas, sino fenómenos visibles y sensibles, es decir, piensa de una manera mítica, como el pueblo ha pensado siempre.¹⁹⁷

Estos mitos que piensan los pueblos no son historias cerradas, sino abiertas a incorporar todos los padecimientos y goces en el devenir histórico de cada habitante de ese suelo. El grado de verdad de estas reconstrucciones jamás puede ser alcanzado por el historiador. Porque el mito expresa las contradicciones y las tragedias de los grandes hombres que han dado su vida en pos del destino de su pueblo, sin tener quizá razones fundadas para hacerlo, o presos del azar y la casualidad. En esa línea Nietzsche anuncia un renacimiento de la tragedia, ya que, según él, con la culminación de la modernidad, el hombre se halla frente al colapso de sus principales tesis. Todas las promesas de la razón fueron incumplidas, pues el hombre sigue teniendo los mismos problemas. Ante esto Nietzsche reclama la revalorización del mito y de la tierra, los cuales habían sido denigrados por el proyecto moderno. Reclama, para ello, la necesidad de ver a la ciencia con el ojo del artista. Astrada sintetiza magistralmente la consigna de esta etapa nietzscheana con este párrafo:

Nada de refugiarse en el habitáculo inerte de una religión, de una metafísica, de una moral, sino entregarse con sacrificio, con pasión, a la actividad reclamada por una cultura que, en trance de alumbramiento, necesita instaurar nuevos valores, inferir posibilidades nuevas y, finalmente, contemplar y afirmar al hombre, de cuerpo entero, bajo una claridad ortal¹⁹⁸

La teoría del eterno retorno, propugnada por Nietzsche¹⁹⁹, no implica una vuelta hacia lo mismo, sino que siempre hay espacio para la novedad. De este modo esta controvertida figura es representada por Astrada como un espiral

¹⁹⁷ Op. Cit. p. 47.

¹⁹⁸ Op. Cit., p. 102.

¹⁹⁹ El eterno retorno de lo mismo no significa, para Nietzsche, la repetición de las cosas individuales sino como planteo en contra del espíritu de pesadez del tiempo lineal. El tiempo es eterno porque su lugar es el instante, en donde confluyen pasado y futuro. Pero esto no implica repetición de lo mismo, sino que cada instante es único y a la vez eterno. En él se encuentra todo el sentido de la existencia. Querer que ese instante esté siendo es querer a la vida misma.

que se acrecienta constantemente pasando por los mismos lugares en donde se ha estado, pero llevando el aprendizaje de haberlo vivido. La voluntad de poder así entendida es voluntad de acrecentamiento de la vida. Es elevación, ampliación de todas las particularidades hacia la plenitud total, voluntad de ser, de acrecentarse y de crecer.

Capítulo III

La impronta heideggeriana

1. Del materialismo dialéctico a la ontología existencial

1.1. Hegel y Heidegger.

Astrada ha vuelto a la Argentina. Ya no es el mismo, el encuentro con Martin Heidegger lo puso en un lugar en el mundo del que no saldrá jamás. Para los argentinos pronto se convertirá en el principal receptor de la obra de Heidegger, quien ya parece posicionarse como el pensador más influyente del Siglo XX. Por otra parte, el mismo maestro nunca olvidará a su discípulo argentino, su alumno gaucho, que años más tarde dará conferencias en Europa luciendo el poncho de la pampa²⁰⁰. En algunos sectores intelectuales esta cercanía a Heidegger por parte de Astrada significará su acusación de nazi²⁰¹. Lo cierto es que nuestro filósofo ya en esta época comienza a engranar el pensamiento de sus principales influencias filosóficas para brindar a la intelectualidad argentina y al mundo su propio proyecto filosófico político.

Recién llegado de Alemania, Astrada publica "Hegel y el presente"²⁰², al conmemorarse el centenario de la muerte del filósofo alemán. Allí se propone confrontar la filosofía de Hegel con la de Heidegger, resaltando aquello que tiene de vigente la dialéctica hegeliana²⁰³ a la hora de considerar la realidad social. Así lo anuncia en la introducción a este trabajo:

En este ensayo tratamos de escorzar a Hegel en la intención originaria de su problemática, y, para completar y potenciar este esfuerzo comprensivo, enfocararlo y valorarlo desde el punto de vista del presente. Nada más indicado, entonces, que discutir los postulados centrales del idealismo absoluto en confrontación con su contraposición, hoy tan rigurosamente centrada en la metafísica

²⁰⁰ En la ya mencionada carta del entonces embajador de Italia al Ministro de Relaciones exteriores y culto se lee "... me complazco en destacar muy especialmente ante el Señor Ministro las prendas patrióticas y auténticamente revolucionarias que han distinguido al Dr. Astrada durante su visita a este país interpretando su misión con un encomiable espíritu nacional y con el sentido útil y exacto de "Propaganda cultural" argentina"

²⁰¹ Véase David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit, p. 139. (Alba Elsa, "La ideología nazi del profesor Astrada" en *Orientación*, 15/10/1942; Flaumbaum I y Rodríguez H "Heidegger, filósofo oficial nazi y su alumno Carlos Astrada" en *Orientación*, Buenos Aires, 16/04/42

²⁰² Astrada, Carlos, *Hegel y el presente. Idealismo absoluto y finitud existencial*, ed. cit.

²⁰³ La introducción que hace Astrada de este texto contiene una aclaración que dice que no son muchos en nuestro país los que podrán entender las cuestiones tratadas en ese artículo. Esta aseveración acarreará las críticas de Alejandro Korn y de Aníbal Ponce. Véase Ponce, Aníbal, "Carlos Astrada. Hegel y el presente", *Obras Completas*, Tomo IV, p. 323.

existencial de Martin Heidegger, una de las mentes de más rango en la filosofía contemporánea.²⁰⁴

El filósofo argentino señala que el pensamiento de Hegel constituye la culminación de la modernidad. Como buen “hijo de su época”²⁰⁵ Hegel anuncia que la razón rige al mundo, es decir, el mundo es el mundo del sujeto racional. Sin sujeto no hay mundo. Pero tanto el hombre como el mundo no son una esencia fija, sino que su realidad está en el devenir. El hombre es en el desenvolvimiento de la historia, la cual tiene posibilidades infinitas. Es por ello que el devenir es el desenvolvimiento de un sistema absoluto. No hay un desdoblamiento del mundo, sino que todas las posibilidades se hayan en este mundo subjetivo, que a la vez es el fundamento de la verdad objetiva. Con lo cual se da un “salto de la finitud a la infinitud”²⁰⁶ ya que se rompe con la dualidad del mundo, poniendo al sujeto dentro de un sistema en donde el único mundo que existe es el subjetual. “Lo absoluto unificante es la razón, cuya más intrínseca tendencia consiste en la superación (*Aufhebung*), de las oposiciones (yo y naturaleza, libertad y ley, etc.).”²⁰⁷ Astrada destaca a este respecto las tres significaciones de la palabra *Aufhebung* en tanto “suprimir” “retener” y “conservar”. Sólo de este modo es posible afirmar la identidad en la no identidad, lo que Hegel llama la “antinomia de lo absoluto” que requiere, para ser concebida, un pensar infinito, un pensar que sólo un sujeto racional puede llevar a cabo, puesto que esta antinomia no es otra cosa que manifestación de la razón. Verdad y realidad son conceptos idénticos, pues lo real es manifestación del espíritu absoluto, aquello que el sujeto construye como concepto. El hombre, dice Hegel, tiene la tarea de traer esta manifestación, accediendo con su finitud a lo absoluto, en el recorrido que realiza la conciencia en la *Phänomenologie des Geistes*. Así la metafísica occidental alcanza con Hegel, su máxima consumación.

Pero la Fenomenología sólo muestra el recorrido del Espíritu Absoluto, el conocimiento de éste será tarea de la Lógica, en tanto ciencia de la razón absoluta. La lógica hegeliana parte del “puro ser”, que es lo más indeterminado y vacío de contenido. A tal punto que ser es idéntico a la nada misma. Ambos se

²⁰⁴ Op. cit., p. 3

²⁰⁵ Op. cit., p. 4.

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ Op. cit., p. 6.

resolverán en un concepto superior que contenga la identidad y la no identidad, que es el de devenir (*werden*). Lo absoluto es captado, para Hegel, por el sujeto racional que, por tener la capacidad de saber de su finitud puede ponerse fuera de ésta. De ese modo el sujeto realiza un tránsito de la finitud a la infinitud.

Pero este “ponerse” no implica, para Astrada, que el sujeto pueda ser en la infinitud. A esta consideración opone la postura heideggeriana de que precisamente, como “a la idea del ser pertenece la comprensión de la nada, todo ser es sólo accesible en la finitud”²⁰⁸. Y esto es así porque Hegel, en lugar de enfocarse en la existencia, conserva el concepto antiguo del ser como permanente presencia. Pero con Heidegger, al ser la nada parte de la comprensión del ser, la finitud del hombre pasa a ser lo más originario. El hombre no necesita recogerse en lo absoluto, sino todo lo contrario: en la conciencia de su finitud encuentra la comprensión del mundo. Al preguntarse por el ser, el hombre está implicado en esa pregunta. Porque la pregunta por el ser brota precisamente en la temporalidad existencial teniendo como único horizonte la finitud humana.

1.2. Heidegger y Marx

En el año 1932 se publican por primera vez los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Karl Marx. Este hecho provoca un intenso debate entre los intelectuales marxistas. No son pocos los que se atreven a plantear la desafiante idea de que, dado que en estos escritos se halla un análisis del hombre en tanto ser social y su relación con el medio en el estado de alienación, esta consideración puede ser complementada con otras posturas filosóficas que, aunque teniendo orígenes totalmente diferentes, contienen críticas al sistema capitalista en tanto negador de la esencia humana. Uno de esos posibles complementos es el que puede hallarse entre la filosofía marxista y la ontología heideggeriana.²⁰⁹ Astrada se coloca dentro de este grupo y es en este mismo año que escribe su artículo “Heidegger y Marx”²¹⁰.

²⁰⁸ Op. cit., p. 17.

²⁰⁹ Véase Romero Cuevas, José Manuel, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928), *Sobre filosofía concreta* (1929), Madrid, Plaza

Habiendo recibido las lecciones de *Ser y Tiempo*, nuestro pensador, encuentra en la analítica existencial del *Dasein* elementos que aportan a la comprensión de la alienación del hombre en el mundo capitalista que había señalado Marx. El concepto de *praxis* comienza a ser puesto en cuestión en relación a estos dos pensadores. Las ideas que están plasmadas en este artículo podrían constituir una síntesis de lo que luego será todo el desarrollo de su proyecto filosófico político. Se trata pues, de una verdadera anticipación (*Vorgriff*) en el sentido heideggeriano que será desarrollada en adelante. Un año después es invitado por la Sociedad Kantiana a pronunciar la conferencia titulada “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”²¹¹. La misma comienza advirtiendo el riesgo que implica la empresa de cruzar a estos dos pensadores que en principio pertenecen a distintos planos del saber. Uno podría decirse al ontológico y otro al económico.

Pero tal extrañeza desaparece si pensamos que Marx no llegó al terreno candente de las luchas sociales sin antes haber sabido vigiliadas especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico²¹²

Astrada hace hincapié en la nueva interpretación de Marx, producto de la reciente publicación de los Manuscritos, en donde busca reencaminar al hombre en lo más humano que hay en él. La alienación del mundo capitalista ha decantado en una creciente deshumanización del mismo. El hombre se siente extraño en un mundo en donde el producto de su trabajo no le pertenece, no ha sido fruto de su creación. El sistema amenaza además, permanentemente al trabajador de dejarlo fuera de él o someterlo a condiciones infrahumanas si la masa de trabajadores es mayor a la oferta laboral. También señala Marx una alienación del hombre respecto a su actividad laboral, de la que, lejos de sentirse en plenitud, huye en cuanto puede. La capacidad creativa del hombre es socavada también por los sistemas de producción en serie que hacen de la

Valdéz, 2010; Löwith, Karl., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 2006, Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1960, entre otros.

²¹⁰ Astrada, Carlos, “Heidegger y Marx” ed. cit.

²¹¹ Esta conferencia fue suspendida por contener el nombre de Marx en el título. Horas después sería pronunciada en el Colegio Libre de Estudios Superiores por intercesión de Aníbal Ponce, quien en esa época profesaba un gran aprecio por Carlos Astrada.

²¹² Astrada, Carlos, “Heidegger y Marx”, ed. cit. p. 1054.

actividad laboral una monotonía repetitiva que se vuelve insoportable. Como corolario de esta descripción, Marx señala que el hombre está alienado respecto a su condición humana, puesto que es llevado a competir con las máquinas, así como con el resto de los hombres por la fuente de trabajo para su subsistencia. De este modo todos los resortes de la vida humana están enajenados por las condiciones materiales del capitalismo.

Astrada considera, bajo estos conceptos que el hombre se halla totalmente perdido en la vorágine del mundo actual y si quiere reencontrarse con si mismo tendrá que retornar a su hogar. Esta idea es conectada con el concepto de “*das Man*” de *Ser y Tiempo*. Allí Heidegger al analizar la cotidianeidad del *Dasein*²¹³ explica que la mayor parte del tiempo éste se encuentra obrando y pensando como lo hace todo el mundo. A este “todo el mundo” Heidegger lo denomina con el concepto de *Das Man* que ha sido traducido como “el Uno” o “el se”²¹⁴. En esta cotidianeidad que Heidegger describe, el hombre no toma decisiones por sí mismo sino que es pensado por los otros. Por tanto se encuentra extrañado y necesita recuperarse.²¹⁵

Indagar en qué coinciden las posiciones de Heidegger y Marx...
es poner nuestra reflexión en el camino que lleva hacia allí
donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el
hombre y la historicidad de su drama existencial²¹⁶

El concepto de historicidad es también otro tema de cruce entre los dos filósofos. Marx había planteado que la historia era el carácter esencial en el hombre y Heidegger la define como una de las formas de ser que caracterizan la existencia. Para Heidegger el *Dasein* “es” en cuanto ya está en el mundo. La situación mundana de cada *Dasein* refiere al contexto del mismo, a su historia como elemento principal en su devenir, como un retornar constante enfocado hacia el futuro. Cada *Dasein* es un proyecto arrojado que va hacia adelante sin

²¹³ Con este término Heidegger se refiere a cada uno de los hombres en cada caso.

²¹⁴ “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 151)

²¹⁵ “...el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son determinados otros. Por el contrario, cualquiera puede reemplazarlos” (Ibíd.)

²¹⁶ Astrada, Carlos, “Heidegger y Marx”, ed. cit., p. 1054

saber por qué comenzó a estar en este mundo. Pero asimismo no puede evitar entrar en el devenir, y por ello historizarse. Todo hombre inevitablemente tiene un pasado y se proyecta hacia el futuro en una unidad extática que tiene como síntesis su propia mismidad. Así, pasado, presente y futuro están siendo en el mismo momento de la unidad del *Dasein* existente.

Otro de los modos de ser el en mundo que Heidegger señala respecto al *Dasein* es el *co-estar* (*Mit-sein*), el cual significa que el *Dasein* nunca está solo sino que se relaciona con otros, en la *coexistencia*. Y aquí podemos ver que hay otro momento de encuentro con Marx en el concepto de hombre como ser social.

La alienación del hombre y, en general, todas las relaciones en las que el hombre se encuentra consigo mismo, solo se realizan y se expresan a través de la relación en la que el hombre se encuentra con otro hombre.²¹⁷

Astrada señala que en *Ser y Tiempo* Heidegger había partido del hombre concreto a fin de analizar la *praxis* cotidiana, en la cual el hombre construye significado, es decir le da sentido a las cosas que lo rodean, crea el mundo. Y Marx no dice otra cosa en los Manuscritos, cuando se refiere a la forma en que el hombre se relaciona con el producto de su trabajo, en el sentido de que se objetiva, “contemplándose en un mundo creado por él”²¹⁸. “El hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar”²¹⁹. En este punto ambos filósofos coinciden en que es la práctica del hombre la que hace la teoría, es decir, es con el trato con las cosas que ellas adquieren su auténtico significado. Entender el modo de ser del hombre con los otros entes y con los otros hombres permite comprender el dominio de la historia.

La existencia, el ente que es el hombre, no es temporal porque está en la historia, sino que, a la inversa, está en la historia, es decir sólo existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser²²⁰

²¹⁷ Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1969, p. 114-115.

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ ASTRADA, C., “Heidegger y Marx”, ed. cit.; 1055.

²²⁰ *Op. cit.* p. 1056.

Respecto al concepto de *temporalidad*, dice Astrada que “la actitud de la existencia cotidiana tiene un carácter práctico-teleológico”²²¹ Es decir que siempre el hombre se encamina hacia un fin determinado y que ese fin lo va construyendo él mismo en tanto es un proyecto, participando de su propia historia, en relación con las historias de los otros.

No se trata, para el hombre, de una interpretación teórica del mundo creado, sino de modificarlo, de recrearlo para apropiárselo conforme a una finalidad²²²

Ya había dicho Hegel que el mundo es el mundo del hombre, pues éste es el que crea mundo dándole sentido a las cosas en referencia a sus necesidades prácticas, a sus imaginarios y a sus necesidades espirituales también. Sin embargo, el hombre se siente extrañado en el mundo. “Este mundo es la resistencia que se ofrece al hombre como resistencia a su impulso de artesano”²²³. El hombre no lo puede todo y por ello permanece siempre modificando ese mundo que se le presenta resistente. En la lucha por la supervivencia aparece la realidad del mundo exterior con toda su fuerza. En esta línea Marx arremeterá contra el idealismo hegeliano afirmando la necesidad de enfocarse en el hombre concreto y real, en lugar de centrarse en el plano de la conciencia. El hambre²²⁴ es para Marx una necesidad que existe en la realidad concreta y es expresión también de la esencialidad del hombre.

Mientras Heidegger exhorta a que el hombre entre en su propia situación, Marx reclama la necesidad de una acción radical del hombre dada su situación actual, que cambie totalmente la dirección de su historia.

La acción radical, postulada por Marx como necesaria resultante de la situación histórica peculiar de la existencia, deviene, en virtud del impulso transformador que a ésta anima, acción revolucionaria de clase.²²⁵

Esta acción radical tiene que partir del hombre mismo, pues en ese sentido es en el que Marx exhortaba a la radicalidad del cambio a producir,

²²¹ Ibíd.

²²² Ibíd.

²²³ Ibíd.

²²⁴ Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 198.

²²⁵ ASTRADA, C., “Heidegger y Marx”. ed. cit.; 1058.

puesto que “la raíz para el hombre es el hombre mismo”²²⁶ y esto quiere decir que además de los cambios de las condiciones existenciales es fundamental una modificación dentro del hombre. Heidegger también propone un cambio en el punto de vista preontológico, si bien Astrada advierte en ese momento que luego de dilucidados los puntos de arranque los filósofos en cuestión irán por derroteros diferentes –aunque siempre continúe encontrando relaciones entre ambos pensadores.

Sólo en este punto de partida de su filosofar coincide Heidegger con Marx, es decir, en la manera de comprender y determinar la esfera pragmática cotidiana de la existencia. Esta existencia, en ambos pensadores, se relaciona con las cosas, no teóricamente, sino de modo práctico teleológico.²²⁷

Estas ideas también estarán presentes en aquéllos filósofos con los que Astrada compartió las enseñanzas de Heidegger. Así es pertinente citar el texto de Herbert Marcuse de 1928, *Contribuciones a una Fenomenología del materialismo histórico*²²⁸, en donde el autor afirma que la historicidad del *Dasein* debe ser puesta en cuestión bajo la interpretación dialéctica, ya que es la manera más adecuada para comprender la historia. Al ser la historia la categoría fundamental del *Dasein*, resulta necesaria una nueva realidad en donde pueda desarrollarse el ser humano en su completitud. Con lo cual, afirma Marcuse, la “acción radical” de la que habla Marx es precisamente una actitud existencial.²²⁹

Marcuse, al igual que Astrada, plantea la necesidad de llenar ese vacío de compromiso que deja Heidegger en su proyecto. Pues, al hablar de una experiencia intransferible del *Dasein*, deja a un lado uno de los existenciales fundamentales de la historia, el de la coexistencia. Y de este modo, la consignación del *Dasein* con su mundo parece quedar aislada de la situación

²²⁶ Marx, Karl., *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho*, ed. cit.

²²⁷ Astrada, Carlos., “Heidegger y Marx”. ed. cit.; 1060.

²²⁸ Romero Cuevas, José Manuel, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, ed. cit.

²²⁹ Con el descubrimiento de la historia en tanto que categoría fundamental del *Dasein* humano, Marx formula el concepto de *existencia histórica*, con el cual caracteriza al mismo tiempo a la existencia «propia» [*eigentliche*], «con sentido», «verdadera», frente a todas las desviaciones fácticas. (Op. cit., p.88). El intento de Heidegger de remitir, precisamente en este lugar, la resolución decisiva al *Dasein* solitario, en lugar de abrirla a la resolución de la acción, debe ser contradicho. (Op. cit., p. 103) Sólo una unión de ambos métodos, una fenomenología dialéctica, que es un método de la continua y más extrema concreción, es capaz de hacer justicia a la historicidad del *Dasein* humano (Op. cit., p. 111)

histórica en la que se encuentra. Pero si el *Dasein* es, a la vez histórico, es posible que se resuelva en relación con la sociedad en la que vive. Heidegger había dicho que la resolución (*Entschlossenheit*) precursora implica una reiteración de la historia en la que deviene una revocación del pasado²³⁰. En este sentido, la teoría marxista de la revolución puede ser incluida en este análisis²³¹.

Por otra parte, Karl Löwith complementa a la llamada “filosofía de la existencia” con el marxismo. Varios son los textos²³² en donde aparecen cruces y contrapuntos de sus principales exponentes. Löwith afirma que la influencia de Heidegger en sus contemporáneos ha sido insoslayable.²³³ Este pensador desarrolla el concepto de “existencia” en Heidegger, para luego ponerlo en relación con las principales críticas al idealismo hegeliano, tales como la de Kierkegaard y la de Marx, alegando que estos filósofos son los “existencialistas más importantes”²³⁴. Ambos, a su juicio, estaban absolutamente comprometidos con la existencia del hombre concreto, con sus conductas éticas y políticas y con sus condiciones de vida. Löwith plantea que existe una correspondencia dialéctica entre ser y existencia humana. Por ello en su intento de comprender al ser, Heidegger ha tenido que comenzar por analizar al *Dasein*, en su más básica cotidianidad²³⁵.

²³⁰ “La repetición responde (*erwidert*) más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida. Pero, la respuesta a la posibilidad, en el acto resolutorio, es, al mismo tiempo, *en su condición de instantánea*, una *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando como pasado.” (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 401)

²³¹ Miguel Vedda, en su Introducción a la edición de los *Manuscritos Económico- Filosóficos de 1844* cita a Marcuse al respecto: “Aquí había, en cierto sentido, un nuevo Marx, que era auténticamente concreto y que, a la vez, iba más allá del anquilosado marxismo teórico y práctico de los partidos políticos. Desde ese momento el problema Heidegger versus Marx dejó de ser, para mí, un verdadero problema” (*Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, p. 11) en Marx, Karl, *Manuscritos Económico – Filosóficos de 1844*, ed. cit., p. IX.

²³² “Filosofía de la existencia” de 1932, “La situación espiritual de la época” de 1933 en Löwith, Karl., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2006 y Max Weber y Karl Marx, Introducción de Vernik, Esteban, Barcelona, Gedisa, 2007, entre otros.

²³³ Todos somos existencialistas: algunos conscientes, otros contra su voluntad, y otros sin saberlo, ya que todos estamos atrapados más o menos en el dilema de ser “modernos”, por vivir en una época de disolución de las creencias y certezas pretéritas Löwith, Karl., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* ed. cit., p. 129.

²³⁴ Op. cit., p. 149.

²³⁵ “La contradicción dialéctica entre la analítica existencial del *Dasein* óntico y la topología del ser no óntico es, antes bien, constitutiva, ya que la “correspondencia” de ser y *Dasein* no elimina su diferencia, sino que la incluye” Op. cit., p. 197.

Sin embargo, el mismo Heidegger se afana por aclarar en *Ser y Tiempo* que tanto teoría como praxis son aspectos constitutivos posteriores a la analítica ontológica del Dasein.

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento “práctico” sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una “acción política” o un distraerse recreativo. “Teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado²³⁶.

2. Existencia, juego y finitud

2.1. La filosofía de Martin Heidegger y la recepción de Astrada.

Como ya se dijo más arriba, Astrada se propone problematizar los temas que considera fundamentales en la existencia humana y encuentra en la filosofía de Heidegger el lugar desde donde partir para pensar estas cuestiones. En *Sein und Zeit*, Heidegger plantea la necesidad de volver a preguntar por el sentido del ser en general. La fenomenología es el método a implementar ya que de lo que se trata es de tematizar al ser tal como este se manifiesta²³⁷. Ahora bien, cuando Heidegger comienza a desplegar su investigación observa que el ser tiene la peculiar tendencia a quedar oculto. La verdad del ser es *Aletheia*, desocultación. El ente que interroga por el ser deberá develar esta verdad oculta, irá descubriendo al ser en una determinada situación ontológica. Por tanto el primer paso de este camino es tematizar a este ente que pregunta y entonces esta fenomenología devendrá en hermenéutica, puesto que la comprensión del ser deberá comenzar por una interpretación del ente que

²³⁶ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 215.

²³⁷ Heidegger está influenciado por su maestro Edmund Husserl quien considera a la Fenomenología como el método fundamental que estudia el sentido de las cosas en tanto fenómenos de la conciencia. Luego se separará de esta concepción para desarrollar su método fenomenológico hermenéutico.

pregunta. Este es el *Dasein*, término que Astrada deja sin traducir²³⁸ porque significa el hombre en cada caso, es decir, no el hombre como género humano sino cada hombre que pregunta. Cada uno hace su propia pregunta y su propio recorrido, siendo este camino absolutamente intransferible.

El *Dasein*, además de ser el ente que se caracteriza por el preguntar, *existe*, a diferencia del resto de los entes que solamente *son*. Esto significa que el *Dasein* puede abrirse y contemplarse a sí mismo. Ya se dijo más arriba que el modo de ser del *Dasein* en el mundo Heidegger lo caracteriza con el término *Sorge* (cuidado)²³⁹, el cual implica que el *Dasein* está en el mundo, no en el sentido de los demás entes que están dentro de algo en un sentido espacial, sino que el *Dasein* reside en el mundo, siendo el protagonista de éste. Al *Dasein* le compete el mundo, tiene que habérselas con él.

El mundo es el mundo del *Dasein*. La esencia del existir, no es otra cosa que estar en el mundo (*in-der-Welt-sein*). El concepto de mundo remite al sentido de todos y cada uno de los entes que rodean al *Dasein*. Pero el que otorga el sentido, no es otro que el *Dasein* mismo. Es en el trato del *Dasein* con las cosas, en el que éstas significan algo, pues todo ente remite a él mismo. Astrada interpreta a este respecto que “la *praxis* determina y aclara la teoría, y no a la inversa como pensaba toda la filosofía anterior”²⁴⁰ El mundo de los fenómenos se construye por la actividad del hombre, quien, con sus finalidades, establece una cadena remisional en la que cada ente obtiene su significado. Este consignar a los entes por parte del *Dasein* es el modo de ser que Heidegger denomina con el término “*besorgen*” que significa “ocupación”²⁴¹, Astrada también lo llama “hacer receloso”.

Heidegger analiza la existencia cotidiana del *Dasein* y establece el modo en que éste se relaciona con los otros como él. A este modo de ser lo denomina

²³⁸ Astrada, en el año 1932 deja sin traducir el término que en la primera traducción de *Ser y Tiempo* a cargo de José Gaos en el año 1951 aparece como “ser ahí”. Recién en el año 1997 Rivera lo dejará sin traducir, al igual que Astrada, por considerar el alcance del término alemán.

²³⁹ También en el mismo sentido, Astrada traduce *Sorge* como “cuidado” siendo que Gaos lo hace por “cura”. Rivera en 1997, adoptará “cuidado” alumbrando, a juicio de muchos, la comprensión del lenguaje heideggeriano.

²⁴⁰ Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, ed. cit., p. 68.

²⁴¹ Lo antes dicho sobre la traducción de cuidado vale para este caso, puesto que en la primera traducción de este término está expresado como “curarse de”, la cual llevó a varias confusiones y Rivera lo traduce por “ocupación”.

“*Fürsorge*” término que Astrada traduce por “preocupación solícita”²⁴² o “previsión tutelar”, que significa que el *Dasein* está especialmente consignado con los otros como él. Pero en su cotidianeidad, el *Dasein* casi siempre se maneja en el modo deficiente de estos modos de ser, pues está fundido en el “Uno” (*Das Man*). El Uno, como ya se dijo, es el estado en el que el *Dasein* se encuentra casi siempre, es un ámbito de la existencia en el que los hombres participan de lo que Heidegger denomina existencia “inauténtica” (*unecht*). Allí el *Dasein* no es lo que es, sino que los otros le han robado el ser. No obstante, si se pregunta por el quién de los otros no se encuentra respuesta, los otros es cualquiera, incluso el *Dasein*, al que cualquier otro puede reemplazar. Este arbitrario “todo el mundo” hace que el *Dasein* sea ambiguo, pues se encuentra en una medianía en la que todo está ya decidido. Es el mundo circundante en el que vive todo hombre desde que nace, puesto que lo primero que hace es tratar de comportarse como se comporta todo el mundo y de esta manera se adapta al lugar en donde cae en forma de arrojado²⁴³.

Pero el *Dasein* está constituido por lo que Heidegger llama la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). Estos son los temples anímicos que hacen que el *Dasein* no se conforme con la vida en el Uno sino que, le muestran la posibilidad de elegir otra cosa. Por estar el *Dasein* siempre anímicamente templado, puede acceder desde la comprensión otorgada por el Uno hasta su propia comprensión del ser. Los temples anímicos tienen un lugar crucial, ya que indican al *Dasein* que el estar en el mundo en cuanto tal, produce las más de las veces tedio y aburrimiento y en realidad estas dos sensaciones son una especie de bosquejo (*Entwurf*) de lo que luego será la angustia existencial. Y es que antes de emprender el camino de la comprensión el *Dasein* posee una precomprensión del ser.²⁴⁴ El estar en el mundo en cuanto tal a veces hace que los estados de ánimo se alteren, porque el “tener que ser” implica siempre una decisión del *Dasein* a la cual éste no puede escapar. Pero

²⁴² También aquí la traducción de Rivera se asemeja más a la de Astrada, pues mientras Gaos dice “De estos entes no “se cura” sino que se procura por ellos” (Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951, p. 137) Rivera redacta “De este ente no es posible “ocuparse”, sino que es objeto de *solicitud*.” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p.146)

²⁴³ Dice Heidegger al respecto: “Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, es lo que llamamos la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*]” Op.cit, p. 159.

²⁴⁴ Aquí se encuentra en germen lo que luego se dio en llamar el “círculo hermenéutico”.

también es mediante los templos anímicos que el *Dasein* es llamado a salirse de la cotidianidad mediocre y entrar en su propia situación, ya que esa incomodidad de estar en el mundo lo convoca a despertar a su propio ser (*Aufruf zum eigensten Schuldigsein*).

El que hace el llamado es la existencia humana misma, la que, en su abandono (*Geworfenheit*), se angustia por su *poder ser*; y precisamente es dicha existencia también la que es invocada, es decir, exhortada a su más peculiar poder ser²⁴⁵

La existencia no se conforma con el modo de ser inauténtico del *Dasein*. A esto Heidegger lo denomina la caída (*Verfallen*). Porque el *Dasein*, por tener infinitas posibilidades de ser es poder ser (*Seinkönnen*). De este modo el *Dasein* es llamado a desarrollar sus posibilidades más propias. Pero para que el poder ser sea integral, el cuidado debe darse dentro de la temporalidad primaria. Esta temporalidad no es aquella de la comprensión vulgar, que representa al tiempo como un suceso lineal, sino que la temporalidad existencial es extática. El *Dasein* es pasado, presente y futuro, por lo cual es lo que ha sido y lo que anticipa para sí, según sus posibilidades. Ahora bien, la posibilidad más propia del *Dasein* y a la que no puede eludir es la muerte, con lo que, al anticiparse a ella, el *Dasein* puede comprenderse íntegramente. Pero el *Dasein* cotidiano no es dispuesto a pensar en la muerte, sino que, dentro del Uno, más bien tiene la tendencia a huir de estos temas, dejándose llevar por las formas de ser inauténticas que le ofrece el mundo circundante. Es una decisión existencial ocuparse de estas cuestiones que por otra parte atañen al hombre aunque quiera dejarlas aún lado.

2.2. El juego de la existencia

Si las llamadas “preguntas filosóficas”, son aquéllas que aparecen desde que el hombre empieza a tomar conciencia de su existencia, éstas son, a su vez, las que demarcan el quehacer de la filosofía, delineando el horizonte de sus especulaciones. Este horizonte es señalado, para Astrada, por la línea del

²⁴⁵ Astrada, Carlos, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, ed. cit., p. 89.

“juego existencial” concepto que aprende de su maestro en las lecciones de Introducción a la Filosofía que Heidegger dicta en Friburgo.²⁴⁶ En este juego todos los hombres, por tener el carácter propio del preguntar, están destinados a participar. Como ya se dijo, el hombre es en tanto está en el mundo, comprometido inevitablemente con lo que lo rodea. Este compromiso con los demás entes denota que puede trascenderlos, en el sentido de que, para relacionarse con ellos existencialmente se eleva por encima de los mismos. Así le otorga a cada uno un sentido humano, y desde ahí los nombra, los conceptualiza, los significa. Incluso la existencia humana, para ser sí misma, se eleva por encima de sí, se abre y traspasa su ser, es decir, trasciende. Astrada, recordando a Scheler, afirma a este respecto que “...la trascendencia es la condición de la posibilidad de la identidad de la existencia consigo misma”.²⁴⁷ El mundo es el horizonte de proyección de la trascendencia. Es el conjunto de significados que adquieren los entes en relación con el hombre.

Para esta consideración, la filosofía es un ataque al sentido común, ya que provoca la puesta en cuestión de todo aquello que es aceptado como dado sin más. Si el sentido común busca descansar en regularidades, la filosofía señala lo absurdo, lo raro, lo que no cuaja en esos ordenamientos. Y por ello resulta tan paradójico el planteo de la vida como un juego. Este salto es indispensablemente libre, ya que aquí entra la resaltada por Nietzsche capacidad creativa del hombre para poder proponer otras maneras de jugar. La libertad permite dar forma a los elementos del juego. Forma que contiene un significado propio, un lugar dentro del todo remisional del horizonte que se ha trazado. Pero el juego no implica jugar con las cosas sino que las cosas juegan también. Lo mismo ocurre incluso con el Ser,²⁴⁸ el cual entra en el juego de la existencia humana, siendo el centro de su comprensión.

Astrada señala, junto con Heidegger que la existencia es esencialmente errante. Por ello el hombre se refugia en el juego para trazar un norte. Este

²⁴⁶ Graciela Scheines en su libro *Juguetes y jugadores* apunta distintos aspectos del juego que propone Astrada, entre ellos cabe destacar: “el juego como jugarse” en el sentido de que está la trascendencia en juego, “el juego de las escondidas con el Ser”, ya que el Ser ama ocultarse y “el juego trágico” puesto que el jugador siempre pierde en la muerte. (Véase Scheines, Graciela, *Juguetes y Jugadores*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1981, pp. 60-69.

²⁴⁷ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit, p. 18.

²⁴⁸ Véase Grasset, Jean Paul, “El mundo como el juego de la vida. Heidegger, el concepto de *Spiel* y la trascendencia”, Universidad de Chile, Facultad de Artes, 2009.

norte no es otra cosa que la *Weltanschauung* (cosmovisión) que la existencia hace para proyectarse. La existencia es ella misma *Weltanschauung*²⁴⁹, concepción del mundo, ya que ésta es su fenómeno primario. Heidegger la denomina “referencia retrospectiva o anticipativa” (*Rück oder Vorbezogenheit*) que el hombre hace del *ser*, aunque todavía no sepa bien de qué se trata. “Tarea del filosofar es hacer que esta comprensión llegue a ser expresa y temática”²⁵⁰. Esta precomprensión ilumina el camino hacia el *ser*, traza el horizonte en donde la existencia va a jugarse entera, por única vez. La finitud de la existencia humana es el sello de su mismidad, ya que el tener un fin es la condición para trazar un proyecto. Es en este sentido que puede decirse que el hombre, en su juego, también se juega entero, ya que una sola vez tiene la posibilidad de la existencia.

La filosofía es un acontecer en la existencia humana; no es una iluminación divina, sino que la luz la posee el hombre. Heidegger decía que “el *Dasein* está iluminado”²⁵¹: es el ente al que se le revelan las cosas, incluso lo que sea él mismo. El hombre, por el hecho de existir, filosofa sin más. Cada uno tiene esta posibilidad, porque es libre en su existir. Es una oportunidad que puede escoger o desechar. Una posibilidad de conocerse a sí mismo, ya que la filosofía da cuenta más del que filosofa que del objeto que se pretende investigar. Por ello el “*conócete a ti mismo*” adquiere plena vigencia.

La filosofía, al contrario de la ciencia, no da ningún indicio sobre el objeto, sino sobre la convicción y el modo de ser del filosofante.²⁵²

Toda época histórica acompaña el surgimiento de sus ideas. Los hechos que atraviesa cada filósofo, están presentes en su pensamiento, promoviendo claridad para la comprensión, por la luz que el filosofar mismo arroja a esos hechos. De modo tal que el filósofo es el representante de su época, y asume este legado, en tanto pone su existencia frente a un descubrimiento que tiene que ver con su propio destino.

²⁴⁹ Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García Norro, Madrid: Trotta, 2000. Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927.

²⁵⁰ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 26.

²⁵¹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 157.

²⁵² Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 32.

2.3. La conciencia de la finitud

En línea con esto, Astrada sostiene que la filosofía es una misión, la actividad más elevada del hombre, lo que lo hace ser lo que es. “La filosofía... es una actividad, una interrogación que llega hasta la raíz misma del que interroga”²⁵³. Las preguntas filosóficas no son otra cosa que cuestiones acerca del hombre mismo. Por lo que indagar qué es el ser, es conocer quién es aquél que pregunta. El hombre se va conociendo según las posibilidades que se le presentan en el decurso temporal, en aquéllas que escoge y en las que deja atrás.

Constantemente el hombre debe recogerse para nuevas decisiones, para resoluciones que, ineludibles, le impone la peculiar e intransferible tarea de su personal existir.²⁵⁴

Lo único que tiene de certero el hombre es su propia existencia y cuando se da cuenta de esto aparece la angustia como el momento decisivo para la comprensión del ser. Encaminarse hacia la comprensión quiere decir, comprender la conciencia de la finitud. Astrada señala que “más originario que el hombre es la finitud de la existencia”²⁵⁵. La comprensión del ser no es una opción que el hombre puede escoger entre otras, sino que es la más propia de las posibilidades, en tanto fundamento de la finitud de la existencia, pues la ontología es anterior a cualquier rama de la filosofía.

Aceptar la finitud es una dura carga que no todos pueden soportar. Astrada se refiere a este respecto al suicidio de los jóvenes.²⁵⁶ La tarea de la existencia humana no es otra que *ser*. Pero, si el carácter de la existencia es el

²⁵³ Astrada, Carlos, “Filosofía y existencia humana” en *Nosotros*, Segunda época, Año I, Tomo II, Buenos Aires, 1936, p. 405.

²⁵⁴ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 46.

²⁵⁵ Op. Cit., p. 82.

²⁵⁶ Hemos destacado en el capítulo I cómo ha influido en la vida y en la obra de Carlos Astrada el suicidio del joven Héctor Pascale, quien fuera su amigo y compañero de sus primeras reflexiones filosóficas.

abandono, esta “*forzocidad*”²⁵⁷, este *tener que ser*, no es fácil de afrontar. Es necesario que todo esto tenga un sentido. Dice Astrada al respecto

Se trata, antes que nada, de tener fe en la tarea de la existencia humana, en tanto existencia. Y de disponerse a cumplirla²⁵⁸

El suicidio no es más que una desorientación en la decisión que el hombre actual tiene que tomar para entrar en su propia situación. Podría decirse que ocurre en el intersticio de la angustia y la comprensión del ser. El suicidio es “una forma extrema de la tarea impuesta a la existencia”²⁵⁹. De modo que Astrada exhorta a iluminar a los jóvenes, marcarles el rumbo para que encuentren dentro de ellos mismos el secreto del ser. Será necesaria una pedagogía que, en lugar de enfocarse en las ciencias del ente, pueda virar hacia el conocimiento del *ser*. Si el sentimiento *nádico* es lo que lleva a los jóvenes a querer abandonar este mundo, hay que replantear el concepto. Pues la nada no es un vacío, sino todo lo contrario, allí yace aquello que guía al hombre para la verdadera comprensión.

La filosofía supone un riesgo. El que se propone adentrarse en las entrañas del ser no encuentra más que abismo. Pero es un riesgo que el hombre tiene que asumir si decide intervenir en su realidad. El hombre tiene que poder encontrarse solo en su mundo para poder tomar las riendas del mismo.

Al interrogarse por la esencia de las cosas el hombre se pregunta por el *ser*. Pero la mayoría de las veces no lo piensa de este modo y queda preso de los entes, a tal punto que ante la pregunta por el ser, se queda perplejo. Por eso se dice que la filosofía surge del asombro, de la duda, de la interrogación. “La comprensión del ser es el nacimiento de la filosofía de la entraña trémula de la existencia humana”²⁶⁰

La comprensión del ser incide en el conducirse del hombre, respecto a otros entes y a él mismo. Cuando el *Dasein* puede abrirse a esa comprensión se libera del plano óntico, que lo encadenaba y se eleva por encima de todo, produciéndose un radical cambio en su estar en el mundo. Todas las cosas

²⁵⁷ “...tener que ser...”: en alemán, *Zu-sein*. Este término expresa la facticidad del *Dasein*, la forzocidad de *tener que ser*” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 462, nota del traductor)

²⁵⁸ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 112.

²⁵⁹ Op. cit., p. 111.

²⁶⁰ Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, ed. cit., p. 25.

cobran el verdadero significado. “Y aquí, y con esto, comienza nuestra gran aventura existencial”²⁶¹ Porque alumbrado con la luz del ser el hombre ve todo de otra manera. Se ve a sí mismo, puesto que él mismo es la comprensión del ser. No hay una trascendencia metafísica, sino que en su propia finitud yace el límite del ser.

Como ya se observó, Astrada caracteriza a la existencia como una llama²⁶², que se enciende pero también tiene un momento en que se apagará para siempre. Esta llama alumbra al ser y una vez que se consume, nada queda de ella. La comprensión del ser es intransferible, es la que es en cada caso. Por ello no se puede enseñar a filosofar, a lo sumo se puede aprender la historia de la filosofía. Pero esta relación con el ser es absolutamente personal. “El hombre existe solitario, sin mediación alguna, en la pasión de la interrogación filosófica”²⁶³. La vida es trágica, porque la angustia de estar en el mundo se da en absoluta soledad, sin posibilidad de compartirlo con nadie. La existencia es esencialmente incommunicable.

2.4. El fondo del juego

El juego de la vida ancla en la nada, en “la certidumbre de nuestra esencial nulidad”²⁶⁴. El destino existencial más propio es la muerte, la cual es también absolutamente intransferible. El hombre asiste a la muerte de sus seres queridos desde una posición totalmente ajena al hecho en sí. La muerte es la de cada uno, en la medida en que cada *Dasein* es insustituible. La libertad de la existencia consiste en poder jugarse entero en el azar de la vida, pero con la conciencia del fin. El hombre se halla a sí mismo sabiendo que está destinado a perderse por completo. El perder es el riesgo que se asume en todo juego, es la posibilidad más propia del jugador. Es la auténtica posibilidad, porque el riesgo es el elemento de la emoción. Y la emoción a su vez es la esencia del juego. Así lo afirma Astrada: “Si la derrota no fuese el telón de fondo del juego, éste no

²⁶¹ *Íbid.*

²⁶² “...una llama que arde en la noche cósmica sin más pábulo que su propia ignición” (Op. cit., p. 27)

²⁶³ *Íbid.*

²⁶⁴ Op. cit., p. 30.

sería expresión del azar inmanente de la existencia humana”²⁶⁵. El hombre comprende al *ser* cuando comprende que es un ser para la nada. Por ello es “ónticamente valiente”²⁶⁶, ya que en el juego existencial apuesta todo. Al haberse concebido un “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*) el hombre le ha ganado al miedo que pudiera causarle la misma, obteniendo la mayor de las victorias en la historia de la humanidad. “Ella no será un extraño que viene hacia nosotros de fuera para “sorprendernos””²⁶⁷. He aquí el poder más primario del hombre, es el momento en que se erige como creador absoluto de todos los sentidos. Por ello los poetas, al poner en juego su creatividad en cada obra que realizan, son para Astrada, los mejores jugadores. “Heidegger nos dice que la poesía es fundación por la palabra y en la palabra, y que lo que la poesía instituye es lo permanente.”²⁶⁸ Hacer poesía es traer al ser para mostrarlo. Es más, Heidegger llega a decir que la poesía, al calar tan hondo en la existencia humana, es el fundamento sustentador de la historia. Por lo tanto la poesía no es un mero divertimento o un decorado de la historia, sino que tiene raíces existenciales.²⁶⁹

Ahora bien, decidirse a comprender el ser es optar por la autenticidad (*Eigentlichkeit*). Es dar un salto desde el Uno hacia una soledad que a veces puede tornarse insoportable. En efecto, la vida auténtica o propia contiene a la vez a la muerte propia y esta consiste en vivir anticipándose al fin. En esta línea otro poeta alemán que influye decisivamente en su pensamiento es Rainer María Rilke, al que Astrada le dedica varios artículos. Uno de ellos es precisamente “La muerte propia” concepto que describe como un postulado “poético-existencial”. Rilke expresa²⁷⁰, anticipándose a Heidegger, que la muerte es algo absolutamente intransferible.

²⁶⁵ Op. Cit., p. 30-31.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Op. Cit., p. 32.

²⁶⁸ Astrada Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 154.

²⁶⁹ Estos postulados, pertenecientes a Hölderlin, son traídos por Astrada, quien comparte con Heidegger su admiración y valoración del poeta alemán. Luego serán utilizados para interpretar a la persona de José Hernández y su lugar en la constitución de la nacionalidad.

²⁷⁰ “Oh Señor, dad a cada uno su muerte propia -el morir que se desprende de su vida-, en la que él tuvo amor, vocación y pena. —Pues nosotros no somos más que la cáscara y la hoja- Y la gran muerte, la que cada uno lleva en sí -es el fruto, en torno del que todo gira” (Rilke, Rainer, *El libro de las horas*)

Rilke preconiza la muerte propia como maduración y remate de una vida auténtica, y reconoce que tenerla es asunto, es decir, logro que concierne a unos pocos.²⁷¹

Para tener una muerte propia es necesario haber tenido una vida propia, es decir, haber sido auténtico, haberse jugado entero. Implica un esfuerzo, el sacrificio de vivir teniendo a la muerte presente. De otro modo no es posible lograr una integridad auténtica. La unidad de la mismidad se constituye en tanto se orienta hacia el fin. La muerte propia requiere una maduración, una capacidad de comprender que venza este límite infranqueable. Una serena aceptación de que la vida es una y no más y que en esto radica su plenitud. El hombre tiene, según Rilke, la misión de acoger al ser en su finita temporalidad. El lugar de la finitud del hombre es la tierra, la cual da el mensaje de “deviene el que eres”²⁷² a quien la habita. Desoír este mensaje, poniendo todo el énfasis en otra vida supra terrenal, es, para el poeta, descuidar precisamente el lugar en donde se encuentra el secreto del existir.

Es precisamente lo que hizo ese mundo perplejo, empeñado en buscar el sentido de lo humano, de lo esencialmente telúrico, donde no podía hallarlo, so pena de sustraerlo a su destino.²⁷³

Esta mística, sumada a la obra de Martin Heidegger es, a entender de Astrada, lo que genera un clima existencial, en donde una nueva sensibilidad emerge –no solo para el filosofar- sino para todas las formas de expresión humana. Se avecina un nuevo comienzo en donde se tome en cuenta al hombre concreto, con sus angustias y miedos, en su vida terrena, lo que implica una vuelta del hombre hacia sí mismo, dándole la espalda a la objetividad moderna.

Si el hombre llega a tener esta intuición de que su destino es alumbrar un minuto sobre la tierra y desaparecer; y que en intuir plenamente esta realidad, y plegarse a ella, existe la única recompensa y que ésta es muy alta y

²⁷¹ Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. cit., p. 172.

²⁷² Astrada conecta varias veces su telurismo con la frase de Píndaro quien se afana por promover la más alta perfección del hombre durante el esplendor de Grecia. Estos conceptos serán retomados por el autor en su obra *El mito gaucho*, en la cual intenta realizar una filosofía de la argentinidad, invitando a despertar al ser del hombre argentino. En esa misma línea aparecerá esta idea en su interpretación en torno a la figura de San Martín.

²⁷³ Op. Cit., p. 188.

maravillosa, entonces esta vivencia es suficiente para poner en el espíritu de los hombres de esta época un germen de potente misticismo, de un giro hasta hoy insospechado.²⁷⁴

Esto no implica una vida absolutamente desproblematizada, sino todo lo contrario, hay que hacerse cargo del destino humano. Si produce angustia, este sentimiento deberá ser administrado para la comprensión del ser. Quiera el hombre o no, está consignado en un mundo que le pide sentido. De modo tal que tendrá que hacer el esfuerzo de otorgarlo, aunque tenga que enfrentar el sacrificio de vivir hacia la muerte.

3. La técnica moderna

Uno de los desafíos más hondos que tiene el hombre actual es, para Astrada, el avance de la técnica. La humanidad se halla en un momento crucial en el que está en sus manos darle sentido humano a la técnica o, tal como lo había anunciado Heidegger²⁷⁵, que la técnica supere al hombre. Hay, a este respecto, en la obra de Astrada una permanente valoración de lo que él llama “existencia primitiva” frente a la civilización técnica²⁷⁶. Justamente por esos años, Heidegger publica el texto *Por qué permanecemos en la provincia*²⁷⁷ en donde destaca la sabiduría del hombre que vive cercano a la tierra en contraposición de aquel que se ha ilustrado en las grandes instituciones modernas, las cuales se hallan en medio de las ciudades, alejando al hombre de su originaria relación con la naturaleza.

A este respecto, Astrada advierte la existencia de una vuelta del interés del hombre occidental por las culturas primitivas. La razón de esto es, a su criterio, que el hombre de la civilización ha jugado todas las cartas que la razón le proponía y ya no encuentra un sentido en su vida. De ese modo trata de buscar otras formas de vida ya que “...se aburre terriblemente en los viejos y hollados carriles, atestados de los productos de toda su ciencia y su técnica

²⁷⁴ Op. cit., p. 203.

²⁷⁵ Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica en Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

²⁷⁶ Estas consideraciones se verán reflejadas más tarde en *El mito gaucho*.

²⁷⁷ Heidegger, Martin, *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, ed. cit.

todopoderosa.”²⁷⁸ La técnica aparece aquí como una amenaza de empobrecer la vida humana, ya que se vislumbra un proceso de reemplazo de las actividades del hombre por las máquinas. Este fenómeno preocupa a los intelectuales de la época en el sentido de que pueda llegarse a un estado en que los seres humanos entreguen la totalidad de sus actividades a los productos de la técnica –de hecho aparecen máquinas cada vez más sofisticadas como el caso de la robótica. Astrada refiere así a los presagios de Samuel Butler²⁷⁹ quien había anunciado que la civilización técnica llegaría a ser tan parasitaria que iría perdiendo su razón de ser.

La técnica llega a la vida de los hombres no sólo a través de los avances tecnológicos industriales, sino que, los medios de comunicación también progresan a pasos tales que irrumpen en la vida cotidiana de todos los seres humanos ingresando en su cotidianeidad. Uno de esos medios es la radio, a la que Astrada le dedica un capítulo de su ya citado libro *El juego existencial* “Fenomenología de la radio”.

El fenómeno de la radio, es, para nuestro pensador, una irrupción tan influyente en la vida humana que merece ser pensada detenidamente. La radio ha aumentando de forma inconmensurable las posibilidades de la comunicación. Cientos de datos circulan en ella y millones de personas son informadas permanentemente con novedades que son aplastadas inmediatamente por otras. Es por ello que, como sucede siempre que se amplían los canales de la información, también se incrementan las posibilidades de verdad y error. Y con ello aparece el riesgo de que el radioescucha devenga esclavo de una nueva potencia. “Ya hay gente que todo lo sabe por la radio”²⁸⁰, afirma Astrada y aquí aparece la influencia del *Das man* heideggeriano²⁸¹, en donde las cosas son lo que se dice que son y ya ningún hombre piensa por sí mismo sino que se entrega a un arbitrario modo de ser en el mundo. Se hace necesario estar a la altura de las circunstancias, cada vez que una invención nueva llega al alcance

²⁷⁸ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 118.

²⁷⁹ Butler, Samuel, *Erewhon o Allende las montañas*, (1872), Barcelona, Burguera, 1982.

²⁸⁰ Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit., p. 125.

²⁸¹ “La cosa es así porque se la dice. La habladería se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento” Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 191.

de todos, a fin de que siga siendo el hombre el que señoree a la técnica y no al revés.

Astrada traslada esta reflexión hacia la aparición del film, en otro capítulo de su libro que denomina “Fenomenología del film”²⁸². El film, dice, tiene la capacidad de transportar al hombre hacia otros mundos, de crear la ilusión de que se está viviendo otra vida. Constituye una vía de escape de la cotidianidad del hombre ofreciendo la ilusión de que se está en otra parte. El obrero, señala Astrada, “huyendo de la creciente mecanización de los estados vitales, de la limitadora división del trabajo”²⁸³ se refugia en el cine y se pierde en la ilusión de habitar otros mundos.

Pero el film, tiene una misión mucho más elevada que la mera distracción. Observando el fenómeno del film ruso²⁸⁴, Astrada destaca la capacidad de éste de transmitir valores que propendan hacia una sociedad moralmente superior. Sus películas han podido mostrar la posibilidad real de una vida mejor a través de la cooperación colectiva. Sin embargo, en el extremo opuesto, Estados Unidos utilizó esta herramienta masificadora para exponer otro prototipo a seguir: la vida exitosa individual que promete el mundo capitalista.

En ese sentido es que nuestro pensador advierte que el film puede crear mitos, tanto sea el del “hombre nuevo”, como el del hombre modelo del mundo moderno. Más adelante, se verá en qué sentido Astrada considera al mito como un elemento clave para la configuración del mundo humano. Y por otro lado, también puede ser un importante elemento para distraer al hombre y que éste olvide las limitaciones que le impone el sistema imperante. Aquí estaría nuevamente refiriéndose al Uno que plantea Heidegger, porque esta huída de la que habla Astrada no es otra cosa que la *caída* en las distracciones de la media cotidianidad.²⁸⁵

Años más tarde, en el primer peronismo -movimiento del que Astrada formará parte- tanto la radio como el film serán claves en la difusión de sus

²⁸² Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit

²⁸³ Op. Cit., p. 134.

²⁸⁴ A través de la defensa que realiza del film ruso, ratifica el apoyo que había propiciado en el año 1919 a propósito del aniversario de la Reforma Universitaria.

²⁸⁵ “Por lo pronto el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder- ser- sí- mismo propio y ha “caído” en el mundo” Heidegger, Martin, Op. Cit., p. 198.

ideas políticas -recuérdese la publicidad en los cines “sucesos argentinos” y la notable voz de Evita en la radio.

4. La ética existencial

La filosofía heideggeriana también influirá decisivamente en la conformación de una ética, la cual no puede quedar fuera de un proyecto político que está tomando cada vez más forma. Si la vocación filosófica de Astrada es realizar una filosofía integral se hace necesario que la ética forme parte de este todo especulativo. Porque la coexistencia de los hombres, como preocupación solícita, reclama una coexistencia moral. Así, en su libro *La Ética formal y los valores*.²⁸⁶, Astrada se propone interpretar la ética kantiana a la luz de un análisis ontológico existencial referido especialmente al problema de la libertad.

Astrada resalta el sello que Kant le da a la ética como “metafísica de las costumbres”, lo cual implica, según nuestro autor, suponer una ontología del ente que posee conducta, es decir, el hombre. Si bien el planteo de Kant, para Astrada, sigue estando vigente, es necesario actualizarlo, desde una perspectiva existencial.

Ya se dijo que Heidegger había caracterizado a uno de los existenciales del *Dasein* con el concepto de “coexistencia” (*Mitdasein*). Esto quiere decir que el hombre es en tanto está con otros como él. El modo de ser en el mundo referido a la coexistencia es lo que Heidegger denomina “solicitud” (*Fürsorge*) lo que lo diferencia de la “ocupación” (*Besorgen*) que refiere al trato con los otros entes que no son como él. De todos modos, Heidegger afirma que es necesario dejar ser a todos los entes lo que éstos son. Pero para dejar ser a los entes que son como el *Dasein*, es necesario que éstos sean libres. De modo tal que, para que la coexistencia sea *solicitud* tiene que haber un estado moral. De otra manera, los otros *Dasein* son tratados como entes a la mano. Y esto es lo que Kant había señalado en la segunda formulación del imperativo categórico:

²⁸⁶ Astrada, Carlos, *La Ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, ed.cit.

obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio.²⁸⁷

Si la autodeterminación es la condición indispensable para el obrar ético, el contenido de la ley moral no es otro que la libertad. Este contenido no es nada objetivo sino que es la capacidad del hombre de tomar decisiones ante las posibilidades que se le presentan, aquello que, como ya se dijo, Heidegger postula como *poder ser*.

El comprender abre el poder-ser de cada Dasein, de tal manera que, comprendiendo, el Dasein sabe cada vez, de algún modo, qué pasa con él. Pero este “saber” no consiste en haber descubierto un hecho, sino que consiste en estar en una posibilidad existencial²⁸⁸

Mas la esencia de la libertad no radica en la ética, sino que ésta es su aspecto práctico. La libertad, para ser ejercida, requiere de la voluntad, la que, a su vez constituye la causalidad del actuar. Esta causalidad supone movimiento y en el movimiento está incluido el ente. Pero si lo que determina al ente es el ser, estamos nuevamente dentro de la cuestión del ser. Ahora bien, si el ser acontece en el *Dasein*, hay que enfocarse en los fundamentos de la esencia humana. Por lo tanto, la libertad no reposa en el ente, sino que a la inversa, la libertad fundamenta, es esencia básica.

El hombre es sólo un administrador de la libertad; él es el lugar en el cual el ente en su totalidad se revela y se expresa.²⁸⁹

Justamente es por esto que el ente se da en el hombre. La libertad es la que hace posible que el hombre comprenda a las cosas tal cual son. Por medio de ésta el hombre elige ser o no ser. El hombre es el ente por el que pasa todo lo que es, en tanto que es.

²⁸⁷ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.

²⁸⁸ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 353

²⁸⁹ Astrada, Carlos, *La ética formal y los valores*. ed. cit., p. 37-38.

Scheler había realizado su crítica a Kant, postulando la necesidad de indagar en la esencia humana, la cual no consistía para él sólo en la razón. Pero si bien Astrada considera que en la fenomenología scheleriana aparecen otros aspectos a tener en cuenta en la relación del hombre con respecto al mundo que las meras formas lógicas que había planteado Kant, a su juicio, su ética necesita una fundamentación más profunda. Pues Scheler postula un reino material de los valores que justifica la bondad de las preferencias, sin tener un fundamento firme, apelando a la voluntad humana para juzgar la jerarquía de los mismos. “Sólo para el hombre con vocación para la santidad los valores pueden jerarquizarse desde el valor supremo”²⁹⁰. De modo tal que Astrada encuentra aquí una pervivencia de platonismo y esto deviene en una ética heterónoma y por ello peligrosa.

A esta concepción Astrada va a oponer nuevamente la de la filosofía de la existencia, afirmando que cada valor ha adquirido su significado en la medida en que fue experimentado por la existencia del hombre. “El hombre santo fue el modelo de la santidad, y no a la inversa”²⁹¹. De este modo es el ejemplo de un hombre el que es eternizado por los mismos hombres y convertido en un valor. Y ello es posible por la estructura ontológica del cuidado, que hace que el hombre, al estar consignado con el mundo que habita otorgue sentido a las cosas que lo rodean y construya un mundo de significados en relación a su devenir histórico. Por tanto, cuando un hombre realiza un acto según principios dignos de ser respetados por la humanidad entera, esos valores devienen en conceptos con pretensiones de eternidad, pero la génesis de esos valores, son momentos históricos del ente existente.

De este modo, todo sentido radica en la existencia humana. Cada hombre alcanza su plenitud únicamente desde sí mismo. “...la divinidad o humanidad en el hombre adquiere el mundo, concebido y vivido como historia, a fin de realizarse a sí misma”²⁹²

²⁹⁰ Op. Cit., p. 107.

²⁹¹ Op. Cit., p. 111.

²⁹² Astrada, Carlos, “La antropología filosófica y su problema” en *Sur*, N° 62, Buenos Aires, 1939.

Capítulo IV

El humanismo de la libertad

1. El proyecto astradiano en la nación peronista.

Si hay un momento político en el que Astrada encuentra la posibilidad de la plasmación de su proyecto filosófico en la praxis, es la asunción de Juan Domingo Perón al poder. Varias son las acciones que el primer gobierno de Perón lleva a cabo acompañado de la fundamentación filosófica de un grupo de intelectuales que rodean su investidura. Astrada, aunque nunca exprese explícitamente su filiación al partido peronista, es uno de los acérrimos defensores de este movimiento de masas que causa una división de aguas sin precedente en la intelectualidad argentina.

Guillermo David le coloca a nuestro pensador el título de “filósofo oficial”²⁹³ y es porque en este período aparecen una serie de textos de su autoría en donde se refiere a los principales cambios que Perón se propone realizar. Uno de estos textos es “Fetichismo constitucional”²⁹⁴ en el que Astrada apoya la reforma de la constitución impulsada por el gobierno. Allí el filósofo refiere a la esencial movilidad permanente de las sociedades y a la necesidad de modificar las leyes al compás de los cambios sociales. A estos conceptos arriba parafraseando a Hegel, en referencia a su fenomenología, que plantea que la dialéctica es la forma de comprender la realidad de la situación histórica. De este modo, las distintas comunidades van cambiando según sus necesidades.

...las Constituciones... están sujetas a este movimiento bidimensional de la vida, destinadas por tanto a caducar y rehacerse constantemente, a reformarse, a vivificarse, adoptando nuevas exteriorizaciones y estructuraciones²⁹⁵.

Los mismos aspectos que motivan la creación de las leyes, engendran también su perecer para el surgimiento de algo nuevo. El pueblo argentino está atravesando, para Astrada, un cambio radical en su historia, de la mano de un gran jefe que ha reiniciado la “gesta de mayo” y que llevará a la nación a un lugar histórico.

²⁹³ David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit., p. 172.

²⁹⁴ Astrada, Carlos “Fetichismo constitucional” en *Hechos e Ideas*, ed. cit. p. 457 (este volumen fue dedicado exclusivamente a discusiones acerca del proyecto de reforma constitucional).

²⁹⁵ *Ibíd.*

Pero hoy este pueblo noble y generoso, imantado por un ideal de justicia social y de una integral democracia de bienes se ha incorporado resueltamente, mediante un proceso revolucionario incruento, pero auténtico, siguiendo al gran conductor que ha sabido catalizar sus anhelos y aspiraciones, a la forma y vida del Estado argentino, imprimiéndole a éste un rumbo social, promoviendo su destino político y señalándole, por primera vez, después del alumbramiento de Mayo y de la gesta emancipatoria de nuestro Gran Capitán, una misión histórica de alcance continental y mundial²⁹⁶

Así, se vislumbra el apoyo de Astrada al presidente Perón, a tal punto de considerarlo el hombre que retoma el origen de la patria para encaminarla hacia su plenitud. También en esta época aparece el nombre de Marx²⁹⁷, si bien de manera notablemente solapada²⁹⁸. No obstante, Astrada comienza a hablar del advenimiento del “hombre nuevo”²⁹⁹, el cual será aquel que frente al reconocimiento del antagonismo de clases “cuya pugna es, sin duda, el resorte de la dinámica económico – social”³⁰⁰, podrá erigirse desde su situación concreta y encaminarse a un cambio radical en la praxis histórico existencial. En ese marco publica un artículo en la revista *Sexto Continente* dirigida por Alicia Eguren –compañera de John William Cooke- titulado “El hombre del nuevo ethos y el marxismo”³⁰¹, donde observa una subordinación de la política a la economía y anuncia que este fenómeno abona el advenimiento del marxismo hacia estas latitudes. Un nuevo ethos parece estar surgiendo en la Argentina, el cual se caracteriza por pregonar la igualdad de los bienes materiales, pero con la particularidad de conservar las individualidades en materia cultural. Con lo cual los hombres, afirma Astrada, tendrán las necesidades básicas cubiertas totalmente pero serán profundamente diferentes en los valores más altos.³⁰²

²⁹⁶ Op. cit., p. 458.

²⁹⁷ Astrada venía de un ligero rechazo a la filosofía de Marx. En el texto “Ruptura con el platonismo” de 1943 dirá que el sentido del hombre está en el hombre mismo y que no pertenece a una determinada clase social así como lo sostuvo “el marxismo con su hórrida ramplonería filosófica” (Astrada, Carlos, *Temporalidad*, ed. Cit., p. 118)

²⁹⁸ En la realización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, al que luego se hará referencia, en el que se pretendía anteponer las nuevas corrientes filosóficas a la escolástica reinante en las universidades argentinas, fue la filosofía de la existencia y no el marxismo la que constituyó el caballo de batalla más aguerido.

²⁹⁹ Astrada, Carlos, “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad”, ed, cit.

³⁰⁰ Op. Cit., p. 138.

³⁰¹ Astrada, Carlos, “El hombre del nuevo ethos y el marxismo” en *Sexto Continente*, N° 1, Buenos Aires, 1947.

³⁰² Aquí podríamos encontrar una incipiente relación entre la sociedad que está planteando Astrada y el organicismo propio de la doctrina peronista. Así se expresa Perón: “La conclusión de que sólo en el dilatado marco de la convivencia puede producirse la personalidad libre, y no en el aislamiento, puede

Esta diversidad podrá ser integrada en el concepto de “justicia social”, enfocado a articular las necesidades y capacidades de los miembros de la sociedad. Así lo describe Astrada:

(...) la justicia social traerá consigo democracia económica, como base de la comunidad popular, y una rigurosa escala selectiva, como fundamento de la comunidad de la cultura.³⁰³

Otro texto que aparece en esta época es “Sociología de la guerra y filosofía de la paz”³⁰⁴ en donde Astrada realiza un acto eminentemente político como “vocero” presidencial frente a la Escuela de Guerra Naval argentina. El mencionado texto pretendía fundamentar un pacifismo de principios, y por consiguiente un militarismo instrumental que tendiera hacia la paz mundial. Con estos argumentos, el texto culmina declarando, respecto a la Segunda Guerra Mundial, la necesidad de que nuestro país se defina por la “tercera posición” que implicaba el neutralismo que asumió el gobierno de Perón. El texto contiene en su mayor parte los argumentos comprendidos en la obra de Max Scheler, *La idea de paz y el pacifismo* de 1926, en donde el filósofo alemán postula los argumentos a favor del pacifismo de principios comprendiendo a la fundamentación política que hiciera Immanuel Kant en su obra *La paz perpetua*. Manteniendo los contenidos básicos de la postura kantiana, Astrada realiza un análisis desde la contemporaneidad en donde los objetivos de las guerras pasan a tener un fin principalmente económico. Aquellos argumentos que planteaban que la guerra servía para exaltar valores relacionados con la valentía, el honor, el patriotismo, etc., son refutados por el uso de las nuevas tecnologías bélicas. Actualmente, plantea Astrada, es el poder de las máquinas lo que determina los triunfos y son los grandes grupos económicos los que se benefician o se perjudican con ellos. De modo que, el pueblo argentino, cierto de estas verdades, debe mantenerse neutral frente a los hechos que se presentan. “No

ser el agregado indispensable al ideal filosófico de sociología, cuya expresión más simple sería la de que nos es grato llegar a la humanidad por el individuo y a éste por la dignificación y acentuación de sus valores permanentes” (Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, Ediciones Fundación Evita, 2004, p. 47)

³⁰³ Astrada, Carlos, “El hombre del nuevo ethos y el marxismo”, ed. cit., p. 12.

³⁰⁴ Astrada, Carlos, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, ed. cit.

lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases”³⁰⁵

La filosofía de Nietzsche también es traída a colación en este período, en tanto crítica al modelo europeo contra el que se afirma el surgimiento de una nación soberana. Astrada despliega su interpretación de la concepción dionisiaca nietzscheana que reclama la valoración de lo pasional y sensitivo del hombre, lo cual ha sido vituperado en pos de la exaltación de la razón. Recogiendo del mensaje de Zarathustra la exhortación de volver a la niñez, propone combatir la “adulter” moderna y recuperar la capacidad de crear un mundo nuevo que sirva para la vida. Es en esa línea que realiza su interpretación del concepto de “voluntad de poder” como voluntad de vida, en tanto acrecentamiento de la misma. Esta voluntad no está fuera del hombre, sino que reside en él como potencia creadora de nuevos mundos. Los seres humanos tienen la capacidad de que la vida sea mejor vivida, más deseable y por ello, más vida.

Ahora bien, el desarrollo de la potencialidad creadora que plantea Nietzsche se opone absolutamente al modelo del obrero mecanizado capitalista. Por ello es que Astrada considera que el pensamiento nietzscheano constituye un insoslayable aporte a la tematización del hombre, de sus potencialidades y del estado de alienación en el que se encuentra en la actualidad. La desrealización que se padece en el sistema capitalista se da, para Astrada, básicamente por causa de una inversión determinante: en lugar de estar las cosas al servicio del hombre, es éste quien se ha convertido en esclavo de las mismas.

Los principales críticos de la modernidad coinciden en que la paradoja de esta época consiste en que a mayor subjetividad ha devenido mayor objetividad, pero ésta ya no es el reflejo del hombre en un mundo creado por él, sino que se enfrenta al mismo como algo extraño. Sin embargo, el progreso de la técnica podría alivianar el trabajo del hombre. Pero ocurre todo lo contrario: el hombre se enfrenta a la máquina y en lugar de ésta reemplazar el trabajo forzado, se expulsa a una parte de la clase obrera del sistema y otra pequeña porción continúa siendo explotada. “(...) se ha invertido la natural relación de los

³⁰⁵.Op. cit., p. 30.

términos: la civilización no es para el hombre, sino el hombre real, preterido y desconocido por ella, es para la civilización”³⁰⁶. Se da, entonces, una escisión entre el progreso técnico y el progreso moral, pues en lugar de haber una liberación del hombre por medio de la tecnología ha aumentado el número de esclavos en el mundo.

Ante este diagnóstico, Astrada plantea que la “justicia social”, será el concepto bajo el cual se aglutine un régimen político que pueda conciliar estas contradicciones y crear una sociedad más justa. La adhesión que propicia por esos años este concepto es, para Astrada, una nueva manifestación de la voluntad de poderío. Pero son los pueblos en donde el proyecto moderno no puede ya imponerse los que avecinan ese cambio. De hecho, tanto Europa como Estados Unidos representan para Astrada, la mayor de las decadencias³⁰⁷. En este marco, el filósofo argentino, reclama la necesidad de que sean los países colonizados por estas ya pseudo potencias, los que se levanten y rompan las cadenas que perdieron su rigidez. Argentina, juzga, ha comenzado un proceso que podría ponerla en el centro de la historia mundial y dar ese salto de cambio universal.

...Iberoamérica, el continente hasta ahora sin destino, a menos que la Argentina, por propia gravitación histórica de país monitor, perfile uno auténtico, iniciando la revolución continental para abolir las oligarquías económicas³⁰⁸

Mientras Nietzsche anuncia el advenimiento de un nuevo hombre que reviva frente al sujeto moderno, siendo fiel a sí mismo, exaltador de la vida y creador de nuevos valores, Astrada habla de la necesidad del hombre nuevo, - concepto que construye principalmente con el del “hombre plenario” scheleriano, pero que a su vez complementa con el “superhombre” nietzscheano y el hombre histórico marxiano. Este hombre ejemplar, tendrá que hacer una revolución interior que replantee todos los resortes de su existencia, para poder cambiar el rumbo de las cosas. “Para el hombre concreto, existente, este ideal del todo-hombre es, como meta y modelo, índice de trascendencia”.³⁰⁹

³⁰⁶ Astrada, Carlos, “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad”, ed, cit, p. 137.

³⁰⁷ Ya se hizo referencia a *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler.

³⁰⁸ Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. cit., p. 149.

³⁰⁹ Astrada, Carlos, “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad”, ed. cit., p. 143.

En torno al objetivo de sentar las bases teóricas de este cambio, es que Astrada, obteniendo por el mismo Poder Ejecutivo, el cargo de dedicación exclusiva en la universidad argentina, promueve uno de los más importantes momentos de recepción de la filosofía europea en nuestro país. La fundación de los *Cuadernos de Filosofía*, en los cuales publicarían sus trabajos desde Martin Heidegger hasta Nicola Abagnano entre otros, hasta un sinnúmero de traducciones, recepciones y reseñas de los más destacados filósofos europeos, ha enriquecido de forma considerable a la filosofía académica de la Argentina. Así describe David este prolífero período:

[...] de Aristóteles o Vico, Descartes, Kant, Hegel y Heidegger, a Cervantes, Hernández y Lugones, pasando por Nietzsche y Marx, Astrada parece gobernado por el afán de establecer, desde los textos y la cátedra, una suerte de imperio filosófico en el que ninguna tradición del pensamiento occidental quede sin pasar por la cimbra de su ojo crítico.³¹⁰

El momento culmine de esta significativa relación entre el estado peronista y la filosofía académica es el Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza.³¹¹ Se trata del marco en el cual Perón pronuncia su conferencia “La comunidad organizada”³¹² en donde exhorta a “devolverle al hombre la fe en su misión”³¹³ y delimita los conceptos principales de un proyecto de país con fundamentos filosóficos que van desde Aristóteles hasta Spinoza. En consonancia con Astrada, Perón plantea que a partir de una idea de hombre universal, la humanidad entera podrá encontrar su camino de perfección de modo que haya un tránsito desde el yo al nosotros.

³¹⁰ David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit., pp. 159-160

³¹¹ Véase Bustos, Nora, *En torno a la realización del primer Congreso Nacional de Filosofía: Astrada como organizador en Ponencias del Congreso de Filosofía 60 Aniversario del Primer Congreso Nacional de Filosofía 1949-2009*, Mendoza, 2009

³¹² Ante los rumores de que esa conferencia había sido escrita por el propio Astrada, el filósofo siempre se encargó de desmentirlos.

³¹³ Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, ed. cit., p. 63.

PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA



P R O G R A M A
D E
A C T O S Y A G A S A J O S .



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

MENDOZA - ARGENTINA

1949

	MARANA	TARDE
MIÉRCOLES 30 DE MARZO	HORA 10: Presentación de los miembros a las autoridades del Congreso y de la Universidad Nacional de Cuyo. Saludo a S. E. el Señor Gobernador de la Provincia, Tte. Coronel Don Blas Brisoli. Visita al Salón de la Bandera del Ejército de los Andes, en la Casa de Gobierno. Homenaje al Libertador en el Cerro de la Gloria.	HORA 18.30: Sesión inaugural del Congreso. Discursos de S. E. el Señor Ministro de Educación, doctor Oscar Ivanissevich, el Señor Presidente del Congreso y Rector de la Universidad Nacional de Cuyo, Dr. I. Fernando Cruz; un representante de los miembros argentinos; un representante de los miembros americanos y un representante de los miembros europeos.
JUEVES 31 DE MARZO	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 12: Visita a la exposición Agrícola-Industrial de la Facultad de Ciencias Agrarias. HORA 13: Almuerzo criollo en la misma Facultad. HORA 16: Paseo por Plumerillo - Sauce - Maipú - Luján de Cuyo - Chacras de Coria - Carrodilla.
VIERNES 1 DE ABRIL	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 17.30: Sesión plenaria: <i>La filosofía en la vida del espíritu.</i>
SABADO 2 DE ABRIL	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 17.30: Sesión plenaria: <i>La persona humana.</i>
DOMINGO 3 DE ABRIL	HORA 6.30: Primera Excursión a Villavicencio, Uspallata, Puente del Inca y Cristo Redentor. HORA 10: Segunda Excursión, a Villavicencio y Uspallata.	HORA 13: Almuerzo de la primera excursión en el Hotel de Alta Montaña de Puente del Inca. Posteriormente, regreso a Mendoza. HORA 13: Almuerzo de la segunda excursión en el Hotel "Presidente Perón" de Uspallata. Posteriormente, regreso a Mendoza.
LUNES 4 DE ABRIL	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 17.30: Sesión plenaria: <i>El existencialismo.</i>
MARTES 5 DE ABRIL	HORA 9: Excursión a Cacheuta y Potrerillos.	HORA 13: Almuerzo en el Hotel de Potrerillos. HORA 16: Sesión plenaria en el mismo Hotel: <i>La filosofía contemporánea. Informe sobre direcciones filosóficas actuales en diferentes países.</i>
MIÉRCOLES 6 DE ABRIL	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 17.30: Sesión plenaria: <i>La filosofía y la ciudad humana.</i>
JUEVES 7 DE ABRIL	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 16: Visita a importantes viñedos, bodegas y otros establecimientos industriales de la región.
VIERNES 8 DE ABRIL	HORA 9: Sesiones particulares.	HORA 17.30: Sesión plenaria: <i>Conmemoración de los centenarios de Francisco Suárez, Wolfgang von Goethe y Enrique José Varona. Homenajes a la memoria de Félix Krueger y Guido de Ruggiero. Ponencias finales del Congreso.</i>
SABADO 9 DE ABRIL	Reunión de despedida de los miembros del Congreso. <i>Ver - Luján - 10 de Abril - 1938</i>	HORA 18: Sesión de clausura del Congreso. Discurso del Excmo. Señor Presidente de la Nación, Gral. Juan Domingo Perón.

Copias entregadas en la conmemoración del 60 Aniversario de la Celebración del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, 2009.

2. El mito gaucho en la comunidad nacional

Siguiendo con esta impronta Astrada publica en el año 1948 *El mito gaucho*. Allí presenta un proyecto político nacional que da cuenta del nuevo escenario político que se avecina. Con el objeto de trazar una filosofía de la argentinidad, nuestro pensador se propone sentar las bases mitológicas, anímicas y telúricas de la nación.

La idea de “nación” es tematizada a la luz de los aportes de Herder, Hegel y Heidegger.³¹⁴ De Herder, extraerá su visión romántica, considerando a la poesía como la voz del pueblo. Hegel le proveerá la idea de que para que un hombre pueda entrar en la historia universal es preciso que comulgue primero con su ser nacional. Y en línea con esto, el lenguaje de Heidegger será el que le permitirá tematizar el concepto de pueblo como parte constitutiva de pertenencia del *Dasein* resuelto a la autenticidad.

Astrada parte de la idea de que el pueblo argentino, necesita encontrar su rumbo, enfocarse a su destino. Para ello es necesario retornar a las fuentes que originaron la formación de la patria. Estas fuentes aportarán las notas esenciales de la comunidad nacional. Toda nación tiene una estructura anímica, una “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*)³¹⁵ que demarca constitutivamente el destino de ese pueblo. Esta estructura ha sido, según Astrada, vituperada por los sucesivos intentos de dominación extranjeros que consideraron que todo lo propio de la identidad argentina debía ser desechado. Recuperar la fuente originaria se presenta como un retornar al hogar perdido, Astrada recurre al lenguaje heideggeriano para decir que es preciso que el hombre argentino regrese a su morada³¹⁶.

El origen del pueblo argentino tiene, para nuestro pensador, una fecha: mayo de 1810. En ese momento hubo una generación que intentó dar cuenta de los derechos y necesidades de un incipiente pueblo nacional. Este pueblo debió levantarse en armas frente a la corona española para defender la libertad y la

³¹⁴ La relación de la idea de nación con la filosofía alemana le traerá también acusaciones de nazismo en sus escritos.

³¹⁵ Principalmente serán los conceptos de Martin Heidegger los que le darán el marco teórico para tematizar la nación.

³¹⁶ Heidegger plantea que el *Dasein* se siente desazonado “*unheimlich*” etimológicamente significa que no tiene hogar.

identidad argentina³¹⁷. Pero luego este proyecto originario fue aplastado por aquellos que, lejos de crear un país integrador, continuaron perpetuando un Estado en donde no había lugar alguno para las clases subalternas. De ese modo los gauchos, condenados al mayor de los olvidos, quedaron perdidos en la inmensidad de la pampa. La comunidad nacional fue sometida a una importación de diferentes culturas, que conllevaron a una sistemática negación de los orígenes.

Astrada propone retomar el inicio de la patria, el cual se encuentra en un mito que permanece entre los argentinos, esperando ser escuchado: el mito gaucho. Este mito, para nuestro pensador, ha quedado plasmado en el *Martín Fierro*. José Hernández es el poeta que, tal como lo plantea el romanticismo alemán³¹⁸, supo vislumbrar el mensaje de la tierra y expresar el mito originario en el poema nacional, ya que allí se hallan los lineamientos de la conformación de un auténtico pueblo. Como es sabido³¹⁹, el protagonista de la epopeya, si bien es sometido a todo tipo de vicisitudes e injusticias, tiene el valor y la fuerza de darles a sus hijos, por medio de los consejos de “*La Vuelta*”, las notas esenciales de una comunidad justa y libre.³²⁰

³¹⁷ Astrada no desconoce los intereses económicos de la burguesía criolla en la revolución de mayo, sin embargo insiste en que de todos modos hubo en ese fenómeno un despliegue esencial de la formación de la nación.

³¹⁸ Véase Astrada, Carlos, “El aporte del romanticismo al proceso cultural del país” en *Cuadernos de extensión cultural*, Ministerio de Educación de la Nación, Buenos Aires, 1952.

³¹⁹ Este poema narra la historia del gaucho Martín Fierro quien es obligado a prestar servicios en la lucha contra el indio y rápidamente se convierte en un desertor. Su fuga dura diez años en la frontera, en los que atraviesa toda clase de vicisitudes. Martín Fierro, acompañado por su guitarra, relata sus peripecias reflejando la realidad del gaucho matrero, que se mete en problemas permanentemente y la única forma que encuentra para deshacerse de los mismos es la huída. La policía se muestra corrupta y discriminadora, de ahí sale Cruz, su compañero de viaje, tras desertar de sus servicios. El poema consta de dos partes que fueron escritas en distintas épocas. *La ida*, de 1872, narra la vida del gaucho junto con el indio, la que no deja de estar plagada de infortunios y enfrentamientos. *La vuelta* publicada siete años después contiene el reencuentro de Martín Fierro con sus hijos, y los relatos de cómo fueron los diez años de vida de cada uno. Su hijo mayor narra su encarcelamiento injusto y todos los padecimientos que tuvo que soportar por parte de la policía. Su hijo menor, cuenta el modo en que cayó en manos de un viejo tutor llamado Vizcacha, quien aparte de aprovecharse de su situación particular, pretendió impartirle una moral pragmática que consistía en el acomodo y la corrupción para conseguir los objetivos que se propusiera. No obstante, Martín Fierro culmina aconsejando a sus hijos que trabajen para construir una sociedad más justa, en la que nadie tenga que soportar los tormentos que a ellos le han tocado y en la que no haya ni excluidos ni perseguidos.

³²⁰ El hombre no mate al hombre/ni pelee por fantasía/tiene en la desgracia mía/un espejo en que mirarse/saber el hombre guardarse/es la gran sabiduría (Hernández José, *Martín Fierro*, eds. vs., 4735)

Es el pobre en su orfandá/ de la fortuna el desecho/ porque naides toma a pecho/el defender de su raza/debe el gaucho tener casa, /escuela, iglesia y derechos (Op. cit., p. 4825)

Astrada sostiene la idea de que cada hombre tiene una estructura afín a su teluria que implica el compartir el destino con los miembros de la comunidad en la que ha nacido. En el *Martín Fierro* se encuentra el relato de la vida de esta comunidad que debe ser encaminada hacia su propio destino.

...él es necesariamente actualización de un pasado, de una modalidad humana consustanciada con la comunidad social y política en la que ella encuentra su integral posibilidad de expresión³²¹.

Se vislumbra aquí la impronta de la hermenéutica heideggeriana, al quedar planteado que el hombre se haya inmerso en un proyecto histórico, participando de un pasado colectivo³²² que se enfoca al cumplimiento de un destino. Pasado, presente y futuro actúan en el mismo momento delineando el rumbo a seguir.

Así como Heidegger había planteado la necesidad de volver a preguntar por el ser, Astrada señala que se hace imprescindible volver a interrogar sobre “el ser del hombre argentino”.³²³ El sentido de un pueblo se haya en el compartir una historia e ir juntos hacia un destino virtuoso. Y esto sucede por el mito fundante en el que se ha organizado esa comunidad. Este mito no pertenece sólo al pasado, sino que emerge y se vivifica siempre que se lo evoca.

Mito de los argentinos o mito gaucho es, pues, el conjunto o totalidad de supuestos y enunciados anímicos y emocionales de nuestra comunidad humana, relativos a la finalidad, aún si explicitar, a que esta comunidad tiende instintiva y vitalmente³²⁴.

Martín Fierro es para Astrada el ejemplo del hombre que se resuelve a realizar el proyecto que su existencia histórica propone, ya que demuestra haber tenido una auténtica comprensión de la comunidad política en la que nació. Es éste el único modo en que se puede cumplir aquello que Marx proponía como el ideal humano: que el hombre se contemple en un mundo

³²¹ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, ed. cit., p. 5.

³²² “(...) si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 400)

³²³ Op. cit., p. 9.

³²⁴ Op. cit., p. 22.

creado por él. Todos los intentos de aniquilación de lo vernáculo que sufrió el hombre argentino decantan en que sea esclavo no sólo de los productos culturales sino de todos los inventos de la técnica moderna, así como de sus instituciones y doctrinas que nada tienen que ver con esta realidad histórica. Astrada afirma que lo que ha quedado aquí es “...sangre desperdigada a los cuatro vientos, sin el nexo de un ideal argentino, sin un ethos aglutinante y unificador”³²⁵. De modo que propone retomar la originaria etapa humanista³²⁶ del pueblo argentino a fin de direccionar el camino a seguir y poder ocupar un lugar político en el mundo.

El hombre argentino está unido a la suerte de su estirpe. Sólo desde ella su destino individual puede cobrar pleno sentido ya que ha heredado un legado³²⁷ que “...si fue histórico, ya se ha transformado en una estructura esencial”³²⁸. En ese marco anuncia que el mito se revive permanentemente y que en la actualidad éste ha vuelto a renacer:

... en un día de octubre de la época contemporánea... aparecieron en escena, dando animación inusitada a la plaza pública, los hijos de Martín Fierro³²⁹.

Con estas palabras Astrada explicita su interpretación del mito dentro del peronismo, analogando a los gauchos de entonces con las masas populares que arribaron a la plaza de Mayo el 17 de Octubre de 1945 aclamando la libertad del entonces Coronel Juan Domingo Perón.³³⁰ Estos sectores sociales, para Astrada, representan a todos los olvidados por los poderes de turno: indios,

³²⁵ Op. cit., p. 37.

³²⁶ Esta etapa es para Astrada la del la joven generación argentina, principalmente representada por Etcheverría y Alberdi.

³²⁷ “La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente *en cuanto* tales. Si todo “bien” es un legado y si el carácter de la “bondad” consiste en la posibilidad de la existencia propia, entonces en la resolución se constituye siempre la transmisión de un patrimonio” (Heidegger Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 399-400)

³²⁸ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, ed. cit., p. 70.

³²⁹ Op. cit., p. 95-96.

³³⁰ El film de Pino Solanas “Los hijos de Fierro” refleja esta relación.

negros, gauchos, y en general a todos los parias que en esa época llegan al escenario político del país.³³¹

Esta Nación, ahora integradora, es la que permite que cada argentino pueda sentirse parte de ese proyecto colectivo entregando su vida al bien común, dejando de lado sus intereses particulares. Sólo tiene sentido hablar del Estado cuando todo el pueblo forma parte de él. Precisamente, la contratara de esto es el Estado que describe Martín Fierro, el cual en lugar de ser el ámbito de reunión de todos los ciudadanos es hostil a los más necesitados. Por ello es necesario adquirir una auténtica conciencia nacional, en la que todos los integrantes del pueblo contribuyan a la formación de una comunidad con justicia social para todos.

Astrada exhorta a los argentinos a la lucha por el bien común de la nación, implicando esto la renuncia a las ventajas que ofrece la vida capitalista. Afianzar la identidad nacional supone promover el mejoramiento de la estirpe, rechazando todo intento de división interna. El extranjero acecha para dominar a los pueblos que se unen, generando discordias entre hermanos. En ese marco el consejo de Martín Fierro a sus hijos de que se mantengan unidos adquiere una total relevancia a la hora de afianzar la nación.

3. Hacia el humanismo marxista

Los años subsiguientes estarán consignados a preparar lo que fue su obra capital *La revolución existencialista*. Desde 1949 comienzan a aparecer en los *Cuadernos de Filosofía* los principales artículos de esta obra, en la que Marx toma un protagonismo insoslayable. En su texto *Ser, Humanismo, Existencialismo* de 1951, Astrada vuelve a conectar a Heidegger y Marx, planteando ahora que el concepto de *apatridad*³³² heideggeriano se corresponde con el de *alienación* de Marx. Ambos expresan que el hombre está muy lejos de

³³¹ Guillermo David afirma respecto a esta obra: "Astrada proclama *La comunidad organizada* que Perón postulará en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza" (David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit. p. 183)

³³² Así incluso lo dice el mismo Heidegger en su *Brief über Humanismus* del año 1947: "Lo que Marx, en un sentido central y significativo, partiendo de Hegel, ha reconocido como la enajenación del hombre, enraíza en la apatridad del hombre moderno". (Heidegger Martin, *Cartas sobre el humanismo*, ed. cit. p. 87)

ser sí mismo, del hogar donde yace su propio ser. Esta *apatridad*, para Heidegger, se refleja en la metafísica moderna y se halla solapada detrás de la enajenación. El mismo Heidegger juzga que Marx ha sido el filósofo de la historia que más se aproximó a estas dilucidaciones.³³³

Los principales ámbitos de enajenación que Astrada rescata de Marx son el Estado, la Iglesia y, obviamente todo lo que representa el concepto de “fetichismo de la mercancía”. Los productos del mercado capitalista se erigen en detrimento de lo más humano que hay en el hombre, pues el trabajo, en lugar de ser el ámbito en donde éste se reconoce, lo convierte en una mercancía más del sistema. Así, dentro del capitalismo el trabajo es siempre “trabajo forzado”³³⁴. Pero Marx propone una idea de hombre absolutamente diferente de la capitalista.

El humanismo marxista, en tanto es un humanismo real o concreto, asigna al hombre, como hombre *natural*, una posición central en el proceso social. Lo concibe en su realidad como ente histórico, que vive en sociedad y está temporal y espacialmente condicionado por las relaciones económicas, relaciones que él debe señorear si ha de impedir que estas conspiren contra su humanidad, mediatizándola³³⁵

En el centro de la humanidad se halla la praxis, ésta es la relación primaria que mantiene el hombre respecto al mundo. Y por ello es que Marx la denomina “acción radical”. Pero Astrada considera que en el plano primario de la existencia teoría y praxis aun no se han escindido. Ahora bien, si, como dice Marx, la raíz del hombre es justamente el hombre mismo, Astrada considera que Marx prevé un cambio en el interior del hombre. “Este es el supuesto del humanismo real o concreto de Marx”³³⁶. Astrada encuentra aquí una coincidencia tanto con el pragmatismo como con la filosofía de la existencia, sosteniendo que los hombres pueden volver a la humanidad revolucionaria o evolutivamente.³³⁷

³³³ Op. cit., p. 94.

³³⁴ Marx, Karl, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 110.

³³⁵ Astrada Carlos, *Ser, Humanismo, Existencialismo*, ed.cit., p. 36-37.

³³⁶ Op. cit., p. 40.

³³⁷ No hay referencias en ninguno de los textos de Astrada respecto a la posibilidad de una lucha armada, sino más bien a un cambio en el interior del hombre. Esta idea de revolución incruenta es clave en el pensamiento de Perón, la cual luego de la llamada “Revolución libertadora”, es rectificada por él mismo. “El haber creído que se puede hacer una revolución incruenta... La experiencia me ha

El hombre es un peregrino que se busca a sí mismo, urgido siempre por centrarse en su humanidad, es decir sólo allí donde la llama hogareña de su ser puede arder luminosa y sosegada³³⁸

Astrada considera que la época en la que vive es la propicia para el surgimiento de un hombre que pueda conciliar el espíritu y el instinto, tal como lo había planteado Max Scheler. El hombre plenario, que conoce los meollos de su existencia y delinea el camino de un destino histórico. En ese sentido exhorta al hombre a jugarse por la humanidad entera, asumiendo el riesgo de la decisión del camino a elegir. Esta resolución se da sólo cuando el hombre tiene una convicción frente al mundo.

El hombre tiene que formarse, conquistar la convicción desde la cual ha de existir y orientarse en el mundo, o participar, a costa del riesgo, en una convicción que otro posee o asentir a la misma.³³⁹

Como se ve, esa decisión no es un tema menor, sino que es una cuestión vital. La búsqueda de la cosmovisión implica un análisis profundo de la existencia humana. Este análisis ha sido llevado a cabo, según Astrada, por Martin Heidegger, quien como ya se dijo, afirma que la existencia humana no tiene una concepción del mundo, sino que ella misma lo es en tanto comprende al ser.

A la cosmovisión scheleriana Astrada la llama “cosmovisión emocional” porque para Scheler lo más importante y radical es el amor. El amor es la base de toda relación del hombre con el mundo, pues es la fuerza que lo mueve. Todo deseo, todo interés, toda disposición se nutre del amor. Así, frente a la filosofía moderna, Scheler afirma que si hay un a priori gnoseológico no es la razón, sino el amor. Pero esto no implica caer en un subjetivismo antropológico, sino que este amor emana de las esencias ideales del mundo. Frente al acto emocional del sujeto, el objeto se abre y se da plenamente.

demostrado ahora que eso es imposible” (Galasso Norberto, *Perón. Exilio, resistencia, retorno y muerte*, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 1014)

³³⁸ Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, Existencialismo*, ed. cit., p. 35.

³³⁹ Astrada, Carlos, *El juego metafísico*, ed. cit., p. 42.

El amor interroga desde el sujeto y el mundo responde desde su posibilidad esencial y existencial revelándose, perfilándose en la plenitud de su ser y valor³⁴⁰

La representación del mundo del hombre está direccionada por el amor con el que lo mira. Mientras más amor pone el hombre en las cosas que hace, más honda será su comprensión del verdadero sentido de todo. Para Scheler, el hombre es el centro dador de sentido, el cual se da mediante su plena humanización. El hombre, en su filosofía, es punto de partida y meta a alcanzar.

Central también es el hombre concreto y existente en referencia a la moral. Como ya se dijo más arriba, Astrada adhiere al denominado “personalismo ético”³⁴¹ propugnado por Max Scheler afirmando que “los modelos personales son más primarios que las normas”³⁴². De modo que, para Astrada, la más eficaz educación moral se da mediante el ejemplo. Los valores sólo tienen una objetividad funcional y es el hombre, en su existencia temporal el que fija normas a partir del ejemplo en su obrar. El único dador de sentido es el ente existente. Astrada conecta el personalismo scheleriano con la posibilidad de la repetición histórica postulada por Heidegger. El filósofo alemán afirma que el *Dasein* puede elegir sus héroes³⁴³ cumpliendo el legado de la tradición en la comunidad en la que ha nacido, a fin de participar de su propio destino. En esto se origina, para Astrada, el personalismo ético, por medio del cual los hombres actúan por respeto a modelos personales y es eso lo que valoran, es decir hechos concretos y no entelequias, tal como había postulado Scheler. Los ejemplares personales, para Astrada, son personalidades dirigentes, necesarias en toda comunidad.³⁴⁴

Scheler había planteado que en las épocas de crisis surgían nuevos modelos a seguir frente a los arquetipos vigentes. Pues bien, Astrada concibe a la época actual como de ruptura con el modelo mercantilista impuesto por la

³⁴⁰ Op. cit., p. 106.

³⁴¹ “la teoría general de la influencia del prototipo y la contrafigura, como formas originarias del proceso y el cambio morales, y con la explicación de la idea de una jerarquía entre los tipos puros de las personas valiosas” (Scheler, Max, *Ética*, Caparrós, 2001, p. 756-757)

³⁴² Astrada, Carlos “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, Fasc. IV, 1950, p. 40.

³⁴³ “La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido –que el *Dasein* escoja su héroe- se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para fidelidad a lo repetible” (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 401)

³⁴⁴ Se advierte nuevamente aquí la inevitable relación con las figuras de Perón y Eva.

economía capitalista. Frente a ello se ha erigido, observa, un arquetipo tradicional que se ha propuesto reafirmar los resortes de la patria.

Tal imagen reactiva es, por ahora, la del verdadero conductor de la comunidad, la del señor, enraizado en una tradición y vinculado a su tierra, y que siente su destino precisamente como indisoluble vínculo con ésta. A la inversa del tipo del mercader, el del señor es oriundo de una patria.³⁴⁵

Nuevamente vuelve a aparecer aquí la figura del conductor de la patria, la que también tendrá su correlato en la filosofía de Martin Heidegger³⁴⁶. Precisamente Heidegger es, para Astrada, el filósofo que más atinadamente completa la relación del hombre con los demás entes. De hecho, da pie a esta ética personalista cuando afirma que el *Dasein*, al elegir sus héroes, discierne entre modelos posibles, que han sido a la vez “personalidades dirigentes”³⁴⁷. Lo que le interesa a Astrada, desde su concepción del hombre como transformador de la praxis es que el modelo es prospectivo, es decir, es motor, es *energeia*. Con lo cual tiene un papel transformador en la praxis concreta. La estructura existencial del hombre -el estar ya inmerso en el mundo, protagonizando las relaciones con los demás entes- es lo que permite que sea el *Dasein* quien le otorga un significado a cada uno de ellos. La praxis determina a la teoría y no al revés, y en este coincide Heidegger con Marx. Es el ámbito teleológico-pragmático del *Dasein* el que pone cada cosa en su lugar, en referencia a éste mismo. De este modo el mundo es conocido por el *Dasein* y en este conocimiento, termina conociéndose a él mismo.

De aquí que Marx prevea el advenimiento de circunstancias que impliquen la posibilidad histórica para la realización del hombre total,

³⁴⁵ Astrada, Carlos, “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” ed. cit., p. 42.

³⁴⁶ Véase Aurenque Stephan, Diana del Carmen, *Heidegger y el “enredo” de la filosofía con la política: sobre su origen romántico-platónico*. *Rev. filos.* [online]. 2010, vol.66 [citado 2014-08-15], pp. 195-213 . Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-43602010000100012&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-4360. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602010000100012>. La autora señala en este texto el origen romántico de la concepción política de Heidegger, mostrando la anterioridad de sus ideas respecto al “conductor del pueblo” previo al ascenso del nazismo. Astrada comparte este origen recepcionando para su concepto de “nación” textos de Herder, Renán, así como de los poetas Rilke y Hölderlin. También es importante destacar la idea de educación del pueblo que Astrada recoge del romanticismo alemán, aunque le haya suscitado acusaciones de nazismo en sus escritos.

³⁴⁷ Astrada, Carlos, “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” ed. cit., p. 33.

del hombre humano, vale decir, para un retorno del hombre a sí mismo³⁴⁸

Astrada anuncia el comienzo de una nueva época en la que las disposiciones temperamentales del hombre incitan a la realización de un cambio revolucionario. Por esto mismo, afirma que una nueva imagen de hombre se pone en el centro de la reflexión. El hombre es según sus posibilidades, según la vida que le ha tocado, por ello a veces se siente a gusto y feliz y otras veces se ve forzado a tomar decisiones dramáticas. La época actual, para Astrada, es una de estas últimas, en las que el hombre es obligado a forzar el destino, a entregarse por entero en esta batalla existencial, a enfrentar los peligros que acarrearán un cambio de esta envergadura. Porque hasta el momento el hombre ha sido concebido como razón, perdiendo de vista todos los otros componentes que lo hacen lo que el esencialmente³⁴⁹ es.

Al emerger una nueva imagen del hombre, los cánones que rigen la organización social se ven amenazados. Surge un nuevo *ethos*. Este hombre no es otro que el “hombre nuevo” el cual pretende potencializar todas sus virtualidades a fin de llevar a la humanidad hacia su plenitud. Es aquél que quiere ser lo que es en sí mismo, el que se busca y se encuentra en el devenir histórico – existencial.

4. Libertad e ipseidad: de Schelling a Heidegger

Astrada asume que Heidegger deja sin tematizar lo que sea el fundamento de la decisión del *Dasein* de resolverse a su situación propia. Con lo cual, si quiere postular un hombre nuevo con raíces existenciales, deberá dar

³⁴⁸ Astrada. Carlos, *Ser, existencialismo, humanismo*, ed. cit., p. 39-40.

³⁴⁹ Astrada aclara el concepto de esencia de este modo: “Podemos hablar de una esencia del hombre (con absoluta exclusión del supuesto “realista” de la doctrina de los “universales”) concibiéndola sólo como idea de un individuo viviente, singular, que es precisamente el que tiene o realiza tal idea. Esta esencia o idea no constituye un ser independiente que tenga primacía respecto al hombre concreto, existente, sino como *humanitas*, sólo se realiza en los individuos, en los hombres singulares; y fuera de éstos ella no acontece ni tiene sentido. De aquí que debemos evitar toda absolutización del concepto “hombre”, de hipostasiar la idea de éste, como así también la idea de “humanidad”, como si se tratara de algo distinto y por sobre la totalidad de los hombres. Porque la idea de hombre se constituye en el individuo existente, esta idea la *humanitas*, está sujeta a la mutación que le impone el devenir histórico, en vista de la historicidad misma del hombre concreto.” (Astrada, Carlos, “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad”, op. cit., p. 132.

un paso más adelante que su maestro. La filosofía de Schelling, de quien Heidegger considera la cumbre del idealismo alemán, le provee a nuestro pensador el engarce de la analítica heideggeriana con un proyecto político que tiene como protagonista a ese *Dasein* resuelto.

Schelling³⁵⁰ postula que la libertad no es otra cosa que ser sí mismo. Es decir que el hombre está regido por lo que él denomina “la ley de la ipseidad” (*Selbstheit*) la cual viene a ser una especie de naturaleza interior que contiene la esencia del ser del hombre. Esto no significa que el individuo no tenga responsabilidades por sus actos, sino todo lo contrario, pues es susceptible de la más severa imputación. Al determinarse desde su ipseidad, el hombre mismo decide su bien y su mal, ya que es él el que se da su propia esencia. El precio de la libertad es el de la más alta responsabilidad y soledad. Las más agueridas luchas del hombre son las internas, las que tiene con su propia mismidad, en el ascenso a su propio ser. Así lo vio bien Nietzsche, a los ojos de Astrada, cuando pone en palabras de Zarathustra el señalamiento de lo terrible que implica el ser libre, pues en esa situación se es juez y vengador de sí mismo.

Alto y único precio de la libertad, de la verdadera. En el sentido de voluntad de ser sí mismo, de plenificar por ella un destino, la libertad es el solus ipse del hombre, predestinado como la estrella, a su órbita conclusa³⁵¹

Schelling coincide con Kant en que no se puede hallar un fundamento teórico de la libertad. Sin embargo, la libertad se manifiesta en cada conciencia individual. Un acto conciente es un acto libre. La libertad es la necesidad de seguir la propia naturaleza interior, con lo cual libertad y necesidad son dos términos que se corresponden entre sí. Esta correspondencia es expresada por el carácter, siendo una especie de contracción que surge casi involuntariamente. De manera que cuando se obra en contra de este principio el acto es involuntario e inconciente. Así, Schelling se distancia de Kant para el que toda libertad es para el bien; según el último de los idealistas alemanes la libertad reside en la elección entre el bien o el mal. Y

³⁵⁰ Es de destacar el hecho de que Hegel fue ayudante en la cátedra de este filósofo. (con lo que se ve que Astrada va de adelante para atrás)

³⁵¹ Astrada, Carlos, *Destino de libertad*, ed. cit., p. 7.

precisamente el hombre es libre porque permanece en esta dualidad. “En su difícil equilibrio entre ambas consiste su libertad, que es su misterio y su drama”³⁵²

A diferencia del resto de los seres vivos, el hombre es el centro del sentido. Pues se halla entre el ideal y lo existente y desde allí opera en el mundo, ya sea cambiándolo o dejándolo como está. También por ello el hombre es capaz de la mayor melancolía, puesto que su fundamento primitivo es su hogar, al que permanentemente pide retornar. “La libertad abre al hombre su trayectoria, que es el trazo mismo de la trascendencia”³⁵³. De este modo, la existencia de la libertad es arcana, puesto que se halla junto al principio de la vida. Siguiendo la línea del idealismo alemán, Schelling plantea que la trayectoria implica una finitud, ya que es indispensable para que el hombre ejerza la libertad de elegir el destino. Escogiendo entre posibilidades, asumiendo el riesgo de la irreversibilidad del tiempo, el hombre se va dando una identidad. Manteniéndose fiel a su ipseidad es como llega a ser sí mismo. Astrada reconoce que hay un fondo irracional en todo esto, denominando al camino que está tomando con el concepto de “humanismo autista”³⁵⁴. Este humanismo, es el único que puede superar las arbitrariedades y contingencias de la vida y abrir la posibilidad de la auténtica existencia. Es el humanismo que guarda el destino de la humanidad sin depender de conceptualizaciones acerca de lo que sea el hombre o la libertad, ya que es un imperativo de la ipseidad existencial del mismo.

La libertad se presenta al hombre como la alternativa de ser o no ser. Esto lo afirma Heidegger, con quien Astrada coincide, pero nuestro pensador propone dar un paso más:

No es el hombre, como quiere Heidegger, propiedad de la libertad sólo porque ésta le concede relacionarse con el ente en su totalidad...sino porque, en una dimensión más esencial, la libertad, al permitirle predicar el ser, lo hace acceder a su existencia.³⁵⁵

³⁵² Op. Cit., p. 36.

³⁵³ Op. Cit., p. 39.

³⁵⁴ Op. Cit., p. 58.

³⁵⁵ Op. Cit., p. 44.

En este sentido la libertad abarca el horizonte de la historicidad, pues es la potencia de la efectiva realización del hombre mismo, en su plenitud integral. Es el *Dasein* el que devela la verdad a través de la libertad. En el ser fiel a sí mismo le va dando sentido verdadero a todo. En esa persistencia a través de los cambios se mantiene su ipseidad.

Mientras Heidegger sostiene que la libertad es fundamento del *Dasein*, sin dejar aclarado cuál es ese fundamento, es decir, para qué lo funda, Astrada propone un para qué concreto. Si el *Dasein* es histórico, siendo auténtico tiene la capacidad de interceder en la praxis concreta. Este tránsito puede ser llevado a cabo porque la libertad es *energeia*, es decir, potencia efectiva. El *Dasein* para ser sí mismo debe trascenderse y esto lo puede hacer por su voluntad. Aquí nuevamente queda resaltada la diferenciación que establece Astrada respecto a su maestro: la potencia del cambio de la historia está en el hombre y no en el ser. El hombre al ser potencia es el protagonista de la historia.

Si la esencia del hombre radica en su existencia, el hombre sólo puede ser humano en la medida en que llega a su ipseidad en su devenir. El *Dasein* por sí sólo carece de esencia ya que accede a ella en el encuentro con su ser y esto no siempre ocurre. De hecho el *Dasein* abdica permanentemente de esto, tal como lo han planteado Hegel y Marx, y luego Heidegger. Con lo cual el *Dasein* puede afirmarse en su ipseidad o perderla. Ahí está, para Astrada, la clave ontológica del destino del *Dasein*. Su elucidación es lo que puede asegurar el tan buscado acceso al ser del hombre.³⁵⁶

Por dejar de lado la dimensión radical del problema de la libertad, sumado ello a la tendencia, visible en sus últimos escritos, a ontificar el ser en virtud de un trascendentalismo arcaizante y mitilogizante, Heidegger encalla en una ontología estacionaria e inofensiva.³⁵⁷

³⁵⁶ Miguel Angel Virasoro plantea que la posición de Astrada “coincide así con todas las corrientes inmanentistas e irracionalistas en cuanto subordina los valores y la razón misma de la libertad y hace de la libertad en cuanto determinante de las posibilidades inherentes a la historicidad de su ser, el núcleo central y la fuente originaria de toda valoración y verdad. Disiente en cambio en particular con el existencialismo de Heidegger y Sartre en cuanto Astrada parece inclinarse hegelianamente a atribuir a la libertad un contenido substancial, en la forma de un núcleo de energías espirituales o materiales, fondo humano intransferible desde el que desprenderían todas las posibilidades del ser” (“La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima” en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, 1952, Fasc. VI, p. 88)

³⁵⁷ Astrada, Carlos, *Destino de libertad*, p. 45.

. El hombre se afirma a sí mismo, por medio de la libertad, en sus elecciones, configurando su destino. Se trata de una relación productiva, constituyéndose el hombre como creador del mundo. El hombre, de este modo es sujeto y predicado de sí mismo. “El sujeto, aquí, sería el ec-sistente, y el atributo sería el mismo ec-sistente”³⁵⁸.

El *Dasein* es en la libertad, pues libertad es poder ser. Porque la libertad no es libertad para, en sentido óntico, sino que es esencia fundante. De este modo es ella misma la posibilidad de la existencia.

5. La revolución existencialista

En el año 1952 Astrada escribe la que podríamos denominar su obra fundamental, bajo el título de *La Revolución Existencialista*. Allí sintetiza todos los esfuerzos teóricos que lo conducen a su proyecto político filosófico, proyecto que, como ya dijimos, ha encontrado su plasmación en la praxis del estado peronista. Astrada plantea que el hombre tiene la posibilidad de desarrollar aquello que más humano hay en él, por lo tanto “...se orienta necesariamente, por imperativo de su libertad, a un humanismo universal”³⁵⁹. Pero para que el hombre se realice tal como es, es necesario garantizar que estas posibilidades puedan darse. El ser del hombre es un hacerse, un proyecto; y, en tanto histórico, es un proyecto colectivo.

(...) la decisión a que el hombre de hoy está abocado comporta un acto que no sólo se refiere a su suerte individual, sino que este acto decisorio vale para él en la medida en que se relaciona con un estado colectivo de la existencia humana³⁶⁰.

Esta decisión implica rescatarse socialmente de la alienación. El *Humanismo de la libertad*, nombre que Astrada le da a su proyecto se concibe universalmente, implicando como primer paso el nihilismo, ya que es necesario el destierro total de los valores existentes, a fin de dar un nuevo comienzo a la historia de la humanidad. Astrada reconoce que el padre de este concepto es

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ ASTRADA. C., *La revolución existencialista*, ed. cit.; 9.

Hegel, con su hincapié en el momento negativo como situación necesaria para la creación y avance de la humanidad. La *Fenomenología del Espíritu* nos anoticia de que la nada es un paso necesario para el advenimiento de lo nuevo. Y es Nietzsche quién postula que el nihilismo es indispensable en el tránsito de la humanidad hacia algo superior.

(...) el nihilismo, por cuanto es un necesario punto de transición hacia una afirmación vital y existencial, tiende más allá del punto cero a una plenitud de existencia en el hombre.³⁶¹

Para Astrada este momento reclama a que no sólo los filósofos, como había exhortado Marx, sino que todos los hombres pongan sus fuerzas en transformar el estado actual, más allá de interpretarlo. La *revolución existencialista* tiene un objetivo que se da desde dos aspectos: rescatar al hombre de la alienación y conducirlo al encuentro con su ser. Aquí las filosofías de Marx y de Heidegger encuentran su punto de conexión. El *Dasein* es ser en el mundo, y “mundo” es donde el hombre se encuentra en tanto ser social. El “mundo” es histórico porque el hombre tiene una estructura temporal. Esta historia no puede ser asimilada por el hombre pasivamente, sino que él mismo tiene que hacerla y recrearla.

Como se señaló más arriba, Astrada, en consonancia con Heidegger, afirma que pretender encontrar un sentido a la historia es una tarea totalmente inútil. Es el hombre el que otorga sentido a su vida, a su historia, dándole significado a cada cosa con la que se va encontrando durante su existencia, y en relación a lo que fue y será “El tan invocado sentido histórico es, como ya lo vio Nietzsche, teología encubierta”³⁶². Al establecer fines a cada actividad que el hombre realiza, está remitiendo las cosas a un sentido. De este modo direcciona su vida hacia un destino determinado. El hombre es el dueño de ese destino y está en cada uno tomar la decisión de entrar en una propia situación o vivir como los otros. De modo tal que el concepto heideggeriano de *autenticidad* tiene también en este planteo una total relevancia. El *Dasein* auténtico es el que puede soportar el hacerse cargo de su propio destino. Según sea resuelto o no, el sentido se lo otorgará él mismo, o comprará el sentido general. “En este caso

³⁶¹ Op. Cit., p. 10.

³⁶² Op. Cit., p. 20.

sería una situación decaída, en la que el hombre es un juguete de las potencias anónimas de la historia, que han escapado a su control”³⁶³. En cambio, si su programa de existencia es auténtico, todas sus actividades remitirán a éste. Habrá en él una *praxis* transformadora, que lo devenga libre, que lo haga retornar a sí. Aquí Astrada hace referencia a la idea nietzscheana del eterno retorno, interpretada desde su postura existencial, la cual consiste en que el retorno del hombre a su ser más propio, incrementando la voluntad de poder, no es otra cosa que voluntad de vida.

Lo nuevo, pues, lo que siempre retorna, en el incesante proceso de génesis de la libertad, es el acceder del hombre a su ser, a la tarea de forjarlo en una proyección política y cósmica³⁶⁴.

De modo tal de que no hay una filosofía de la historia que marque un rumbo a seguir, sino que, al historizarse el *Dasein*, cada época contendrá su propio sentido histórico. Sus expectativas son el nervio del porvenir. Pero no se trata, para Astrada de la moderna idea de progreso, sino del encuentro del hombre con su ser. Así, el “eterno retorno” de Nietzsche, no implica un retorno de lo igual en el plano óptico, sino en el plano ontológico, es decir un retorno del hombre a sus virtualidades en tanto existente. La voluntad de poder tiene como meta “imprimir al devenir el carácter del ser”³⁶⁵

Astrada observa en la actualidad un clima espiritual favorable a que la existencia sea el nudo de las especulaciones filosóficas. Hay una especie de sensibilidad histórica que hace que adquieran primacía las disposiciones emocionales e intelectuales para analizar al hombre concreto. El yo abstracto, que había postulado la modernidad, como el sujeto cognoscente, es reemplazado por un yo en el que se tiene en cuenta tanto el aspecto racional como el irracional. En palabras de Nietzsche sería el retorno de Dionisios hacia su lugar perdido.³⁶⁶ Por ello es que Astrada señala que Nietzsche es el precursor de la filosofía de la existencia. Nietzsche ha tenido el mérito de mostrar que los valores por los cuales el hombre se rige en la vida no son otra

³⁶³ Op. cit., p. 24.

³⁶⁴ Op. cit., p. 25.

³⁶⁵ *Ibíd.*

³⁶⁶ Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. cit.

cosa que inventos estéticos y de esta forma es posible despojarse de éstos y crear nuevos criterios de valoración en donde se tengan en cuenta todos sus aspectos vitales. *Dionisios*, quien representa lo terrenal, la espontaneidad, es recuperado en su filosofía a fin de que los seres humanos sean liberados de las restricciones que les ha impuesto la cultura moderna, restableciendo sus aspectos sensitivos. La modernidad convirtió al hombre en una máquina de pensar al servicio del mundo capitalista³⁶⁷, preso de las normas de esta cultura el hombre termina siendo extraño a sí mismo.

Pero Martin Heidegger, al destacar la importancia ontológica de las disposiciones anímicas del hombre, inaugura un nuevo comienzo en el filosofar, colocando a los estados anímicos en un nivel esencial para la comprensión del mundo. Incluso la caída en el mal humor, afirma Heidegger, no es un aspecto menor, sino que demuestra que el *Dasein* no se siente a gusto con el mundo tal como se le ofrece y es este mismo tedio el que lo sacude y lo hace buscar otras verdades, las cuales aparecen ocultas en el mundo que lo circunda. La verdad es *Aletheia*, desocultamiento, la cual sólo puede ser accesible al *Dasein*.³⁶⁸

Ahora bien, como ya se dijo más arriba, para que el *Dasein* pueda otorgar sentido es preciso que sea libre. Porque la libertad es la condición para que éste pueda dejar ser a los entes en el mundo que, una vez resuelto, señorea. Con lo cual el fundamento de la verdad no es otro que la libertad. “En el remitirse a algo ya oscila el ser libre para algo. Sobre la base de la libertad acontece el avance interno, en el cual todo comportamiento se deja dar su medida”³⁶⁹.

En ese dejar ser se despliega el *Dasein* como Existencia. Porque esta existencia comienza cuando el hombre se pregunta por el qué de los entes. Ahora bien, que el hombre en el dejar ser, se libere, no significa que el arbitrio

³⁶⁷ En sus obras *El juego existencial* de 1933 y *El juego metafísico* de 1942, Astrada toma de Nietzsche este carácter estético que para el autor tienen las significaciones con las que nos manejamos en nuestra vida y la exhortación a lanzarse a jugar nuestro propio juego, que para Astrada no es otro que el de la búsqueda del ser. (Véase: Scheines, Graciela, *Juguetes y jugadores*, ed. cit. y Ambrosini, Cristina, “La metafísica del juego en Astrada. Heráclito, el alfa y el omega de la filosofía de Nietzsche” en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año I, N° 1, 2001.

³⁶⁸ En el primer tomo de los *Cuadernos de Filosofía* aparece la traducción del texto “De la esencia de la verdad” de Heidegger. Allí afirma “Dejar ser, también allí y justamente allí donde no tanto nos apartamos de algo, sino donde nosotros justamente nos volvemos hacia algo, donde lo dejamos ganar y desarrollar poder y medida sobre nosotros, y donde preservamos, cuidamos y salvamos al ente como lo que él quiere ser y debe ser. ... En el dejar ser a ente en cuanto ente acontece que algo así como ente en general está a la vista, descubierto” (traducción de Astrada), 1948, p. 16.

³⁶⁹ Op. cit., p. 13.

humano es el que dispone, sino todo lo contrario. Es la libertad la que posee al hombre y no viceversa. Pero, a su vez, en el mismo hombre está la clave de que las cosas de desplieguen como ellas son. Así, el hombre puede hacerse cargo de su propio destino, puesto que participa de un proceso temporal que tiene una conclusión.

De aquí surge la afirmación de la existencia concreta, con su ámbito social-histórico y del destino del hombre como ser terreno, quedando, para éste, expedito el camino que ha de conducirlo a su humanidad plena, sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá.³⁷⁰

Se trata de ser o no ser y aquí el hombre puede elegir perderse en las soluciones que le ofrece “todo el mundo”, es decir el *Man* heideggeriano, o tomar la decisión de ser efectivamente quien es, realizándose en una historia propia. Puesto que él es a través de sus contingencias, posibilidades y necesidades. El hombre debe estar siempre atento a su autenticidad en tanto integridad conclusa. El olvido de esta crucial posición existencial ha llevado a interpretaciones místicas y religiosas de la filosofía de la existencia. Pero Heidegger deja bien en claro la necesidad de eliminar de la especulación filosófica los restos de teología cristiana.

5.1. El primado existencial de la praxis

La praxis le otorga significado a la existencia. Para Heidegger no hay un sujeto aislado que conoce desinteresadamente a un objeto, sino que el *Dasein* se reconoce en los materiales con los que opera, puesto que han sido creados por él y para él. Marx se refiere a algo similar en la tercera forma de alienación que postula: el hombre como ser genérico³⁷¹. Allí afirma que el hombre necesita contemplarse en un mundo creado por él y que, a diferencia de los animales, crea con los cánones de la belleza, constituyendo su mundo. Esta es la relación

³⁷⁰ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit.; 42.

³⁷¹ “El objeto del trabajo es, por ello, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: en la medida en que este no sólo se duplica, como en la conciencia, intelectualmente, sino de modo activo, real; y por eso se contempla a sí mismo en un mundo por él creado” (Marx, Karl, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 113-114)

dialéctica que establece el hombre con la naturaleza, a través de su humanización y transformación, en la cual se objetiva, desdoblándose en esa contemplación. Heidegger, por su parte, llama ec-sistencia a la capacidad del *Dasein* de abrirse, de pensarse a sí mismo y al resto de las cosas en tanto referidas a él. La praxis tiene un sentido teleológico, es decir hay una manipulación en el ente que ejecuta su obra, una “condición respectiva” (*Bewandtnis*) y es la relación que cada ente tiene hacia el *Dasein*. Marx se refiere a esto como la objetivación del hombre en el mundo que él mismo crea. Es por ello que en la creación está el reconocimiento del hombre en el objeto, siendo ésta la causa de que el trabajo capitalista genere la peor de las alienaciones que puede sufrir el hombre. Así Astrada vuelve a decir que “somos, pues, artesanos guiados por un impulso teleológico”³⁷². Cada cosa creada está al servicio de necesidades humanas. Ya se dijo más arriba que este modo de ser en el mundo es denominado por Heidegger *Sorge*³⁷³. La forma de existencia del *Dasein* implica compromiso con el resto de las cosas, pues todas remiten a él. El *Dasein* lo quiera o no, está comprometido con el mundo en el que habita, porque él es el que le da el sentido, por lo tanto deber cuidar de éste. En esa relación primaria teoría y praxis están juntas. Todo hacer es transformación del mundo. El hombre es un teórico de la práctica.

Si de modo primario el obrar posee visión, el reflexionar, la actitud teórica es, de modo igualmente primario, un hacer, un operar dictado por el cuidado de un ente —el hombre— que está en un mundo que sólo puede ser inferido no mediante una *contemplatio* o conocimiento pasivo, sino por una actividad transformadora de tal mundo, transformación con que se inicia el conocimiento del mismo³⁷⁴

Astrada plantea que fue Hegel el primero en ver en un mismo espíritu teoría y praxis. Pues, para Hegel, el espíritu práctico de la eticidad tiene un fin universal. El mismo espíritu tiene un comportamiento efectivo y a la vez es

³⁷² Astrada, Carlos, *La Revolución existencialista*, ed. cit., p. 46.

³⁷³ “La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar, y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, ed. cit; 83)

³⁷⁴ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit.; 46.

razón teórica. Todos los hombres quieren, piensan, obran y juzgan y de ese modo entran en el devenir de la historia.

... en el sistema hegeliano, la *praxis* es una forma que asume el pensamiento, forma que, cuando es eticidad o libertad verdadera, alcanza universalidad y objetividad.³⁷⁵

Heidegger afirma en *Ser y Tiempo* que por más que la ciencia suponga una suspensión en el manipuleo práctico, a fin de examinar y teorizar sobre lo que se hace, la *praxis* posee una teoría propia que surge del obrar.

Si bien Astrada coincide con la postura pragmática, de que el *homo faber* es anterior al *homo rationalis*, esto no quiere decir que una cosa anule a la otra. Si Marx, con el cual acuerda Astrada plenamente en este punto, le había otorgado primacía a la *praxis*, lo había hecho concibiendo a ésta como acción radical. Esto implica que la *praxis* en esta instancia no se encuentra separada de la teoría, sino que está condicionada por el acontecer histórico del hombre. Así Astrada cita a Marx en su tesis XI sobre Feuerbach en donde nos incita a transformar el mundo.

Con esta idea fundamental de Marx coincide el postulado pragmatista, y también el sentido que asume la *praxis* en la posición inicial de Heidegger. Vale decir que con el *homo oeconomicus* de Marx coinciden el *homo faber* del pragmatismo, y, parcialmente, el *homo curans* (hombre del cuidado) de la concepción ontológico-existencial heideggeriana.³⁷⁶

El hombre se haya siempre inmerso en una situación colectiva. Ya se vió que Heidegger, afirmaba que hasta el estar sólo es un modo de ser de la *coexistencia*. La situación implica una historicidad, una colectividad, un mundo circundante. Todo esto tiene que ver con el lugar en donde al hombre le ha tocado nacer, su residencia y las elecciones que fue realizando en función de las posibilidades que se le presentaron. Cuando Heidegger dice que “el *Dasein* es un proyecto arrojado”, se refiere a que se va haciendo según sus propias posibilidades, las cuales dependen también del contexto en donde nace y en qué contorno social transcurre su vida.

³⁷⁵ Op. cit., p. 49.

³⁷⁶ Op. Cit. pp. 54-55. En *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963) Astrada rectifica estas aseveraciones, afirmando que la filosofía de Heidegger ha desembocado en un irracionalismo.

Entre tanto, Marx había planteado la necesidad de que esta situación tenga un cambio radical, puesto que la mayoría de los hombres viven en una sociedad en la que no se les permite la oportunidad de desplegar sus efectivas posibilidades. Es crucial la construcción de una nueva sociedad, a fin de que pueda advenir el hombre total. Éste, que según Astrada, Max Scheler supo describir, es el hombre que integralmente puede realizarse en su existencia.

Aquí está patente la dimensión existencial de la posición marxista. Sólo como acción social transformadora de la situación colectiva puede darse una *praxis* revolucionaria, vale decir que sólo puede haberla dentro de la estructura coexistencial³⁷⁷.

Esta estructura es dialéctica, puesto que el hombre es individual en tanto ser social. Por lo tanto deberá concebirse desde su propia situación hacia la situación colectiva. La *praxis* sobrepasa a cualquier hombre individual, pues siempre es acción colectiva. La *praxis* dialéctica es un proceso en el que juegan todas las contradicciones humanas, las pasiones y voluntades que se orientan hacia un proceso planetario de transformación social.³⁷⁸ Esta transformación debe darse en la *praxis* histórico existencial del hombre. El *Dasein* en tanto histórico es memoración del pasado y expectación del presente. Con lo cual en su devenir se anticipa a la decisión por la comprensión del ser porque su existencia así se lo reclama. Aquí surge, para Astrada un ethos originado en el ser del hombre mismo, que marca el destino humano.

Como ya se dijo, Astrada se separa de Heidegger a quien califica de “mitólogo del ser”, ya que éste pone al *Dasein* como mero receptor de la comprensión del ser, mientras que nuestro pensador plantea que el sentido de la existencia lo posee el hombre. Astrada se pregunta si no cabe la posibilidad, llegado a este lugar, de que el *Dasein* pueda entrar en una propia situación histórica que cambie el rumbo de la historia universal.

... a una acción por la cual la existencia humana, como sujeto del hecho óntico de la historia reestructure el ámbito de las

³⁷⁷ Op. cit. p. 56.

³⁷⁸ Véase Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, ed. cit.

cosas y formas a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales.³⁷⁹

El *Dasein* en su prospección hacia el futuro puede cambiar el estado de cosas actual. Es evidente que al pasado no se puede modificar, pero si es determinante su historicidad. Por lo que el pasado puede aflorar propiciando ejemplos a seguir. Aquí aparece nuevamente el concepto de “héroe”, tematizado en sus obras anteriores. El *Dasein* en su propia situación puede elegir a sus héroes auténticamente, o actuar como un héroe transmitiendo una ejemplaridad, susceptible de ser repetida.³⁸⁰ Porque se es plenamente cuando se deja una huella en el mundo, en eso consiste la trascendencia.³⁸¹ Esta huella es tomada por la comunidad que hereda ese legado. Así opera lo que Heidegger denomina “repetición” que no es otra cosa que la entrada de la tradición de la comunidad a la que el *Dasein* pertenece, la cual participa en la configuración del destino de la misma³⁸², pudiendo ser retomada en cualquier momento de la historia.

Cuando el *Dasein* asume su estado de abandono en el mundo, adquiere una potencialidad mayor a la que tenía preso en las arbitrariedades del Uno. Pues ambiguo el *Dasein* deja que otros decidan por él. En cambio cuando se es auténtico las posibilidades se abren. El *Dasein* es, en cuanto es con otros como él, de modo que las posibilidades se abren a la comunidad de la que participa. Así el acontecer del *Dasein* se da en la comunidad. Pero Astrada afirma que Heidegger deja sin tematizar “la estructura ontológica del acontecer universal”³⁸³.

Astrada aquí va a inferir de la analítica existencial del *Dasein* una dialéctica histórica compuesta por los momentos de la tradición: un momento afirmativo, que viene del pasado, el cual es negado por el momento presente y vuelto a negar por la anticipación de futuro que contiene el destino del pueblo colectivo.³⁸⁴

³⁷⁹ Op. cit., p. 82.

³⁸⁰ Véase: Astrada, Carlos, “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” ed. cit.

³⁸¹ Nuevamente se vislumbra la impronta de Simmel.

³⁸² Este concepto tiene su raíz en Hegel, postulando este pensador a la figura de Napoleón como un ejemplo de ese caso. Astrada verá en San Martín como el ejemplar argentino. También las figuras de Martín Fierro, Juan Domingo Perón y Mao Tsetung podrían ser interpretadas en su obra como casos de héroes.

³⁸³ Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, ed. cit., p. 86

³⁸⁴ Es notable, que a pesar de lo arriesgado de esta tesis, el mismo Heidegger haya invitado a Astrada a pronunciar estas ideas en su propia cátedra. Además, el homenaje al maestro a sus

En la decisividad anticipada consiste originariamente el acontecer del *Dasein* y en aquélla también se funda la repetición propia. Ésta, a su vez, es un modo de la decisividad que hace de sí tradición, el cual le permite al *Dasein* existir como destino singular, radicando en éste el acontecer originario del *Dasein*.³⁸⁵

Con estos conceptos Astrada considera que ha quedado el terreno abonado para entrar en diálogo con el marxismo, tal como Heidegger había planteado en su *Carta sobre el humanismo*.³⁸⁶ Pues la existencia propia se proyecta desde el futuro, pero se realiza plenamente en una historia, con lo cual Astrada afirma que entra en lo que llama un “devenir regresivo” que es lo que le permite a esa existencia modificar su situación propia. El acontecer de la existencia es la *Aufhebung* del pasado y de la expectación del futuro.

5.2. El humanismo de la libertad

La existencia humana tiene como imperativo desarrollarse plenamente. A esto es a lo que Astrada llama con el nombre de *humanismo*. En la historia de la humanidad, es posible encontrar un sinnúmero de esfuerzos por parte del hombre por encontrar qué es aquello que más lo hace humano. Astrada sintetiza el humanismo con la fórmula del *humanismo de la libertad*, puesto que, por lo antes explicitado “libertad” y “humanidad” se implican mutuamente.

El *humanismo de la libertad* tiene como objeto el rescate del hombre de su autoenajenación. Si el hombre quiere desarrollarse plenamente va a tener que enfrentarse con una gran cantidad de obstáculos, empezando por él mismo, hasta la sociedad a la que pertenece, a fin de poder lograr formar parte de una verdadera comunidad en donde puedan desplegarse todas sus posibilidades.

sesenta años de nacimiento contiene esta tesis en un texto llamado “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen praxis” de Carlos Astrada. Véase: *Martin Heideggers. Einfluss auf die Wissenschaften*, A. Francke AG. Verlag Bern, Switzerland, 1949.

³⁸⁵ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit.; 86.

³⁸⁶ “Por cuanto Marx, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historización. Por cuanto ni Husserl, ni –por lo que hasta ahora he visto- Sartre reconocen la esencialidad de la historia en el ser, resulta que ni la Fenomenología ni el Existencialismo penetran en aquella dimensión, dentro de la cual, y sólo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo” (Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, ed. cit. p. 94)

Así deberá enfrentarse con la técnica moderna, que amenaza, junto con la economía capitalista, ser la gran otorgadora del sentido de todo. Pero la fuerza de la humanidad supera a cualquier tipo de invento técnico, pues lo óntico no puede ser más que lo ontológico, sino que ha surgido de éste. Otro tanto sucede con las distintas religiones, que, como tal lo vio Nietzsche, conciben al hombre como un débil títere de los designios de un ser superior. El *Humanismo de la libertad* se erige como una postura existencial que no concibe esas formas de enajenación de los seres humanos. Y esto no significa caer en un naturalismo, sino que Astrada aclara que considera al hombre como un ser biológico pero que a la vez contiene un carácter ontológico que lo hace acceder a su humanidad y de ese modo determinar el sentido del mundo.

En el hombre mismo radica la posibilidad de su destino, pues la verdad le pertenece. Aquí, como ya dijimos, Astrada se diferencia de Heidegger: “la verdad del ser pertenece a la esencia del hombre, es decir a su existencia, y no a la inversa, como afirma Heidegger”³⁸⁷. La humanización plena es una virtualidad de los seres humanos, no es algo dado desde afuera. Por lo tanto la idea de humanidad proviene del ente existente y está sujeta a los cambios históricos que éste va produciendo. Sólo al hombre le compete la tarea de humanizarse y en esto se distingue de los demás seres. Porque *humanitas* viene de *humus*, el hombre es el único ser que se afirma desde su tierra, como extraído de ella. Desde aquí surge su esencia, en el sentido de potencia de humanización, como posibilidad actual, es decir, en germen, susceptible de ser desarrollada históricamente. Esa esencia va cambiando con la historia, porque es un llegar a ser en la temporalidad finita. La existencia no depende del hombre, pero si el desarrollo de lo más humano que hay en él. Y en esto reside la diferencia de Astrada respecto a Heidegger: en que el ser no es otra cosa que un reflejo del ser del hombre y de los múltiples usos que éste hace del término. De modo que el devenir histórico está únicamente condicionado por la existencia humana. La postura heideggeriana, afirma Astrada “delata... el intento inconfesado de mitologizar al ser”³⁸⁸

³⁸⁷ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 113

³⁸⁸ Op. cit., p. 119.

Si bien, Astrada tampoco puede escapar de un trans fondo irracional, pero en este caso adjudicado al Dasein, el mito³⁸⁹ sólo existe, para él, en función de ser la fuerza que impulsa al hombre hacia su plenitud. Lo mitológico vendría a ser la capacidad creativa humana. La relación del hombre con el ser se va dando en la medida en que el hombre se rescata de la enajenación de su sustancia. El hombre es la meta del hombre “Meta que no es lugar de llegada, sino rumbo de una marcha”³⁹⁰. Todos los mitos –que no han surgido de otro lado que del hombre mismo- reclaman el retorno del hombre a la fuente originaria de su ser. Por ello, cuando se lo quiere poner por fuera de lo humano, el mito se extravía y es utilizado como elemento de dominación y confusión.

5.3. Praxis y técnica³⁹¹

La técnica no es un tema que escapa a la reflexión acerca de la praxis humana, puesto que es un fenómeno que coloca al hombre ante nuevos desafíos. Astrada plantea que la negación romántica de la técnica cae en un sin sentido. Lo que sí debe estar en el centro de la discusión es qué hacer con ella y cómo. El hombre tiene la decisión de conducir a la misma para ponerse al servicio de necesidades humanas o de permitir la deshumanización total del mundo.

Astrada considera que existe la posibilidad de que la técnica sea manejada a favor de la humanización del hombre por medio de la libertad. Por más que un aparato suplante un gran número de actividades humanas nunca podrá reemplazar a la voluntad.

Ahora bien, también es necesario tener en cuenta que la técnica moderna modifica el mundo de tal manera que al hombre se le hace muy difícil

³⁸⁹ Véase Bustos, Nora, “El uso del concepto de mito en la obra de Carlos Astrada” en *Actas de las V Jornadas de jóvenes investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*. 2009.

³⁹⁰ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p 118.

³⁹¹ Véase Donnatuoni Morato, Mauro “Peronismo, humanismo e historia en La revolución existencialista de Carlos Astrada” en *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*, Universidad Nacional de Córdoba, año 2011.

conectarse con la vida orgánica, con su tierra, y aquí radica el peligro de perderse completamente.

...la técnica ha engendrado un cosmos peculiar, antagónico del mundo histórico del hombre, al que interfiere en su curso y le imprime una dirección ajena y hasta hostil a los fines esencialmente humanos³⁹².

Pero Astrada vuelve a enfocarse en la primacía de lo humano, considerando que la técnica también es creación del hombre y por ello tiene que estar al servicio del mismo y no a la inversa. Modificando la situación existencial del hombre la técnica ya no será un problema, sino una herramienta para alivianar el trabajo humano. La técnica es una potencia histórica y, utilizada al servicio de la humanidad puede llegar a ser un elemento crucial en la liberación de los pueblos de la opresión del capitalismo³⁹³.

Astrada observa que la técnica suplanta en el hombre el movimiento, por lo que éste se inclina cada vez más a automatizarse incurriendo en ello un deterioro de la espontaneidad. Al dejar de ser agente causal de un sinnúmero de acciones, el hombre cede espacio a la potencia técnica, y por lo tanto decrece su voluntad de poder. Por otro lado, al estar alienado en su trabajo, lugar en que pasa la mayor cantidad de horas de su vida³⁹⁴, el hombre automatizado tiende a llevar este modo de ser a todos los ámbitos de su existencia. Es más, los slogans publicitarios están enfocados para que el hombre consuma automáticamente los productos que el mercado necesita vender.

Es que el imperio incontrolado de la técnica subvierte la tabla funcional de los valores humanos al desplazar su eje: el ser libre del hombre, para poner en su lugar una omnímoda necesidad mecánica, que lo suplanta y anonada³⁹⁵

³⁹² Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 151.

³⁹³ En sus obras tempranas, Astrada, habíase referido a la cuestión al respecto de la invención de la radio y del film. Véase Astrada, Carlos, *El juego existencial*, ed. cit.

³⁹⁴ Ya Marx había planteado la necesidad y la posibilidad, con el advenimiento de la técnica moderna, de la reducción de la jornada de trabajo.

³⁹⁵ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit. p. 154.

A este desafío el hombre tendrá que responder afianzándose en sus fuerzas vitales y defendiendo su libertad, pues se está jugando su destino. Con el inicio de la era atómica, la técnica adquiere otras dimensiones y requiere por lo tanto controles mucho más minuciosos. Hay un riesgo muy grande de que el poderoso hilo conductor de la técnica arremeta contra el hombre mismo. Y es por ello que esta época reclama la decisiva intervención del hombre en su propia historia. La técnica no tiene por qué ser un peso para el hombre, sino todo lo contrario. Por ello recuperar la conciencia de la creación, tal como había planteado Nietzsche, es crucial para este desafío.

El hombre no es un mero auxiliar de la historia, ni un mero espectador de sus peripecias, sino que él va llevando en su proceso con sus anhelos, pasiones, debilidades y decisiones, influyendo sobre ese proceso en escala humana, en la medida de la potencia siempre precaria de su libertad y del poder ser finito de su existencia³⁹⁶.

El hombre tendrá que influir en la técnica para que ésta sea utilizada con fines humanos, enfrentando a este nuevo imperio que amenaza con destruir su capacidad de resistencia. Pero han surgido también nuevas luchas que enfrentan a este poder tecnológico de forma tenaz. Astrada se refiere en este punto a expresiones de resistencia que se manifiestan a través de movimientos sociales que tienen sus mitos prospectivos y que ven a la técnica como un vehículo de liberación. Si la técnica ha surgido de la historia, es parte de ella y como tal debe entrar en la marcha de la conciencia hacia su libertad. Porque la técnica es producto humano, y como tal, lleva el sello de la finitud. De este modo puede entrar en el destino de la humanidad y formar parte activa de él. Quiere decir que tendrá el sentido que el hombre le otorgue, así como el resto de los entes de este mundo.

Astrada disiente con Heidegger³⁹⁷, respecto a que el origen de la técnica tenga que ver con fuerzas destructivas que atentan contra la humanidad entera. Si bien acepta que el poder y la dominación tienen una gran participación en ese desarrollo, vuelve a recurrir a los postulados nietzscheanos referidos a la *voluntad de poder*. Para Astrada, si la voluntad de poder es la fuerza que mueve

³⁹⁶ Op. cit., p. 160.

³⁹⁷ Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica" ed. cit.

al mundo, ésta no puede ser voluntad de aniquilamiento, sino todo lo contrario, puesto que sino sería voluntad de impotencia. Pero la voluntad de poder es la manifestación de la vida y por ello lucha por acrecentarla y no por destruirla.

Porque la vida lucha con la vida y no con la muerte, para exaltarse en más vida, la voluntad de potencia se escinde en fuerzas antagónicas que se disputan la supremacía³⁹⁸.

Por lo tanto la técnica, según Astrada, entrará en el devenir dialéctico, enfrentándose a su poder destructor y quedando neutralizada en la lucha por la vida, tomando el lugar que le corresponde: la de auxiliar del hombre para el afianzamiento de la vida.

5.4. Un humanismo politizado

Astrada plantea que es necesario realizar un análisis integral de todas las efectivas virtualidades de los hombres a fin de poder construir las bases sociales para el desarrollo pleno de todos. Esta comprensión no va a decantar en un ideal, sino que se irá desenvolviendo en la *praxis*, la cual como se explicó más arriba es primaria existencialmente. Para ello el hombre tendría que estar enraizado en una comunidad nacional, ya que, sólo desde la comunidad nacional se puede pensar políticamente la comunidad universal. La nación es, para Astrada, la que establece el nexo orgánico de las culturas y de los ideales. La formación de los hombres emerge del ideal nacional que forja la educación.

Si la cultura se nutre del sustrato viviente de la comunidad política, en lo nacional y en lo universal, entonces la tarea formativa, cuando es auténtica, está de suyo implicada en el proceso por el cual y en el cual aquélla se hace y deviene hacia la plenitud de su sustancia y de sus formas³⁹⁹

Pero Astrada ve dificultoso el camino de la formación, siendo que el capitalismo ha avanzado en el afianzamiento de una cultura tecnocrática y sin pensamiento crítico, promoviendo el desprecio por las tradiciones y dando la

³⁹⁸ Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 167.

³⁹⁹ Op. Cit., p. 181.

idea de un mundo globalizado, en el que imperan las corporaciones económicas y no ya los estados.

La formación debe ser una *praxis* en la que cada hombre sea un fin en sí mismo y no medio para otra cosa, tal como le había hecho creer la moral capitalista. Asentado este conocimiento, todos los valores de las cosas se modifican. Marx, en los *Manuscritos de 1844* había planteado que mientras más se valorizaba el mundo de las cosas, menos se lo había al hombre. Y es que esta es la clave para la inversión de los valores.

La formación política por ello debe ser formación espiritual.⁴⁰⁰ Astrada confía que en que la comunidad es la que puede ofrecer el soporte ideal para que los valores morales no sean meras quimeras.⁴⁰¹ Es necesario que la educación tenga un enfoque integral hacia la formación total de la persona, considerada como sujeto político y dispuesta a concebirse dentro de su comunidad propia. De este modo la comunidad pasa a ser su fin más allá de los intereses particulares. Es también de destacar la insistencia de Astrada en la importancia de la disciplina en la formación, “...siempre dispuesta a actuar y decidirse, en función social, por el pueblo y el ideal histórico de la comunidad política”⁴⁰²

El pueblo político debe ser el fundamento del Estado tomando, como protagonista de la historia, las riendas de la sociedad. Así como cada pueblo tiene su contenido espiritual, este contenido infunde en cada hombre el compromiso político de que ese pueblo pueda vivir en plenitud. Astrada considera que la época actual es un momento crucial en donde una nueva imagen del hombre se erige frente al mundo.⁴⁰³ Ya no se trata de pensar un sujeto aislado del mundo, frente a un objeto a conocer. Sino que el hombre es en cuanto ser en el mundo, está comprometido con él, consignado. Es por tanto

⁴⁰⁰ Esta idea estaba presente en la llamada “hermandad de ariel” de la cual Astrada formó parte activa en los sucesos en torno a la Reforma Universitaria de 1918.

⁴⁰¹ Aquí recurre a la sociología de Hans Freyer, quien ya había sido mencionado en *El juego existencial*, rescatando esta vez su ideal formativo que consiste en ser fiel a la Nación y cumplir con el destino del Estado. No obstante Astrada esta vez se separa de este pensador – quien constituye uno de los referentes del fascismo del siglo XX-, aduciendo que por la falta de un fundamento ontológico, el pensamiento de Freyer resulta peligroso. Si bien, exhorta a retomar los ideales de principio de siglo, particularmente de la juventud alemana. Véase Oviedo, Gerardo “Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina” en *Cuyo* [online]. 2010, vol.27.

⁴⁰² Carlos Astrada, *La revolución existencialista*, ed. cit., p. 187.

⁴⁰³ Carlos Astrada ya había anticipado estos conceptos en su artículo de 1948 “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad”

el protagonista de la historia y el encargado de cambiar el rumbo de las cosas. Es el hombre nuevo⁴⁰⁴ que aflorará cambiando todas las reglas de juego. El hombre nuevo que no es otro que aquel que se ha encontrado a sí mismo.

⁴⁰⁴ “La noción guevariana del *Hombre nuevo* –uno de los modos de enunciar ese problema en nuestro continente- que privilegia los incentivos morales en la construcción del socialismo, no sólo como reaseguro mítico contra la dominación capitalista sino como instancia de construcción de otro tipo de eticidad, está sin duda emparentada con estas visiones astradianas, y reconoce su origen en la lectura de Nietzsche y sus cultores” (David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit, p. 74)

Capítulo V: Dialéctica y teluria

1. La dialéctica de la libertad

A lo largo de la historia, el hombre va adquiriendo conciencia de su libertad. La libertad se va acrecentando dialécticamente. Astrada afirma que quien más acertadamente ha detallado este recorrido es Hegel en su *Historia de la filosofía*⁴⁰⁵. Siguiendo la senda hegeliana, la que parecía haber encontrado su culminación en el gobierno de Juan Domingo Perón, Astrada repliega dialécticamente su posicionamiento y se aleja del movimiento, interesándose cada vez más en el materialismo histórico. Poco se sabe de las causas de este alejamiento, pero lo cierto es que ya no va a relacionarse con los círculos intelectuales que acompañaron el movimiento nacional justicialista e irá acercándose cada vez más a los grupos de izquierda organizados en el país.

En *Humanismo y dialéctica de la libertad*⁴⁰⁶ propone una mirada más universalista del tema describiendo el recorrido de la libertad a través de la manifestación de la historia del humanismo, pues, a su entender, humanismo y libertad, se implican mutuamente.

El humanismo, desde que los griegos lo acuñaron como ideal, es concebido como el esfuerzo por el cual el hombre –un tipo de hombre histórico y socialmente condicionado- aspira a ser libre para su humanidad y acceder por ésta a su dignidad⁴⁰⁷

Pero los griegos no concibieron la libertad de todos, sino que su humanismo estaba destinado para unos pocos. Lo mismo sucede con el Humanismo renacentista, en donde son exaltados los ideales de belleza y plenitud, pero a costa del sacrificio de otros. No obstante, con el advenimiento del humanismo moderno se expresa un ideal de liberación, pues el libre pensamiento es el lema de la llamada *Ilustración*. Astrada rescata la importancia de la lucha de este movimiento frente a la escolástica dominante. De cualquier modo el humanismo representa siempre, si bien en distintas expresiones, el intento de rescatar lo más humano que hay en el hombre. Así Astrada cuenta que ya en 1487 Pico de la Mirándola expresa que “el hombre se crea a sí mismo

⁴⁰⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1985

⁴⁰⁶ Astrada, Carlos *Humanismo y dialéctica de la libertad*, ed. cit

⁴⁰⁷ Op. cit. p. 14

por la acción, el hombre es el padre de sí mismo”⁴⁰⁸. Si bien el humanismo renacentista tiene un sello minoritario y aristocrático, se nota en las obras que lo representan, la expresión de una comunidad que busca perfeccionarse permanentemente.

Por otra parte, el humanismo moderno, al exaltar al hombre racional y universal, ha caído en una deshumanización del hombre, al punto de encasillarlo como una entelequia a-histórica. Hegel advierte que el hombre no puede ser conceptualizado de ese modo y así, si bien por un lado este filósofo representa al proyecto moderno por antonomasia deja a su vez abierta la puerta a la continuación crítica, tal como la misma dialéctica postulada por él promueve. Astrada afirma que en general el humanismo moderno decanta en el más despiadado liberalismo, el cual en la actualidad ya ha agotado todas sus posibilidades, demostrando que nuevamente las “libertades” que prometía este movimiento estaban destinadas para unos pocos. El hombre se ha alienado también en la libertad, por lo que ésta reclama ser verdadera libertad universal.

Nuestros días sólo conocen una pugna de clases antagónicas, como resorte de la dinámica histórica, y la expectativa ante el hombre que va emergiendo dialécticamente de esta oposición⁴⁰⁹.

Occidente ha dejado de ser el modelo a seguir. Los pueblos que se van liberando del colonialismo moderno, proponen otras alternativas de pensamiento, en donde el proyecto dominador es cada vez más parte del pasado. En lo que sigue Astrada asevera que entre sus principales influencias vuelve a elegir a Marx como a aquél que ha sabido orientar el camino de la humanidad hacia una liberación total. Es más, afirma nuestro pensador que la principal dificultad en la discusión acerca de la liberación de los pueblos oprimidos es la falta de visión de “el nervio de la dialéctica hegeliana y, sobre todo, de la dialéctica marxista”⁴¹⁰.

Si, como dice Marx, las ideas dominantes de una época son las de la clase dominante, es necesario poner en cuestión la idea misma de “libertad”. A partir de la consideración de esta clase de la libertad como un valor objetivo,

⁴⁰⁸ Op. cit., p. 24.

⁴⁰⁹ Op. cit., p. 45.

⁴¹⁰ Op. cit., p. 72.

separado del proceso histórico, se ha producido una nueva situación alienada: la alienación en la libertad. Astrada a esta altura asevera que cada situación que atraviesa el hombre tiene una estructura dialéctica. Ya se dijo más arriba que el hombre se va identificando con las decisiones que toma de acuerdo a las posibilidades que se le presentan. “Su situación en la libertad encuentra dentro de la situación en que él está implicado resistencias a vencer y superar”⁴¹¹. El hombre sabe de su mismidad a través de las resistencias externas, de la advertencia de que hay otra cosa fuera de él y de sus decisiones. Así hombre y situación se alimentan recíprocamente: el hombre puede modificar una situación pero también en parte depende de lo ya dado. De modo que sus elecciones obedecen en una considerable medida al horizonte de posibilidades que se le ofrecen. Por tanto dada una situación determinada, el hombre se enfrenta a ella dialécticamente, negándola y creando una nueva.

Este cambio está condicionado por la acción de los hombres que, atentos a la realización de su libertad, van venciendo las resistencias que a ella se le oponen, o son frenados por éstas⁴¹².

Es la praxis del hombre con los demás hombres la que va modificando las situaciones. Así, si bien la situación constriñe al hombre, éste es el que toma las decisiones que rumbean su camino. En este sentido Astrada se opone a las interpretaciones del marxismo vulgar que han decantado en un fatalismo, puesto que terminan cayendo en una objetivación de la libertad a la manera moderna. Así la libertad no es un objeto a alcanzar sino que “se hace a sí misma históricamente”⁴¹³. La libertad es la determinación de la razón, de modo que es la verdadera conciencia de la necesidad, la cual se haya en lo más profundo del ser humano mismo.

Cuando el hombre llega a afirmar su libertad de modo tal que cambia una situación histórica concreta, esta a su vez entra en una nueva dialéctica en pugna con otras libertades. De este modo se constituye el conflicto dialéctico. Lo nuevo siempre surge de la historia pasada, de un estado anterior que se modifica dialécticamente. Pero, para Astrada, la discusión se halla en un punto

⁴¹¹ Op. cit., p. 91.

⁴¹² Op. cit., p. 93.

⁴¹³ Op. cit., p. 96.

clave: la libertad moderna, en su pretensión de afianzamiento ha entrado en contradicción consigo misma. Y por ello se hace necesaria la negación de la negación de esta libertad, a fin de lograr la libertad de todos los hombres.

2. La segunda edición de *La Revolución existencialista*

Bajo el título de *Existencialismo y crisis de la filosofía*, en el año 1963 Astrada vuelve a editar *La revolución existencialista*. El cuerpo de la misma se mantiene como el original, agregándole una conclusión, en donde reflexiona sobre su obra luego de haber pasado más de diez años de esa producción. Allí afirma Astrada que la filosofía de la existencia ha tenido un influjo revolucionario, aunque su propia decadencia ha resaltado por contraste la vigencia del materialismo dialéctico de Karl Marx. El *Dasein* heideggeriano no es otra cosa para Astrada que el ser social de Marx, el que configura su mundo desde la praxis de su existencia. Es decir, que en líneas generales hay una ratificación de sus posturas principales.

Pero donde sí Astrada considera preciso realizar una rectificación es en cuanto al planteo en su obra original, del problema de la técnica. Aquí destaca que no habría una coincidencia entre el *homo curans* heideggeriano y el hombre de la praxis de Marx. Puesto que Heidegger plantea que el hombre es impotente frente al dominio de la técnica moderna, la cual anuncia su ocaso. En cambio el hombre de Marx, una vez asumido su destino toma la técnica al servicio de la humanidad y de su propia liberación. Y el primer estadio de liberación es otorgado por la técnica misma puesto que permite la reducción de la jornada de trabajo. Astrada plantea aquí un Marx más científico, cercano al Capital más que a la cuestión de la alienación propia de los Manuscritos.

Aquí constituyen asunto central, todos estos aspectos particulares de la alienación en la esfera económica, los que están condensados en el fetichismo de la mercancía⁴¹⁴

⁴¹⁴ Op. cit., p. 214.

Si hay un defensor de la libertad auténtica de todos los seres humanos es, para Astrada, Karl Marx, en su consideración del hombre como un ser que se define por su historicidad. Esta concepción viene a ser la más atinada para esta época, a la que Astrada considera de “unidad en la diversidad”⁴¹⁵, es decir de aunamiento de los distintos pueblos con sus tradiciones y su historia para un proyecto colectivo común de liberación de la opresión. En Marx la libertad del hombre se erige como dominio de sí mismo y de la naturaleza, desde el conocimiento de las auténticas necesidades del hombre. Estas necesidades tienen que ser satisfechas por el trabajo social que en este caso deviene libre, ya que implica la autoproducción del hombre mismo, del llamado por Marx “hombre total”⁴¹⁶. Este hombre es unidad anímica entre naturaleza y espíritu. Por ello, Astrada plantea que someter al hombre a la alienación es ir en contra de la vida misma: “ella implica la violación del primero y fundamental de los derechos humanos: el derecho a la vida”⁴¹⁷.

Astrada plantea que la nueva época que se avecina ya no va a consistir en la lucha entre dos mundos, sino que tanto Oriente como América Latina están dejando de ser sectores de segunda. Habiéndose alejado del peronismo afirma en este punto que “el tercer mundo no es la anodina y equívoca *tercera posición*, sino el mundo... que enfrenta antagónicamente a los imperialismos”⁴¹⁸. Asimismo considera que estos sectores del mundo son los más atinados correctores de los grandes errores de la cultura occidental. Pues contienen el oro originario que la colonización pretendió anular, pero que todavía aflora configurando el destino de liberación de los pueblos oprimidos por una cultura en plena caducidad.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Op. cit., p. 97.

⁴¹⁶ “El hombre se apropia de su ser universal de un modo universal; así pues, como un hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, el sentimiento, el deseo, la acción, el amor; en suma, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que existen inmediatamente en su forma como órganos comunitarios, IIVI son, en su relación *objetivada*, (...) la *puesta en práctica de la realidad humana*” (Marx, K, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ed. cit. p. 146)

⁴¹⁷ Astrada, C. *Humanismo y dialéctica de la libertad*, ed. cit., p. 116.

⁴¹⁸ Op. cit., p. 122.

⁴¹⁹ Es importante destacar que en este trabajo ya considera Astrada que el fenómeno político de la URSS no expresa al humanismo marxista.

3. La influencia de Marcuse

Ya se había señalado la impronta en Astrada de Herbert Marcuse, el entonces discípulo de Heidegger de 1928, quien “establece un nexo entre la ontología existencial heideggeriana y el materialismo histórico, acentuando entre otros el aspecto de la praxis social”⁴²⁰. Sin embargo en este período nuestro pensador le dedica varios escritos para señalar que Marcuse⁴²¹ ha virado hacia otra corriente totalmente diferente. Astrada advierte que, en el postfacio de *Razón y Revolución* de 1954, Marcuse contradice sus primeros escritos, efectuando lo que juzga una entrega fatalista de las ideas revolucionarias que acicatearon sus primeras obras. Así se expresa Marcuse:

(...) la libertad está en retirada, tanto en el dominio del pensamiento como en el de la realidad. Ni la idea hegeliana ni la idea marxista de Razón se han acercado a su realización⁴²².

Estas aseveraciones expresan para Astrada una actitud antidialéctica por parte del filósofo alemán. Sin embargo, esto no era lo que había expresado en su texto original de 1941.

La transición de la filosofía al dominio del Estado y de la sociedad había sido una parte intrínseca del sistema de Hegel. Sus ideas filosóficas básicas se habían realizado en la forma histórica específica que el Estado y la sociedad habían asumido, y estos últimos se convirtieron en el centro de un nuevo interés teórico. Así la filosofía había evolucionado hacia una teoría social.⁴²³

Marcuse afirma que la causa de que la libertad se encuentre en retirada está en la misma revolución industrial. Según su punto de vista, si la razón es contradicción y oposición, la sociedad de bienestar ha conseguido reprimir esta negación, positivizando a la razón y cerrando así el movimiento dialéctico. La

⁴²⁰ Astrada, Carlos, *Dialéctica e Historia*, ed. cit. p. 115. Podría pensarse que estos escritos de Marcuse que menciona Astrada son los que impulsaron sus obras capitales.

⁴²¹ No obstante resulta necesario destacar que se vislumbra en la obra de Astrada una importante presencia de filosofía marcuciana aunque éste no lo reconozca explícitamente.

⁴²² Marcuse Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 407. Véase Bustos Nora, “Marcuse contra Marcuse: la crítica de Carlos Astrada” en Conti, Romina (Comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y Revolución*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2011.

⁴²³ Op. Cit. p. 247.

oposición ha sido aplacada. De modo que aquella esperada unidad de razón y libertad es una mera utopía. Así su filosofía se convierte en una expresión del fracaso de la marcha de la historia. Sin embargo más adelante asevera:

Pero el triunfo de fuerzas regresivas y retardatarias no invalida la verdad de esta utopía. La movilización general de la sociedad contra la liberación última del individuo, que constituye el contenido histórico del presente período, indica cuán real es la posibilidad de esta liberación.⁴²⁴

Sin embargo, Astrada asevera que Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*⁴²⁵, expresa el renunciamiento a toda esperanza en un futuro mejor. Según el autor, las contradicciones de la sociedad capitalista se hallan en suspenso. La segunda guerra mundial ha demostrado, que los países socialistas y los capitalistas tienen una capacidad de convergencia que licúa los antagonismos sociales. Aquí señala Astrada, la omisión por parte del filósofo alemán, de tomar en consideración a los países excluidos de la dicotomía capitalismo y socialismo industrializado. Marcuse expresa la idea de que toda forma de resistencia al sistema capitalista ha sido cooptada por el mismo sistema. Una sociedad a la que el autor llama “opulenta” se ha encargado de satisfacer todos los instintos de los seres humanos, a tal punto que el impulso de rebelión fue prácticamente anulado. Es por ello que el filósofo reclama una “rebelión instintiva y rebelión política”⁴²⁶

La sociedad que Marcuse describe aparenta tener todos los problemas resueltos. Hasta lo más irracional parece racional. Es por ello que esta sociedad, a los ojos del filósofo, es totalitaria, pues posee sutiles mecanismos de control y dominación que atraviesan todas las esferas de la vida de los individuos. El llamado “progreso” pareciera prometer la abolición del trabajo manual por su reemplazo total por las máquinas, de ese modo trasciende el reino de la necesidad y se instala en otras esferas que tornan confusos los valores de emancipación que estaban presentes en el advenimiento de la revolución industrial. Se presenta una nueva dominación, la que disimuladamente instala en la cultura actual hábitos de consumo que esclavizan

⁴²⁴ Op. cit., p. 414.

⁴²⁵ Marcuse Herbert, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

⁴²⁶ Op. cit., p. 9.

al hombre, creándole a la vez la ilusión de que es libre de elegir entre los bienes que la sociedad tecnológica ofrece. Esta falsa libertad opera incluso en las formas de oposición, neutralizando todo tipo de auténtica resistencia. Y es que la automatización en todas las esferas sociales lleva, según Marcuse, a una anulación de cualquier iniciativa. Aparece una nueva forma de alienación, impensada en los inicios del materialismo histórico, que es la alienación artística. Marcuse la caracteriza como “la trascendencia consciente de la existencia alienada”⁴²⁷ Porque si el arte constituye el ámbito por antonomasia de expresión libre del ser humano, hoy en día se haya cooptado, desde sus técnicas hasta sus materiales, por las demandas del mercado.

La conciencia feliz – o sea la creencia de que lo real es racional y el sistema social establecido produce los bienes- refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social⁴²⁸.

Llegado a este punto, a Marcuse le resulta obsceno seguir hablando en lenguaje hegeliano. La razón siempre tuvo un carácter subversivo, pero ocurre que en la “sociedad de la opulencia” la racionalidad tecnológica ya no existe como el elemento antagónico de la sociedad sino todo lo contrario.

Por otro lado, Marcuse afirma que la realidad del socialismo está mostrando que la idea original del marxismo queda cada vez más lejana. Para el autor, no se trata de otra cosa que de dos sociedades opresoras en conflicto, sociedades que son totalidades, ya que, para su criterio, el socialismo soviético también ha automatizado la vida de las personas y no hay posibilidad de innovación alguna y mucho menos de rebelión. Es por ello que el autor no ve dos dimensiones diferentes en la puja por el poder, sino la misma. El hombre ya no se disputa entre contrarios, sino que las anteojeras de la sociedad opresora lo llevan por un camino único, donde todo está ya decidido y analizado.⁴²⁹ Es en ese sentido que Marcuse habla de una “...existencia totalmente

⁴²⁷ Op. cit., p. 90.

⁴²⁸ Op. cit., p. 114.

⁴²⁹ Es de notar la influencia del concepto heideggeriano de *Uno (das Man)*, el se, o todo el mundo, en donde está todo ya decidido y pensado, en el que todos nos refugiamos ante la angustia existencial.

desesperanzada o totalmente condicionada, que se ha acomodado en un mundo en donde incluso lo irracional es Razón.”⁴³⁰

Según el autor, todas las condiciones para la liberación están disponibles, pero todas las esferas de la humanidad se hayan cooptadas por la racionalidad tecnológica, por lo que incluso las formas de resistencia tienen elementos represivos. De este modo, según Astrada, Marcuse cae en lo que se dio en llamar una “dialéctica de la desesperación” ⁴³¹. A este respecto el filósofo argentino señala la necesidad de invertir la propuesta de Marcuse. “no es lo real lo que deviene utopía, sino la utopía realidad”⁴³²

Y es que Marcuse comparte la posición heideggeriana respecto a la técnica, por lo que anuncia un futuro poco prometedor. La razón de esto, para Astrada, es que los pensadores europeos sólo tienen en cuenta para sus análisis a Estados Unidos, Europa y la URSS⁴³³ y no reparan en los cambios de América Latina y Oriente. Astrada propone volver a encauzar el derrotero humano. “La utopía cobra su verdadero significado sólo en función de la praxis aplicada a la *possibilitas* de una realidad deviniente”⁴³⁴.

Pero Astrada no reconoce que en su conferencia *El final de la utopía* Marcuse apuesta a un futuro esperanzador, presentando una clara definición de la utopía: “...sólo podemos hablar de utopía... cuando un proyecto de transformación social entra realmente en contradicción con leyes científicas comprobables y comprobadas”⁴³⁵ Quiere decir con esto Marcuse que el cambio social es una posibilidad real y concreta. Es necesario invertir el camino señalado por Engels: ir de la ciencia a la utopía, y en ese sentido transformarla. De modo tal que el final de la utopía sería su transformación en algo real. Aquí coincide plenamente con la posición de Astrada.⁴³⁶ ,

⁴³⁰ Op. cit., p. 251-252.

⁴³¹ Op. cit., p. 137.

⁴³² Op. cit., p. 12.

⁴³³ En un artículo titulado “Ambivalencia del mito” y publicado en el año 1969 en la revista *Macedonio* Astrada afirma que la URSS ha caído en un neocapitalismo imperialista. También cabe destacar que incluso sobre el mito argentino, las consideraciones de Astrada ya no tienen el entusiasmo de sus escritos anteriores.

⁴³⁴ Op. cit., p. 137.

⁴³⁵ Marcuse Herbert, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 8.

⁴³⁶ Incluso Astrada despliega la misma idea en un texto contemporáneo cuyo título es precisamente “Realismo de la utopía” en donde plantea la necesidad de invertir la postura de Engels y llevar lo que se había planteado como utópico a la realidad sin desechar la utopía, sino teniendo a ésta como norte.

Marcuse afirma que en la actualidad no puede discutirse que el hambre, la miseria y la esclavitud pueden ser eliminadas, por lo que exige al respecto un cambio en la dimensión humana.

..la ruptura con la continuidad de las necesidades que llevan en sí la represión y el salto a la diferencia cualitativa no es nada fantasioso, sino algo predispuesto en el desarrollo de las fuerzas productivas.⁴³⁷

Así, se vislumbra un Marcuse dispuesto a plantear un salto a la libertad del hombre total a través del cambio radical de sus condiciones existenciales. Es por ello que podría decirse que Marcuse ha recuperado el optimismo, exhortando a “una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente”⁴³⁸ Incluso afirma que encuentra en las sociedad, en especial en los estudiantes, tendencias que plantean una ruptura con la represión del sistema. Y plantea que el llamado “Tercer Mundo” podría ser el motor de esta “nueva antropología” que propone.

Si bien Marcuse no tiene un merecido reconocimiento por parte de Astrada, más que una cantidad de capítulos en su libro *Dialéctica e Historia*, no obstante, son varios los puntos de encuentro entre ambos pensadores. La historia también los pondrá en planos similares siendo sus reflexiones el móvil de una de las rebeliones más prominentes del Siglo XX frente al capitalismo, llevada a cabo por los jóvenes franceses en el año 1968 y a la vez por la sociedad cordobesa en 1969. Ambos hechos señalan otro punto de conexión entre los dos pensadores. Precisamente se considera a Marcuse uno de los autores que habrían inspirado a ese movimiento, y si bien a Astrada no se le reconoce tamaño mérito es de destacar que Córdoba era su lugar de origen y que en ese momento, el pensador argentino se encontraba en estrecha conexión con varios movimientos insurgentes argentinos.

⁴³⁷ Op. cit., p. 12.

⁴³⁸ Op. cit., p. 18.

3. Rectificaciones y ratificaciones.

En sus últimos escritos el marxismo de Astrada es cada vez más rígido. Hasta llega a afirmar que ante la aparición de *Los manuscritos económico-filosóficos* de Marx, aquéllos que pretenden postular un Marx lejano al *Capital* son verdaderos enemigos del marxismo. Lo curioso es que dentro de esta caracterización entrarían “los entusiastas de la ética y del humanismo”⁴³⁹. También descarga duras críticas al pensamiento de Karl Löwith en su intento de relacionar la filosofía de Kierkegaard con la de Marx, afirmando que sólo por el camino de la revolución la humanidad podrá acceder a su plenitud.

De todas maneras, no abandona su estrecha vinculación con la filosofía de la existencia. En su último libro, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Astrada rinde homenaje a su maestro con estas palabras:

(...) nos mueve cordialmente aquel vínculo del discipulado que él creó en nosotros con su palabra fértil en sugerencias, en la que seguimos percibiendo el timbre y la jerarquía de su mensaje especulativo.⁴⁴⁰

Astrada se propone reflexionar sobre la filosofía de Heidegger, en particular sobre la llamada “*Kehre*” en la cual él vislumbra un viraje hacia la dimensión dialéctica. La misma caracterización del *Dasein* como teórico de la praxis decanta en que sea la acción la que defina el proceso de acceso al ser. El hombre es un ser histórico, por ser temporal, pero además por intervenir directamente en las acciones prácticas sociales a través de su trabajo. Es así como se relaciona con el medio otorgándole significado humano “...en el trabajo encontraremos la génesis del ser en sus ulteriores proyecciones histórico-ontológicas”⁴⁴¹. Pero Heidegger no había reconocido este aspecto, por lo que su filosofía anclaba en la consideración de una existencia aislada. Sin embargo, años después, el filósofo alemán plantea al Ser como un enigma, y al hombre solamente como su auxiliar. Si, ante el avance de la técnica sobre el hombre, se

⁴³⁹ Astrada, Carlos, “Los manuscritos económico-filosóficos en la doctrina de Marx” en *Diálogos* Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico, Año VI, N° 16, 1969, p. 64.

⁴⁴⁰ Astrada, Carlos, *Heidegger, Martin, De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, ed. cit., p. 11.

⁴⁴¹ Op. cit., p. 44.

vislumbra una especie de llamada a la vuelta del ser, éste no es un saber que está destinado al hombre. Por el contrario, al hombre sólo le cabe esperar sin la certeza de llegar a una respuesta.

Cuando nos representamos el pensamiento como una facultad del hombre, entonces se convierte en una construcción imaginaria.⁴⁴²

Heidegger asevera que el poderío de la técnica en la historia ha desplazado al hombre en tanto motor de la misma. Si la técnica ha surgido a causa del olvido del ser, ésta dirimirá con el ser su propio abandono. Heidegger parece haber depuesto cualquier tipo de iniciativa para la recuperación por parte del hombre de las riendas de la historia. Sin embargo es en esta misma época en que el texto heideggeriano *Kants These über das Sein*⁴⁴³, cita la tesis XI de Feuerbach. Esta vez, haciendo referencia a que aun cuando se considere al hombre como “mero pastor del ser” es preciso que éste retome el pensar al ser, ya que es precisamente “lo digno de ser pensado”. Ahora bien, para que el ente que piensa, pueda hacerlo en libertad, se necesita hoy más que nunca una transformación total del estado de cosas actual. Transformación que devendrá en definitiva una autotransformación.

El hombre...tiene que transformarse y transformar su pensar mediante su propia acción, pues aunque impotente con respecto al total acaecer de la historia, él es la única raíz de esa acción transformadora⁴⁴⁴.

En este contexto, Astrada vuelve a sintetizar el artículo de 1933 que fuera el hilo conductor de su proyecto filosófico político “Heidegger y Marx”, esta vez con una nota al pie que da cuenta de cómo el pensamiento de Heidegger efectivamente culmina entrando en la dimensión dialéctica señalada unos cuantos años antes:

⁴⁴² Heidegger, Martin, “Principios del pensamiento” en *La cuestión de los intelectuales*, Buenos Aires, Alonso, 1969.

⁴⁴³ Heidegger, Martin “La tesis de Kant sobre el ser” en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1992.

⁴⁴⁴ Astrada, Carlos, *Heidegger, Martin, De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, ed. cit., p. 106.

Heidegger en *Sein und Zeit*, en la interpretación del mundo circundante se orienta en la categoría de la instrumentalidad (*Zuhandenheit*), pero lo hace desde un enfoque analítico-ontológico y guiado por la preocupación solícita (*Besorgen*). Esto explicaría que prescindiera de toda valoración y no tenga en cuenta la praxis en el sentido de Marx. Este eslabón indispensable (Marx) en el análisis de un ámbito tecnizado y culturalizado, lo retoma Heidegger mucho después. Primero en *Brief über den Humanismus* (1946) con relación al fenómeno de la alienación (Hegel y Marx) y el hilo de “comunismo y americanismo” como experiencias elementales desde el punto de vista de la “historia del ser”. Después Heidegger interroga por el lugar de Marx en la filosofía moderna, sin dilucidarlo. En 1958, en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, plantea el problema de la apertura del pensamiento a la dimensión dialéctica, con referencia a la era atómica, al antagonismo por el dominio del mundo y a la amenaza de guerra nuclear; dentro de este contexto cita a Marx, valorando la idea de éste sobre la “historia mundial”, como resultado de la producción del hombre por su trabajo. En 1962 (en *Kant These über das Sein*) considera incidentalmente, pero asignándole un lugar destacado, la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*, de Marx, acerca de la tarea de “transformar el mundo”, que también supone la de la mutación del pensamiento.⁴⁴⁵

Astrada considera que, a partir del artículo de 1958 Heidegger da un vuelco trascendental al señalar que la dialéctica ha adquirido una dimensión planetaria. Heidegger afirma que “...mediante el ingreso del pensamiento en la dimensión de la dialéctica se ha abierto la posibilidad de situar las leyes de pensamiento en la región de una medida más fundamental”⁴⁴⁶. Es decir que la dialéctica llega más lejos que cualquier otro tipo de sistema lógico hasta ahora alcanzado, colocando al pensamiento incluso más allá del hombre mismo. La dialéctica implica un combate del pensamiento occidental consigo mismo. Heidegger afirma que esta lucha se da al haberse liberado la energía atómica resultado de un cálculo de la técnica científica. “Pero, que la física consiga forzar la naturaleza de esta manera es, -sin prejuzgar sobre lo demás- un hecho meta-físico”⁴⁴⁷. De esta manera, Astrada vislumbra el tránsito tan esperado de su maestro a la consideración de que la realidad mundial se observa dialécticamente.

⁴⁴⁵ Op. Cit., pp. 107-108.

⁴⁴⁶ Heidegger, Martin, “Principios del pensamiento”, ed. cit. , p. 77.

⁴⁴⁷ Op. cit., p. 80.

4. Hacia un humanismo latinoamericano

4.1. El mensaje de la tierra

En sus últimos años, Astrada irá dejando cada vez más a un lado el acervo cultural europeo para enfocarse en el proyecto que ya había sido pensado durante el primer peronismo: el valor y el destino de su tierra. Aquello que se haya en lo más profundo del hombre, lo que le da el mensaje de plenitud, además de estar emparentado con su situación histórica, tiene que ver con lo que Astrada denomina el *Genius loci*, el *numen* del paisaje⁴⁴⁸. Este es el impulso de las vidas pasadas, que al ser enterradas siguen emitiendo un mensaje telúrico. En el devenir se sintetiza la prospección al futuro con esta energía de las vidas pasadas que hicieron historia.

El cuerpo, su esqueleto y figura, con la vida que tuvieron, y que encarnó en hombres individuales y generaciones o linajes enteros, pertenecen y vuelven a la tierra⁴⁴⁹.

Astrada afirma, nuevamente bajo la impronta de Simmel, que lo que queda en el mundo de esas vidas es su obra, la que hace que trasciendan en la cultura del pueblo. La cultura despliega todas las virtualidades del hombre, manifestando así la humanidad de los pueblos. Acompaña el rumbo de éste hacia su destino. La comunidad nacional recoge el mensaje de la tierra por medio de la tradición y la aúna con los esfuerzos de plenitud de sus hombres. No obstante, aclara, ningún pueblo accede a su destino sólo, sino que necesita del acompañamiento de los demás.

Esta cultura nacional posee un estilo telúrico, porque cultura viene de cultivar la tierra. Y asimismo se cultiva el hombre, en diálogo con la tierra, pues a ésta pertenece su humanidad. Astrada cita al *paideuma*⁴⁵⁰ de la cultura quechua que concibe al hombre como “tierra que anda”⁴⁵¹. Las ideas de un

⁴⁴⁸ Potencia originaria de la tierra. Véase Cangi Adrián “Figura y estilo en la filosofía de Carlos Astrada” en *I Jornadas de la Lengua*, Biblioteca Nacional, Diciembre de 2009.

⁴⁴⁹ Astrada, Carlos, *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, ed. cit. pp. 16-17.

⁴⁵⁰ Especie de “alma” de la cultura.

⁴⁵¹ Op. cit., p. 10.

pueblo no son una mera superestructura ajena a lo concreto sino que emergen del paisaje, el idioma y la estirpe. Asimismo, la libertad de cada individuo se realiza en la comunidad en la que participa, en el destino de su pueblo

Astrada considera que todo pensamiento, y en especial el filosófico deviene de la raíz nacional, siendo los filósofos los encargados de llevar este pensamiento en representación de la estirpe. “El hombre singular sólo existe y cobra sentido dentro de la comunidad en que ha nacido y a cuyo destino está ligado”⁴⁵². La filosofía es el lazo de diálogo entre los pueblos por su método propio, ya que invita a discernir permanentemente sobre todos los temas que atañen a la humanidad. La historia de la filosofía de cada pueblo expresa el crecimiento cultural de éste. Los pueblos cercanos se alimentan recíprocamente de sus distintas culturas, como es el caso de Latinoamérica, y por lo que ésta región adquiere una posibilidad inédita de protagonizar la historia universal. Aquí también se halla todo el acervo cultural de las civilizaciones arcaicas, las cuales, a pesar del despiadado intento de socavamiento, han conservado ese tesoro originario

En el año 1964, Astrada vuelve a editar *El mito gaucha*, en donde afirma - aún habiendo modificado su postura política- que la tesis de que hay un mito que pertenece a la nación argentina tiene carácter categórico, por lo tanto se mantiene intacta. Sostiene así que el hombre argentino tiene una misión que cumplir, una tarea que llevar a cabo y que si no lo hace, se habrá traicionado a sí mismo.

Ya advirtió Hegel que mientras más de su tierra y de su época es un espíritu, un ethos –como es el caso también del hombre que los encarna- con más fuerza y contenido acceden a la universalidad⁴⁵³

Astrada afirma que en este suelo se esconde el tesoro de la liberación, la cual será llevada a cabo por la insurrección agraria. Su proyecto se ha alejado totalmente del peronismo, a tal punto que se refiere ahora a una época en la que el pueblo fue engañado por un “supuesto jefe” que terminó traicionándolo. En ese entonces, época de la primera edición de esta obra, Astrada, junto a

⁴⁵² Op. cit., p. 66.

⁴⁵³ Astrada, Carlos, *El mito gaucha*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964, p. 28-29.

millones de argentinos, creyó estar presenciando una verdadera “revolución nacional”⁴⁵⁴. Esta vez, con una crítica ferviente a ese momento político, advierte que el auténtico pueblo nacional aún no se ha podido conformar completamente, pues citando a Renán, afirma que es condición indispensable de éste el que sea un “plebiscito cotidiano”⁴⁵⁵.

El pueblo argentino está a la espera de nuevos conductores, que sepan interpretar las notas de la liberación nacional⁴⁵⁶. Latinoamérica, es una tierra que, a pesar de haber sufrido todo tipo de intentos de aniquilación de lo vernáculo, posee la impronta arcaica de liberación. Incluso la asimilación de las ideas europeas, adquirió en este territorio, con las diferencias de cada caso, un sello similar. Astrada vislumbra aquí el desarrollo de un humanismo práctico que es, a su juicio, el modo de convivencia social de estos pueblos, los que han tenido que configurar sus ideas acompañando el surgimiento de los estados nacionales. Este humanismo está signado por el ideal de libertad presente en su lucha por la independencia y la integración continental.⁴⁵⁷ De este modo plantea la necesidad de constituir una filosofía propiamente latinoamericana, que muestre la configuración de una conciencia regional.

Como una característica autóctona del pensamiento latinoamericano, destaca Astrada la tendencia a la instrumentalización de las ideas y marca el especial interés de los latinos por las cuestiones políticas y sociales. También la particular recepción que se hizo de la filosofía de la existencia enfocándola hacia una praxis humanista. Teniendo en cuenta “la analítica del Dasein como hermenéutica, como vía de acceso al núcleo ontológico de la existencia americana y sus módulos expresivos”⁴⁵⁸, plantea la necesidad de dar un paso más hacia una filosofía propia.

Pero las categorías del pensamiento latinoamericano no pueden ser las mismas que las del europeo, pues los contextos sociales del surgimiento de las ideas son totalmente diferentes. Astrada reconoce el influjo de la valoración de

⁴⁵⁴ Op. cit., p. 119.

⁴⁵⁵ Op. cit., p. 126.

⁴⁵⁶ Es importante destacar aquí que Astrada tampoco abandona su postura personalista.

⁴⁵⁷ Astrada señala la influencia de Herder en las primeras configuraciones de la conciencia nacional, por parte de la llamada “Generación del ’37” en especial la idea de que cada pueblo debe ser sí mismo.

⁴⁵⁸ Astrada, Carlos “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autóctona” en *Anais*, Vol. III, Sao Pablo, Brasil, 1956., p. 1078.

los estados de ánimo y de la historicidad por parte del pensamiento existencialista pero afirma que algo tan central en la filosofía de Heidegger como el concepto de “angustia” no es característico de esta región.

El estado de ánimo esencial del hombre americano no es el de la angustia... sino uno que, en la actual etapa de nuestra evolución social y cultural, podemos considerar levantado, eufórico⁴⁵⁹.

Mientras el estado de angustia conduce al aislamiento de la sociedad, el hombre americano se siente hoy más que nunca impelido a formar una comunidad que lo contenga y que a la vez sea liberadora. Así lo prescribe el humanismo que tiene tintes específicamente latinoamericanos. La “alegría”⁴⁶⁰ del hombre americano lo lleva a consustanciarse con su tierra constituyendo así una auténtica cultura afín a su paisaje. De este modo se afana por reestablecer el tesoro originario ninguneado por las distintas colonizaciones que ha sufrido, el cual es para el pensador argentino, el lazo más fuerte de integración.

Frente a la interpretación hegeliana acerca de los pueblos latinoamericanos, Astrada afirma que los pueblos originarios no sólo no han sucumbido ante el Espíritu europeo, sino que el pasado cultural amerindio aflora en el humus del paisaje y da su mensaje telúrico para constituir una cosmovisión continental. Por tanto, caracteriza al espíritu hegeliano como un cometa errático que se ha atrevido rozar nuestras latitudes.

Europa se ha impuesto también en esta región por medio de la explotación del hombre latino, introduciendo la técnica moderna en el trabajo. Pero los latinoamericanos pudieron recepcionar, dice Astrada, el pensamiento marxista como la más acuciada crítica a ese sistema capitalista y por la afinidad del comunismo con las primeras organizaciones de este suelo, supieron tomar aquello que más daba cuenta de su situación particular.

Unos años después, Astrada expresa que se está viviendo un momento histórico, de cambio revolucionario y que América Latina tiene que estar a la altura de las circunstancias. Incluso afirma que ya Latinoamérica se encuentra

⁴⁵⁹ Op. cit., p. 1079.

⁴⁶⁰ Aquí podríamos observar una vuelta de Astrada a la filosofía de Scheler.

en estado de emanciparse, no sólo de la filosofía de la existencia, sino incluso del marxismo.

La cultura latinoamericana está viviendo el momento fecundo de su apertura con relación a la cultura y al programa de vida de otros ámbitos étnicos, los que tras una larga preterición, insurgen revitalizados⁴⁶¹.

4.3. La dialéctica de la utopía

Estas últimas ideas de Astrada, encontrarán un lugar exclusivo de publicación que será la revista *Kairós*. Esta publicación será fundada por el mismo Astrada y su cada vez más reducido círculo de discípulos. Podría decirse que Alfredo Llanos, Rainer Astrada y Carlos Astrada serán prácticamente los únicos autores de los artículos que contendrá esta revista. Allí nuestro autor escribe un artículo llamado “Realismo de la utopía” en donde afirma que la utopía no es un mero postulado para la imaginación sino que tiene raíces reales que le imprimen una fuerza de concreción tangencialmente posible. En este punto sostiene que “las utopías son así como especies de faros en el dilatado mar de la realidad histórica”⁴⁶²

Si bien el término *utopía* refiere a un no lugar, Astrada señala que las grandes obras sobre este tema, aparecidas en el Renacimiento: principalmente las de Moro, Bacon y Campanella se han inspirado en las tierras americanas. Por lo tanto, la existencia o no de aquéllos lugares que los autores describen podría discutirse.

Por otro lado, señala que las utopías plantean resistencias hacia la realidad actual. “Las Utopías... son el resultado de un programa de reforma política y social en oposición a las situaciones dominantes, y surgen de una voluntad consciente de perfeccionamiento.”⁴⁶³ Es así que afirma que Tomás

⁴⁶¹ Astrada, Carlos, “Autonomía y universalidad de la cultura Latinoamericana” en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, Año I, N° 2, 1967, p. 26. Esta revista estaba dirigida por Alfredo Llanos y constituyó una herramienta del propio círculo de Astrada para difundir sus últimas ideas.

⁴⁶² Astrada Carlos, “Realismo de la utopía” en *Kairós Revista de Cultura y Crítica Estética*, Año II, N° 4, 1968, p. 2.

⁴⁶³ Op. cit., p. 3.

Moro creía fervientemente en las bases morales de la sociedad que había postulado.

Astrada promueve una dialéctica de la praxis, en la que el sueño y la esperanza operan como resorte. Por ello discute la idea de “lo utópico” entendido como algo irrealizable. Por el contrario él plantea que lo no realizado, que es aquello que podría entenderse como que no tiene lugar, podría estar en proceso de realización. Las utopías deben ser los horizontes hacia los cuales el hombre se dirige a fin de alcanzar las metas que sus sueños anhelan.

La utopía contiene en sí misma la fuerza del deseo de su realización, la imaginación de esa realidad posible. Presenta una forma ideal de convivencia humana, pero dentro de los cánones de la lógica. Que todos los hombres vivan en paz y armonía, hermanados, no es un sueño imposible, sino que es un estado que se plantea dentro de lo posible. Así, la base de este programa es la fe en las capacidades de la humanidad. En todas las obras que refieren a la “utopía” hay, para Astrada un punto de partida desde la condición actual y una apuesta esperanzadora en un futuro mejor. El trabajo, en tanto parte de la cultura, es el centro de este desarrollo.

Astrada plantea la posibilidad de que los grandes utopistas hayan estado inspirados en la realidad social del continente americano, antes de ser colonizados. Pero si ese oro originario se encuentra en el *numen* del paisaje, el hombre de estas latitudes se halla en un momento de advenimiento de un nuevo estado, a partir de la negación de la situación actual.

En este sentido señala que la utopía tiene un devenir dialéctico que la hace participar por tanto, del devenir histórico. “De la nada potencial de la utopía surge el inicio de su ser. Este es negado por el ente existente (los Estados reales); pero con la negación de esta negación comienza el devenir real de la utopía.”⁴⁶⁴ Así, para Astrada, asistimos a una época en la que podría renacer, por fuerza del mito ese oro originario. Por la fuerza dialéctica que la impulsa, podemos pensar en que emerja la plenitud del hombre americano en una nueva hora que le permita comulgar con lo universal y así llegar a constituir el hombre total. Éste es aquel que, una vez liberado de la alienación y de la apatridad del mundo moderno, se lanza a cumplir el destino de su pueblo,

⁴⁶⁴ Op. cit., p. 8.

humanizándolo plenamente desde todos los rincones de su existencia. De ahí el afán del filósofo argentino de trabajar sobre la cultura autóctona, tanto sea, en el caso argentino, desde el análisis del *Martín Fierro*, como el de las culturas arcaicas precolombinas.⁴⁶⁵

⁴⁶⁵ Véase Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, ed. cit. y *Tierra y Figura*, ed. cit.

Consideraciones finales

Carlos Astrada siempre estuvo movido por sus inquietudes filosóficas en torno al sentido de la vida. El para qué estar en el mundo y por qué. Ese, fue el móvil que lo llevó desde temprana edad a buscar un proyecto que tendiera a cambiar el mundo. Sus preocupaciones lo condujeron a encontrarse con los escritos de Senancour, donde la angustia de la finitud de la vida se presenta por primera vez, angustia que incluso se hace carne en su ser a partir de la muerte de su joven amigo.

La pronta recepción de Georg Simmel también estará atravesada en este período por su afán de entender si vale la pena pasar por este mundo. La toma de conciencia de que la cultura moderna contribuye a la huida de estas especulaciones será el punto de partida para analizar al hombre moderno, inmerso en la sociedad actual. La filosofía de la vida aflora para dar un mensaje apologético a favor del arte. La ciencia no responde a los afanes humanos, será el arte pues, el cauce en donde se pueda hallar alguna respuesta a la insoportable tarea de estar vivo. El arte tiene el maravilloso don de la originalidad, destacando que cada uno de los seres humanos son únicos e irrepetibles. Ese misterio es vital, marca el cambio constante, el devenir permanente lleno de novedades por descubrir.

Pero si hay un lugar en donde Astrada encuentra el centro especulativo para cumplir sus expectativas filosóficas es la filosofía de Martin Heidegger. Su encuentro casi casual con el maestro será decisivo en su vida intelectual. Será por la vía de Max Scheler, por su crítica al concepto de “cuidado” que Astrada llegará a su gran maestro. Scheler lo atrapa también tempranamente con sus especulaciones en torno al *Eros* como motor de la vida. Centrado en el concepto de “persona” Scheler también afirmará que el hombre es único e irrepetible, y como tal, es el dador de sentido del mundo. Pero el problema que Astrada verá en la filosofía scheleriana gira en torno a su consideración de los valores. Astrada no se resigna a correr el eje de lo humano hacia algo objetivo, es por ello que seguirá su camino, obligado en parte por la repentina muerte de Scheler, bajo la impronta de la filosofía de Heidegger.

Previamente a su encuentro con el maestro, es posible encontrar una importante influencia de la filosofía de Nietzsche. Uno de los conceptos

centrales que estarán presentes en su obra, como se vio, es el de “juego”. La vida es concebida como juego, en la cual hay reglas que va poniendo el mismo hombre. Astrada rescata la exhortación de Nietzsche de tomar conciencia de este carácter lúdico de la vida, permitiéndose cambiar las reglas cuando estas ya no respondan a las necesidades vitales de los hombres. La comprensión del ser será el juego más importante al que se verá enfrentado el hombre. El ser se juega en cada vida humana, pudiendo ser comprendido o no. Pero la vida del hombre moderno está sujeta a la regularidad de la ciencia, la cual produce un lenguaje rígido con pretensiones de universalidad. Es por ello que el juego constituye una liberación humana a través de un lenguaje que pueda ser flexible a sus necesidades. Por medio del desarrollo de su capacidad creativa podrá el hombre inventar un mundo en donde puedan desplegarse todas sus potencialidades. Astrada ya en este punto se anticipa a declarar la importancia de esta liberación para el hombre mecanizado del sistema capitalista, el cual, como se vio, va en contra de la naturaleza humana. El hombre necesita poder desdoblarse, es decir, salirse de sí para verse reflejado en el mundo creado por él. Esto es lo que la ciencia moderna no tuvo en cuenta, al considerar sólo al ser humano como un ser racional. Pero la razón ya no puede dar todas las respuestas que el hombre necesita. Surge, así, una crisis en todo el ámbito especulativo.

En nombre de este gran desencanto de la razón, Astrada promulgará junto con Nietzsche, la reafirmación del mito y de la tierra, denigrados por la llamada Ilustración europea. También verá en Nietzsche un precursor de la filosofía de la existencia, ya que se interesa por la vida concreta de cada hombre, huyendo de las generalizaciones del proyecto moderno. El hombre que se afirma en la tierra con su voluntad de poder es el que se libera del lastre de la historia, concebida de forma lineal. Amando el instante reafirma su vida como potencia infinita de creación.

Movido por estas inquietudes llega a la filosofía de Martin Heidegger de quien rápidamente se convierte en el principal receptor en nuestro país y en uno de sus más considerados discípulos. El texto clave de este período es “Heidegger y Marx” en donde Astrada pone todo su futuro proyecto filosófico y político. Deliberadamente encuentra en el análisis de la cotidianidad

heideggeriano elementos que enriquecen el concepto de alienación en Marx. El contexto de la aparición de los Manuscritos tiene aquí un destacado intérprete argentino. Todos los existenciales del Dasein son tematizados a la luz del sistema capitalista. El das Man es el marco de constitución de todas las conductas de consumo masificadas en el capitalismo. El mit Sein es la condición para que se desarrolle el hombre en tanto ser social. La autenticidad es la salida del hombre de las comodidades que le ofrece la vida que hace todo el mundo para buscar sus posibilidades más propias de ser en el mundo. La praxis, entendida como despliegue de la historicidad del hombre, es urgida de asumir un cambio radical en las condiciones existenciales del hombre para que éste retorne al hogar perdido.

Del análisis del estar en el mundo del Dasein, Astrada deducirá que aun en la filosofía de Heidegger es la praxis la que determina la teoría. Las condiciones de significación de los entes remiten a cada Dasein por lo que el mundo es la conceptualización del trato con estos mismos. Nombrando a los entes, el Dasein constituye el lenguaje que es una estructura existencial del mismo. La otra estructura fundamental es la disposición afectiva, la que determinará el estado anímico del Dasein. Esto lo llevará a la angustia que es el punto clave para la comprensión del Ser. Todas estas cuestiones se dan en lo que Heidegger había llamado “el juego de la existencia”. El hombre es el jugador, quien justamente se pone en juego creando el mundo que lo rodea y sus propios significados. Si la existencia es esencialmente errante, el juego es el orden que propone cada jugador, incluso a veces sin ser conciente de esto. Aun fundiéndose en el Uno el hombre juega aceptando, en este caso, las reglas de los demás. Pero la tarea de la filosofía es hacer que el hombre retome la conducción de su juego para que sea auténtico. Esta comprensión tiene el precio de la conciencia de la finitud. El hombre retoma su rumbo cuando asume que es un proyecto y como tal tiene un principio y un fin. Así decide adentrarse en una “aventura existencial” en donde sabrá que cada significado emerge de él mismo. La comprensión de la existencia es incomunicable, es una experiencia propia. También lo es el fin de la vida. Por ello, quien ha tenido una vida propia, tiene una muerte propia, es decir ya ha podido anticiparse al fin y esto para

Astrada es ser ópticamente valiente. Es decidirse a jugarse por entero, hacerse cargo del destino humano, a costa de vivir hacia la muerte.

Pero en contraposición a esto, la técnica moderna se dirige a automatizar la vida cada vez más, creando sujetos consumidores de bienes y valores que ofrece el mercado, quitando de ese modo en el hombre, las posibilidades de tenerse a si mismo como propio. Los nuevos medios de comunicación, como la radio y el cine prometen también inmiscuirse en la vida cotidiana de todos de manera inconmensurable, creando opinión y distribuyendo un lenguaje, que si bien parece muy accesible a todos, en el fondo no es más que una nueva representación del “se” o el “uno” del que hablaba Heidegger. Es indispensable, por ello, junto a la analítica existencial, pensar una ética existencial, en donde sea el hombre mismo el que decida ser libre de elegir qué valores quiere promover y cómo va a utilizar los artefactos tecnológicos que avanzan sin cesar en el mundo moderno. Pensar un proyecto político que aúne esfuerzos y optimice todas las potencialidades del hombre real y concreto que tiene que habérselas todo el tiempo con esos cambios.

En esa línea, el advenimiento del peronismo suscitará en Astrada un entusiasmo descomunal. Analizando cada acción de nuestro pensador en el período de esplendor de este movimiento es posible aseverar que por primera vez, se encuentra comprometido con un proyecto político que atina ser el suyo propio. Junto a un gran grupo de intelectuales, Astrada se encontrará participando de todo tipo de reuniones y debates acerca de las principales decisiones de Perón que quedarán plasmadas en una serie de artículos de importante divulgación. El mencionado “fetichismo constitucional” descrito por Astrada frente al rechazo de la reforma constitucional que Perón propone es un símbolo del uso de las ideas como herramienta para la discusión política del momento.

La cercanía de Astrada con el grupo de John William Cooke denotará la línea de interpretación del movimiento que seguirá Astrada, conservando siempre su visión hegeliano-marxista de la historia. Es en las masas de obreros en los que estos grupos tendrán puestas todas sus expectativas de cambio social y es su ascensión a la escena política lo que más les entusiasma de ese presente.

Con “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” Astrada se consagrará como el vocero filosófico frente a un grupo de marinos que perplejos advertirían que la llamada “tercera posición” era algo más que una estrategia económica y política, pues una argumentación sobre la paz mundial quedaría en sus memorias formadas en las artes militares.

El concepto de “justicia social” es en los escritos de Astrada entreverado con una filosofía nietzscheana que, lejos de propugnar una aristocracia gobernante, resaltarán a la vida como un valor insoslayable, a la capacidad creativa del hombre y a la consecuente necesidad de que todos los hombres sean libres de la opresión capitalista.

Por otra parte, el gobierno de Perón también da a unos de sus principales exponentes un lugar privilegiado en el ambiente académico. La Facultad de Filosofía y Letras engrosará sus traducciones de los más destacados filósofos del pensamiento alemán –quienes estarán a cargo del mismo Astrada- el cual gozará de una dedicación exclusiva en su cargo y de la dirección del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo en la realización del Primer Congreso de Filosofía tendrá un lugar preponderante.

Pero el libro más arriesgado de las obras de este período es *El mito gaucha*. Allí nuestro pensador expresa la posibilidad de instaurar una filosofía de la argentinidad que pueda captar el mensaje del mito de la nación. Este es el mito gaucha, el que da sentido a la propia historia. Ésta tiene un comienzo y es Mayo de 1810, cuando el hombre argentino se decidió a liberarse de las ataduras coloniales y comenzó a trazar su auténtica historia. La fuerza que hizo aflorar tamaña empresa fue justamente el mito gaucha que de las entrañas de la tierra dio su mensaje de libertad. Los gauchos de la pampa tenían el sello de la argentinidad y por eso pelearon con bravura para defender su destino y el de su pueblo. Destino que viene a coronarse ahora con el advenimiento de los hijos de esos silenciados héroes al escenario político a través de la hazaña de Juan Domingo Perón. Este mito está expresado en el *Martin Fierro* y por ello lo convierte en el poema nacional. No fueron contingencias del destino las razones por las que este libro fue tan intensamente recepcionado y amado por el pueblo. Y este sentimiento aflora cada vez que la comunidad nacional vuelve a reencontrarse. Los hijos de Fierro son los que tienen el germen de la nación.

Ellos, según Astrada, estaban en las masas que arribaron el 17 de Octubre pidiendo la libertad del coronel Perón.

La culminación de este período anunciará también su despedida. *La revolución existencialista* expresa, si bien algunas líneas de conexión con las obras anteriores, el proyecto que quizá Astrada había imaginado para el peronismo pero que a estas alturas ya estaba dejando atrás. Marx cada vez iría ocupando más espacio en sus pensamientos y esto se ve reflejado en el acento que pone nuestro discípulo de Heidegger en la posibilidad de que se entre en diálogo con el marxismo. La *Carta sobre el humanismo* de Heidegger da a Astrada el marco referencial desde donde partir para continuar con su empresa de rescatar al hombre moderno de la alienación a través de la filosofía existencial y el marxismo.

Este rescate tiene que ser llevado a cabo indefectiblemente por el hombre mismo, ya que, como Marx había señalado, éste es el motor de la historia. En este punto Astrada es implacable respecto a la posición de Heidegger: no es el hombre un mero pastor del ser, sino que es y será el protagonista de la historia. De hecho, teniendo en cuenta, como ya se dijo, que en este período la *Carta sobre el humanismo* es el punto de partida para su marxismo, también será su alejamiento de Heidegger ya que justamente elige el concepto de “humanismo” para su propio proyecto cuando su maestro lo acaba de denostar. Si Heidegger no había querido dar un paso más, él sería el encargado de hacerlo. Astrada contaba para esto con los conceptos que había aprendido tempranamente de Max Scheler: el hombre plenario reuniría todos los esfuerzos de las culturas del mundo para acometer esta empresa. Liberándose del lastre de la cultura moderna, incluyendo su moral –y en esto vuelve a estar presente Nietzsche- el hombre, conciente de sus propias capacidades, podrá dar el salto para acceder finalmente a su humanidad. De este modo el conocido concepto de “hombre nuevo” comienza a tomar forma en su filosofía.

Para dar ese paso prometido, Astrada se apoyará en la filosofía de Schelling, quien, realizando una crítica al concepto kantiano de libertad, el cual queda sin dilucidar del todo, plantea que el hombre es libre porque escoge entre el bien y el mal. El hombre está condenado a la libertad, en tanto que en cada una de sus elecciones se juega su ser. La voluntad, por ello es *energeia*, es

decir potencia efectiva. Es el mismo hombre es el que incide en la historia del mundo, es él mismo su creador.

Tal como había explicado Heidegger, el hombre está impelido a existir, su estructura existencial es el cuidado, el cual lo pone en situación de compromiso con el mundo. Es aquí donde Astrada ve un ethos originario. Si el hombre es creador del mundo, depende de él embellecerlo o afearlo. Incluso se atreverá a decir que, por más que Heidegger no quiera admitir la posibilidad de una dialéctica en su postura, es el Dasein el que opera en el destino negando su presente para cambiar su futuro.

Dadas ya las condiciones para que el hombre emprenda el cambio social, Astrada se propondrá organizar a la sociedad para tal fin. La formación política, afirma, es indispensable para convencer a los miembros de cada comunidad a tomar las riendas del destino. El hombre nuevo será el que se encuentre a sí mismo en relación a la comunidad a la que pertenece. La formación será por ello, principalmente espiritual, a fin de que pueda penetrar en las entrañas de cada uno hasta encontrar el espíritu de cada pueblo.

Tan lejos ha llegado la alienación del hombre, que hasta el concepto de libertad tiene que volver a ser tematizado. El hombre cree ser libre pero sólo lo es de consumir los productos que el capitalismo ofrece. La libertad moderna, producto del proyecto eurocéntrico debe ser negada por otras formas de libertad que otros pueblos han sabido experimentar. Si la realidad se manifiesta dialécticamente la libertad no escapará a este movimiento. Occidente representa lo viejo, lo que debe ser dejado atrás para que otras culturas puedan aflorar hacia la liberación de todos los hombres. Unidad en la diversidad será la síntesis a alcanzar para que todas las culturas puedan ser elevadas a la universalidad.

Siguiendo la ruta heideggeriana, Astrada encuentra finalmente, en un escrito de su maestro una alusión a la tesis XI de Feuerbach, en donde habla de la necesidad de que el hombre transforme su situación por medio de su acción. En “La tesis del Kant sobre el ser” Heidegger hablará sobre la importancia de transformar el mundo. Definitivamente, asevera Astrada, Heidegger se ha decidido, en sus últimos años a plantear un proyecto filosófico que modifique las condiciones humanas actuales. Nuestro pensador interpretará en este punto que

la filosofía de su maestro ingresa, de este modo, a la tan aclamada dimensión dialéctica.

De todos modos, aquello que en esta época pareciera entusiasmar más a nuestro pensador, son las efectivas posibilidades de cambio que encuentra en América Latina. Su interés por recuperar el acervo cultural de estas tierras va creciendo a medida que involucra con sectores que creen fervientemente en la necesidad de volver a las fuentes originarias. Es por ello que nuevamente se encontrarán estudios sobre la importancia de lo telúrico y lo cultural. En una reedición de *El mito gaucha*, Astrada, afirma que el mito de los argentinos tiene una raíz más arcaica que el origen de la nación, ya que se remonta a épocas en las que esta división artificiosa no existía. Más bien le presta especial atención a la unidad que expresan los pueblos latinoamericanos y a las cosas en común que nos hermanan. Si el estado de ánimo que hace al hombre europeo encontrarse con el ser era la angustia, Astrada expresa que es más bien la alegría aquél que distingue al hombre latinoamericano. Es este sentimiento el que le permitió resistir a todos los embates que sufrió de parte del poder dominante. Sometimientos económicos, políticos y culturales mantuvieron la cabeza abajo del hombre americano, pero es la hora, según Astrada, de la emancipación universal. Recogiendo la idea de “utopía” plantea que ha llegado el momento de su realización. Postulando una dialéctica de la praxis la utopía, lejos de ser un lugar imposible, se convierte en el acicate para la transformación social.

Hasta aquí hemos podido ofrecer un rastreo de la manera en que Astrada llega a postular la posibilidad de que la filosofía de la existencia entre en diálogo con el marxismo. Diálogo que, según nuestro autor, puede darse a través de los conceptos a los que hemos hecho referencia. El análisis de la cotidianidad del *Dasein* da como resultado que el hombre se encuentra caído y perdido y necesita recuperarse. Aquí hay un punto de contacto con la alienación marxiana. Por otro lado, el concepto de *historicidad* aparece en ambos filósofos como uno de las características esenciales del hombre, junto con la capacidad de dar sentido al mundo. La *praxis*, por lo tanto, se erige como la condición indispensable para el desarrollo de la teoría, ya que para ambos pensadores es

en el manejo con los útiles en donde éstos cobran sentido. El mundo es el mundo de los hombres y es por ello que en ambos hay una exhortación a adueñarse del mismo. Si bien en Marx es más explícita, Astrada le pide a Heidegger que de un paso más.

A la imaginable respuesta de Heidegger a este pedido, Astrada continúa este camino, postulando el *Humanismo de la libertad*, el cual consiste en una propuesta de llevar a la humanidad a su plenitud. Este recorrido será dialéctico y es por ello que Astrada postula la necesidad de un cambio radical en la *praxis* histórico existencial del hombre a fin de delinear su destino. De este modo, seguirá ahondando en estas ideas, alejándose cada vez más de quien fuera su maestro. No obstante, hasta sus últimos días planteará que hay una dialéctica en el pensamiento de Heidegger, tal como queda documentado en su última obra.

El concepto de *mito* se encuentra presente, como hilo conductor, en toda la obra de Carlos Astrada. Para el autor mito y filosofía no tienen por qué ser escindidos en el pensamiento. El mito no debe separarse del logos, pues sólo va mutando en el devenir histórico que configura a la humanidad. Así afirma que hoy usamos el concepto de *historicidad* para referirnos a la constitución de lo que somos en la actualidad y esto quiere decir que nuestros antepasados determinan nuestro presente.

El mito de la humanidad hizo su aparición en Rusia, en donde, para Astrada, se había abonado el lugar para el advenimiento del hombre nuevo. Hombre pleno, que liberado de la alienación moderna, podía constituir una sociedad justa. En nuestro país los lineamientos de la comunidad serán dados por el mito representado en el gaucho *Martín Fierro*, en virtud de ofrecer un sistema en el que no haya más hombres errantes y apátridos, sino que todos sean incluidos. Este mito tiene raíces arcaicas que afloran por medio de la tierra en la que habitamos. Así, para Astrada, es posible, luego de analizar la historicidad de cada pueblo, vislumbrar un pasado glorioso que pide retornar con ánimo vernáculo. Esa posibilidad de resolverse a la constitución de una sociedad auténtica, Astrada, pretende encontrarla lejos del viejo continente. Es

así que Latinoamérica se le presenta como el lugar en donde la tierra pide el retorno mítico a fin de delinear su destino.

Por otro lado, luego de este recorrido, es posible vislumbrar que Astrada demuestra profesar una gran fe en la humanidad, conectada íntimamente con las culturas arcaicas, de que es posible retornar a las edades de oro para vivir en plenitud. Esta fe se emparenta con la esperanza en que el suelo americano pueda brindar ese marco de desarrollo de la utopía. De este modo, la propuesta de Astrada consiste en realizar, desde nuestro suelo, una deliberada empresa de reconstrucción de las culturas que nos precedieron a fin de encontrar el camino que nos lleve hacia la plenitud humana.

Anexos

Abordaje metodológico y estado de la cuestión

El abordaje metodológico de esta tesis se encuadra dentro de la “historia de las ideas latinoamericanas”. Si la “historia de las ideas” se ocupa de la comprensión histórica de la génesis de los conceptos que un autor desarrolla, se intenta dar cuenta de las tradiciones culturales en las que está inserto Astrada, a fin de iluminar el camino seguido. Desde su surgimiento, la historia de las ideas pretende analizar las mismas a partir de su contexto socio histórico de emergencia. Procesos, que por su naturaleza, no pueden ser predecibles por ningún método científico. La verdad, por tanto, toma un carácter múltiple y va emergiendo y modificándose toda vez que se produce un efecto de ruptura o discontinuidad. Así la historia no se entiende como una concatenación ordenada de sucesos sino como una gran confluencia de tramas que a veces resultan contradictorias.

La mayoría de los autores que escribieron sobre América Latina pusieron en consideración la manera en que las ideas fueron conectadas con los procesos de constitución y consolidación de los estados nacionales, ideas que no siempre fueron un todo unificado. Las ideas se presentan intrínsecamente relacionadas con los aspectos políticos y sociales de cada época, incluyendo sus idas y vueltas, sus contradicciones y disrupciones. Ante la pretensión de la filosofía moderna de que la misma es un saber abstracto, la Historia de las Ideas pretende mostrar un filosofar situado en donde cada autor pertenece a un mundo determinado. Hegel, quien se considera la consumación de la modernidad, había planteado que existe un hilo conductor de sentido de la historia universal. La Historia de las Ideas, por su parte, intenta dar cuenta del contexto emergente.⁴⁶⁶

No se puede negar, por ello, la influencia de la hermenéutica filosófica en estas corrientes. La misma obra de José Gaos, quien, no solo es el primer traductor de *Ser y Tiempo* sino que deja en América Latina, la contribución insoslayable del historicismo, constituye un aporte fundamental en ese sentido. El filósofo español introduce una nueva manera de trabajar sobre las ideas: la

⁴⁶⁶ Así lo ilustra Roig, cuando afirma que frente a una filosofía del atardecer, la nuestra es una filosofía auroral (Véase Roig Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981)

labor en conjunto de historia y filosofía. Por otra parte la obra misma de Heidegger, es recepcionada por los latinoamericanos, como una de las principales puertas para comenzar a transitar el desapego al pensamiento eurocentrista dominante. Su concepto de “habitar el mundo” se ubica frente a la pretensión de señorío y control del hombre del proyecto moderno, ofreciendo una salida a la filosofía latinoamericana que ya busca su camino más cerca del paisaje que de la palabra escrita. Por otra parte, ante el sujeto general, universal, que en estas latitudes ya se vislumbra como el europeo impuesto, Heidegger hablará del Dasein, único e irrepetible en la interpretación del mundo.

En su clásica obra *Verdad y Método*⁴⁶⁷, Hans Georg Gadamer afirma que la hermenéutica abarca la experiencia del mundo que tiene cada hombre. Este no es otra cosa que su horizonte de posibilidades, el cual se desarrolla de acuerdo al proyecto que emprende cada autor. Cuando de interpretar una obra se trata se produce una “fusión de horizontes”⁴⁶⁸. El horizonte de sentido del autor y el del intérprete se encuentran y producen un nuevo sentido. Con lo cual toda obra es susceptible de ser interpretada infinitamente.

Asimismo, existe una propia fusión de horizontes en la obra del mismo Astrada, ya que, a pesar de que vuelve a la Argentina totalmente cooptado por las ideas de Martin Heidegger, sus principales conceptos son desarrollados a la luz de los hechos que protagoniza en su propio país. En sus últimos escritos, Astrada habla de un encuentro de culturas, reconociendo que hubo etapas en la evolución del pensamiento latinoamericano y que la primeras estuvieron relacionadas estrechamente con las ideas dominantes de Europa. En consonancia con los historiadores de las ideas, afirma que “tal nexo fue más acusado en la época de la formación de la autoconciencia nacional de los pueblos latino-americanos, entregados a la tarea de cimentar sus instituciones políticas y sociales”⁴⁶⁹ pero asimismo anuncia que es hora de que los filósofos de estas tierras comiencen a desarrollar un discurso propio.

Adriana Arpini analiza el surgimiento de la Historia de las Ideas en Latinoamérica, destacando la concepción de José Gaos, de una hermenéutica

⁴⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984.

⁴⁶⁸ Op. cit., p. 376.

⁴⁶⁹ Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, ed. cit. p. 1077.

que admite ambigüedades y contradicciones, así como una diversidad de interpretaciones que tienen que ver con la situación de cada autor y su contexto. Arturo Ardao, también es mencionado en su análisis en referencia a su exhortación a trascender del ámbito puramente filosófico hacia la realidad social, nacional y regional. Especial atención tendrá seguidamente la reunión de expertos que tuvo lugar en México en 1974⁴⁷⁰ en la que, siguiendo con esa misma tradición los presentes confluyen en que la metodología en cuestión deberá tener las siguientes características: 1) concebir el concepto de “idea” como algo muchos más amplio que un mero término; 2) considerar la fuerza transformadora de las ideas, desde un punto de vista dialéctico; 3) tener en cuenta el aspecto ideológico del autor de las mismas; 4) traspasar los campos disciplinarios específicos; 5) transitar de lo nacional a lo continental; 6) confluir en el concepto de “historia de la conciencia social latinoamericana”⁴⁷¹

Reconstruir el pensamiento de Astrada es un aporte en esa línea, ya que, al considerar la historia desde una mirada dialéctica, su propia filosofía se presenta como la marcha de la conciencia hacia su libertad, pero esta vez, la liberación incluirá sacarse de encima a la filosofía europea, ya que Astrada encuentra en Latinoamérica el ámbito en el que se podrá superar la cultura occidental.

Alfredo Llanos, su fiel discípulo y primer biógrafo, afirma que en la filosofía de Astrada “América se halla en trance de cumplir su destino de ser el hogar del hombre nuevo”⁴⁷². Llanos presenta a Astrada como un heredero del idealismo alemán. Su preocupación inicial por la existencia humana lo lleva a encontrar el cauce de sus especulaciones en el existencialismo. Sin embargo, siempre buscará plasmar su pensamiento en la praxis concreta del hombre latinoamericano.

El filósofo de la intimidad enriquecida virilmente en la meditación interior ha roto, mediante este encuentro, su torre de marfil y ha

⁴⁷⁰ Esta reunión fue convocada por la UNESCO en México entre el 6 y el 14 de septiembre de 1974. Estuvieron presentes: Roberto Fernández Retamar (Cuba), Guillermo Francovich (Bolivia), Francisco Miró Quesada (Perú), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo (Colombia), Elías Pino (Venezuela), José Antonio Portuondo (Cuba), Arturo Andrés Roig (Argentina), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México) y Leopoldo Zea (México).

⁴⁷¹ Arpini Adriana, “Aportes metodológicos para una historia de las ideas” en *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2003, p. 74.

⁴⁷² Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, ed. cit, p. 98.

conseguido proyectar así sobre el mundo histórico, en que discurre la existencia del “hombre de carne y hueso”, la sustanciosa experiencia acumulada en muchos años de vigilia solitaria y provechosa.⁴⁷³

Es por ese interés en la praxis del hombre que Astrada comienza y termina sus investigaciones en la dialéctica hegeliana. Llanos afirma que es instalado en la izquierda hegeliana donde su existencialismo encuentra el ansiado derrotero revolucionario. Por ello es que, si bien nuestro pensador es un claro representante del pensamiento nacional y americanista, nunca abandona su visión universalista propia de su proyecto filosófico. Proyecto que, a los ojos de Llanos, es un “saber de salvación que intenta rescatar al hombre para el mundo”⁴⁷⁴. Astrada, según Llanos, pretende encontrar el fundamento ontológico de lo nacional, investigando hasta lo más hondo de las raíces vernáculas⁴⁷⁵. Como la mayoría de los astradianos, Llanos ve en *La revolución existencialista*, la síntesis del proyecto de su maestro. Si bien, aquí Astrada señala aquello que vendrá luego de culminado su ciclo existencialista: el giro hacia la dialéctica hegeliana⁴⁷⁶. El camino que lleva al proceso de emancipación mundial, a los ojos de Llanos es la dialéctica, ya que “dinamiza la existencia del hombre”.⁴⁷⁷ Esta dinámica hará que en Astrada, el existencialismo alcance un derrotero impensado incluso por el mismo Heidegger. Será el camino para el surgimiento del “hombre nuevo” cuyo hogar no puede ser otro que América Latina. Este suelo se prepara para ir dejando atrás el acervo europeo y ponerse finalmente a desarrollar su auténtico pensamiento proyectándose en su propio plano. La angustia como momento constitutivo será lo primero que Astrada descarte ahora desde una filosofía autóctona. Como se dijo, plantea, que es la alegría aquello que caracteriza a los pueblos latinoamericanos y desde donde sacará fuerzas para constituir un pensamiento emancipador. Así culmina Llanos la semblanza de su maestro:

⁴⁷³ Op.cit., p. 9.

⁴⁷⁴ Op. cit., p. 35.

⁴⁷⁵ Es llamativo que Llanos, a pesar de que admite que hay en Astrada un impulso nacionalista y americanista, no repare en la relación de Astrada con el gobierno de Juan Domingo Perón.

⁴⁷⁶ Es importante destacar que encontramos en Llanos a un gran receptor de la obra de Hegel, tanto por medio de su traducción de la *Fenomenología del Espíritu* como por su obra *Luces y sombras en la Fenomenología de Hegel*, Buenos Aires, Rescate, 1995.

⁴⁷⁷ Op. cit., p. 72.

Se trata, en definitiva, de prolongar en el espacio y afianzar en el tiempo una voluntad ética que desea transmitir su contenido en una proyección universalista dentro de la cual han de unirse comunitariamente todos los seres humanos.⁴⁷⁸

Pocos fueron los pensadores que estuvieron junto a Astrada como Llanos. Uno de ellos fue Miguel Angel Virasoro⁴⁷⁹, con quien compartía sus especulaciones existenciales y su mirada de la dialéctica como vía de emancipación, así como la consideración de la primacía existencial de la praxis. También es importante destacar, que Virasoro considera a Astrada un referente de la obra de Max Scheler y de Martin Heidegger. No obstante, si bien, este autor plantea la posibilidad de una dialéctica existencial, sus intereses giran en torno a un existencialismo cristiano, considerando a Dios como el verdadero dador del sentido último de la vida.

Otro compañero de especulaciones filosóficas fue Luis Juan Guerrero⁴⁸⁰, también discípulo de Heidegger y autor de una vasta obra sobre Estética. Profesor de Estética de la Universidad de Buenos Aires, Guerrero se interesará de lleno por el tema de los valores, teniendo a Astrada como un interlocutor privilegiado.

Más adelante, cabe destacar entre sus discípulos a Andrés Mercado Vera, quien, en consonancia con Llanos, afirma en 1953 que en su obra *La revolución existencialista* Astrada marca la senda del “hombre nuevo”⁴⁸¹. También señala a Astrada como uno de los principales maestros del existencialismo en nuestro país.

Otro de los filósofos considerados discípulos de Astrada es Rodolfo Kush. En sus obras se despliega una gran cantidad de ideas astradianas, así como la recepción de la hermenéutica filosófica en relación a lo telúrico. En su libro *La negación en el pensamiento popular*⁴⁸² reconoce en Astrada una autoridad a la

⁴⁷⁸ Op. cit., p. 112.

⁴⁷⁹ Véase Virasoro, Miguel Angel, *La lógica de Hegel*, Buenos Aires, Gleizer 1932; *La libertad, la existencia y el ser*, Universidad de Buenos Aires, 1942; *Filosofía en Argentina 1930-1960*, Buenos Aires, Sur, 1961.

⁴⁸⁰ Véase Guerrero, Luis Juan, *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart (El surgimiento de una teoría de los valores en la filosofía contemporánea)*, Zürich, 1927; *¿Qué es la belleza?*, Columba, Buenos Aires, 1954; *Estética operatoria en sus tres dimensiones*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.

⁴⁸¹ Mercado Vera, Andrés, “La revolución existencialista. Hacia el humanismo de la libertad. Por Carlos Astrada” en *Libros de Hoy*, N° 23-24, Buenos Aires, Junio-Agosto de 1953.

⁴⁸² Kush, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

hora de interpretar a Heidegger, incluso en su polémica con Husserl.⁴⁸³ Siguiendo el legado de su maestro, Kush se convierte en uno de los referentes de la hermenéutica latinoamericana.

Por otra parte, el filósofo mendocino, Arturo Andrés Roig⁴⁸⁴ considera a Astrada uno de los introductores de la ontología en América. Asimismo destaca la importancia de su obra en lo que llama una literatura de protesta que surge en el primer peronismo a propósito de la emergencia de nuevos grupos sociales al escenario político. Pero lo más importante, es que encuentra en el pensamiento astradiano un matiz liberador del pensamiento eurocéntrico:

Todo logocentrismo resulta de este modo un imposible, el Logos tiene su función, muy importante, pero en su tierra y ésta posee, indudablemente una fuerza que es anterior ontológicamente. Con esta torsión de las tradicionales tesis colonialistas europeas, con su idea acerca del poder emergente de los entes, en abierta oposición a la radical anterioridad del Ser heideggeriano, Astrada intenta asegurar para nuestra América, desde el territorio del mito, un principio de identidad que había desaparecido...⁴⁸⁵

Roig halla en Astrada un acérrimo opositor al mito de la raza aria, promoviendo una cultura de la diversidad que tienda a la integración de los distintos orígenes del hombre argentino y, de ese modo la conformación de un acervo cultural que surge del pueblo y que los intelectuales deberán saber captar, en lugar de imponer culturas foráneas, como a su juicio, habían hecho hasta ese momento. Es por ello que Roig considera que Astrada es uno de los filósofos que más ha influido en su formación.⁴⁸⁶

Pero lo cierto es que no hubo un estudio pormenorizado de su obra hasta el libro de Guillermo David⁴⁸⁷, luego de realizarle una larga entrevista a su hijo Rainer Horacio Astrada. Refiere David en el subtítulo del libro al pensamiento de Astrada como la representación más alta de la filosofía argentina. El joven ensayista dedicó varios años a la composición de este libro que entrelaza vida y obra, paso por paso, año por año de Carlos Astrada. Haciendo énfasis en los entrecruces de los autores europeos en el incipiente filósofo afirma David:

⁴⁸³ Ya se había señalado el reconocimiento de Jean Wahl a esta interpretación astradiana.

⁴⁸⁴ Roig, Arturo, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993.

⁴⁸⁵ Op. cit. p. 79.

⁴⁸⁶ Op. cit. "Posiciones dentro de un filosofar. Diálogo con Raúl Fonet-Betancourt". pp. 200-201.

⁴⁸⁷ David Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. cit.

Situación paradójica con que se precursoriza a sí mismo: al ser convocada por quien se interroga, como posteriormente lo hará Astrada en la senda asintótica, luego bifurcada, donde confluyen Marx y Heidegger, acerca de la apatridad en tanto que modulación alienada del ser del hombre, y sobre el nomadismo y la huida de la civilización como románticas posibilidades restañadoras de dicha falta a través del cuidado, que abren a la existencia como una especie de utopía posible asentada en el tipo, se le aparece la relación entre fetichismo, subjetividad, errancia y destino como el lugar en que se anuda la suerte de la propia deriva personal.⁴⁸⁸

En este difícil párrafo David anuncia lo que será su obra marcada por los acontecimientos del agitado siglo XX y los complejos entrecruzamientos que hará el autor al que se ha lanzado a biografiar. Por esa suerte de “hibridaciones” que aparecen recurrentemente en la obra del pensador argentino, David afirma que se trata de un verdadero precursor del multiculturalismo que se discute en la actualidad. Hay conceptos que se entrecruzan permanentemente y marcan un camino seguido a lo largo de la historia de nuestro pensador. Uno de los cruces que señala es el de “apatridad” y “alienación”⁴⁸⁹, los cuales, a su criterio, constituyen una vía de acercamiento entre las filosofías de Heidegger y Marx y a la vez una bifurcación. El encuentro se produce, podría decirse en la descripción de la situación del hombre moderno. Pero frente a esta situación los filósofos en cuestión proponen salidas diferentes. Es ahí donde, según David, se despliega el proyecto astradiano. Más aún si se tiene en cuenta que ninguno de los pensadores europeos tenía una consideración relevante sobre América Latina, el aporte de Astrada irá en esa dirección. De hecho, es con la figura de Juan Domingo Perón que Astrada decide comprometer “de cuerpo entero su destino de pensador”⁴⁹⁰. Sin embargo, al analizar la figura de Astrada como “filósofo de estado”⁴⁹¹, David observa una cierta analogía entre nuestro pensador y Martin Heidegger, en tanto guías de la marcha que debía seguir el estado⁴⁹². Es más, *El mito gaucho* de Astrada es, para David, la obra en que nuestro pensador confluye más hondamente con su maestro.

⁴⁸⁸ Op. cit. p. 33.

⁴⁸⁹ Op. cit., p. 95.

⁴⁹⁰ Op. cit., p. 159.

⁴⁹¹ Op. cit., p. 164.

⁴⁹² Op. cit. p. 172.

Aplica a la situación argentina la operatoria que Heidegger hiciera en relación a la condición humana: si en éste la angustia ante la nada está en el origen de la metafísica, y por tanto es constitutiva de la diferencia ontológica y supone tanto un extrañamiento como su cura, en Astrada esta situación responde a una condición cósmica en la que la Pampa ocupa un lugar ontogénico y la melancolía conforma el temple anímico desde el cual el hombre argentino podrá tener “mundo” y trascenderse.⁴⁹³

También señala David la coincidencia con Heidegger en poner en la voz del poeta la esencialidad de la potencia nacional. De hecho, destaca que, por el afán de presentar los orígenes del mito de la comunidad nacional, Astrada, pone todo el énfasis en la segunda parte *Martín Fierro*, siendo que para la mayoría de los intérpretes en *La ida* se encuentra la esencialidad de la obra de Hernández. Desconociendo el carácter del mismo como elemento de protesta social, se centra en la relación de Fierro con sus hijos desarrollada en la tan controvertida *Vuelta*⁴⁹⁴. Es más, David afirma deliberadamente que en este libro Astrada “proclama la *Comunidad Organizada*”⁴⁹⁵. Siguiendo con su arriesgado estilo afirma:

Carlos Astrada metaforiza en sus vicisitudes vitales el ritmo del país; las respuestas que a la crisis orgánica fueron ofreciendo los distintos modelos de agregación entre sociedad y estado aparecen datadas como en una caja negra en su trayectoria filosófica y existencial.⁴⁹⁶

Otro momento en que David ve la encarnación del proyecto astradiano en el poder político es la realización del Primer Congreso Nacional de Filosofía en el cual, como ya se dijo, Astrada tuvo un protagonismo insoslayable. Su agudo ateísmo fue expresado en el mismo con una osadía que su biógrafo caracteriza como “bomba anticlerical”⁴⁹⁷.

Si bien, como ya se vio, una vez alejado del peronismo, Astrada desarrolla una importante cantidad de trabajos sobre Hegel y Marx, David considera que no ha sido suficiente la cantidad de referencias que hay de sus

⁴⁹³ Op. cit., p. 178.

⁴⁹⁴ Las controversias sobre esta parte del poema ya se han analizado.

⁴⁹⁵ Op. cit., p. 183.

⁴⁹⁶ Op. cit., p. 195.

⁴⁹⁷ Op. cit., p. 203.

obras. El forzado retiro de la Universidad y la voluntaria reclusión del pensador argentino quizá contribuyeron a que sea, según David, sometido a un despiadado olvido.

Oscar Terán hace referencia en sus textos al existencialismo propugnado por Carlos Astrada, en especial al tránsito que se había dado desde esta corriente filosófica hacia el materialismo histórico. “Por senderos cruzados entre existencialismo y marxismo este concepto de praxis se anudó con el de dialéctica que... era promovido por otro ángulo por Carlos Astrada”⁴⁹⁸. Si bien es cierto que hay en Terán una descalificación de la intelectualidad peronista, ya que señala una “carencia de un proyecto cultural definido”⁴⁹⁹. Terán vuelve a rescatar la labor de Astrada en referencia a su contribución al marxismo de los años sesenta sobre la relectura de los Manuscritos de 1844. Dice al respecto que nuestro pensador aporta el direccionamiento hacia la dialéctica como forma de comprender la historia. También destaca su contribución al discurso antiimperialista de la época. Pero es él mismo quien describe el modo en que el “proyecto de modernización” iniciado por Gino Germani luego del golpe que derroca a Perón intenta borrar por completo toda tradición ontologizante de pensamiento.

Son importantes de destacar, también, las contribuciones de Gerardo Oviedo⁵⁰⁰, quien considera que Astrada es tanto un ensayista como un filósofo y por ello afirma que ello “explica también que su recepción curse ambas vertientes de interpretación, o sea, aquellas que lo remiten a la historia de la filosofía en la Argentina, y aquellas otras que revelan sus vínculos con la

⁴⁹⁸ Terán Oscar, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 60-61.

⁴⁹⁹ Op. cit. 70.

⁵⁰⁰ Véase Oviedo, Gerardo, “Carlos Astrada”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, ISBN 978-607-03-0128-5, México y Madrid, Siglo XXI/CREFAL-UNAM, 2009, pp. 863-865; “El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas de una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada” en CILHA - a. 8 n. 9 - 2007 – Mendoza. _ “Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional”, en Clara Alicia Jalif de Bertranou (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, ISBN 978-950-774-142-5, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2007, pp. 107-134; “Humanismo Dialéctico. Un aporte al Pensamiento Alternativo desde el pensamiento filosófico de Carlos Astrada” en *XI Encuentro del Corredor de las ideas del Cono Sur. En el bicentenario el protagonismo de nuestros pueblos*, Universidad Nacional de Lanús, 2010; “¿Cómo leer *El Mito Gaucho* de Carlos Astrada?”, en *200 Años de Pensamiento Latinoamericano. VII Jornadas de Filosofía UCES*, Biagini, Hugo, Ricardo Maliandi y Gerardo Oviedo (comps.), ISBN 978-987-26373-1-6, Buenos Aires, FUCES, 2010, pp. 45-53.

literatura ensayística del siglo XX”⁵⁰¹. Por otra parte subraya la afirmación de Gaos, de que los jóvenes hispanoamericanos fueron a Alemania para poder dotar de una auténtica filosofía a sus propios pueblos. Y precisamente, junto con Oviedo, podemos afirmar que si hay una figura que podría encarnar este proceso es la de Carlos Astrada. Así lo asevera él mismo, a propósito del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949:

El pensamiento filosófico argentino tendrá en este Congreso...la piedra de toque para poder apreciar críticamente, en su efectivo alcance, su actitud ante las cuestiones que debate la alta especulación. Sobre todo, podrá valorar sus propias orientaciones y búsquedas condicionadas por la modalidad del espíritu nacional, contrastándolas con las de los representantes del pensamiento europeo, que nos traen la experiencia secular de ambientes de madurez filosófica.⁵⁰²

También Astrada hace hincapié, parafraseando a Alberdi, en la importancia de la filosofía, así como de la literatura y el arte en la conformación de un auténtico espíritu nacional. Subrayando que la filosofía tiene el privilegio, frente a las otras dos, de expresar el pensamiento de un pueblo. Pues toda filosofía se enraíza en su nacionalidad, con la pretensión de trascenderla, pero sin olvidar su origen primigenio, “...el hombre singular sólo existe y cobra sentido dentro de la comunidad nacional en que ha nacido”⁵⁰³ Pero esta comunidad llega a su plenitud al integrarse con el resto de las naciones a la comunidad universal. La filosofía constituye el nexo espiritual entre los distintos pueblos, en donde comulgan valores, ideas e intereses que configuran el espíritu universal.

⁵⁰¹ Oviedo, Gerardo, “¿Cómo leer *El Mito Gaucho* de Carlos Astrada?, ed. cit.

⁵⁰² Astrada, Carlos, “Primer Congreso Nacional de Filosofía” en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, 1948-1949, Fasc. II, p. 7-8.

⁵⁰³ Op. Cit., p. 9.

Comparación entre la interpretación del *Martín Fierro* de Carlos Astrada y de Ezequiel Martínez Estrada

El año 1948 trajo dos obras muy significativas en el conjunto de trabajos que se han dedicado a la comprensión del *Martín Fierro*. Los trabajos a los que se hace referencia son *El mito gaucho* de Carlos Astrada y *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* de Ezequiel Martínez Estrada. Esta última obra contiene ochocientas páginas que incluyen desde observaciones de crítica literaria, hasta investigaciones históricas y sociológicas, adoptando concepciones filosóficas que la atraviesan permanentemente. No obstante, si se pone en consideración junto con el pequeño libro de Carlos Astrada, es porque éste constituye un profundo análisis filosófico sobre el poema y, como ya se ha mostrado, ofrece una reflexión sobre su contenido y alcance dentro del proyecto de conformación de la identidad nacional.

En este apartado se pretende recorrer críticamente estas dos obras a fin de encontrar diferencias y similitudes entre estos dos autores que, si bien, tuvieron un periplo intelectual bastante similar aunque con posturas disímiles, nunca se encontraron cara a cara, en un diálogo sobre las cuestiones que a ambos atañían.

Es importante destacar que las dos obras tuvieron una segunda edición. En 1958 se reedita *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* siendo su única modificación el orden de sus capítulos. Por otra parte, en 1964, la reedición de *El mito gaucho* contendrá significativos cambios. Desde la inclusión de la gruesa introducción que contiene muchos temas que habían sido omitidos en la primera versión, hasta una rotunda variación en la interpretación del poema a la luz de los acontecimientos políticos. Es más, como ya se observó, podría decirse que esta obra constituye el documento de la total ruptura de Astrada con Perón y su viraje hacia el marxismo.

La obra de Hernández es interpretada por ambos autores con un concepto marco con el que van a acordar o discutir que es el de “mito”. Sin embargo, mientras Astrada encuentra en el *Martín Fierro* la plasmación del mito

que conduce a los argentinos a su comunidad nacional, Martínez Estrada arremete contra estos tipos de interpretaciones, considerando al mito como herramienta encubridora de la realidad.

Diferentes son también las visiones acerca de la figura de Hernández. Martínez Estrada encuentra que hay una entrega total del autor a la obra en un principio, al punto de que sus personajes cobran una fuerza que le excede. *La Ida* es una verdadera expresión de una metafísica textual que supera los límites de lo esperado por su creador. Esa metafísica, plantea nuestro intérprete, es traicionada por Hernández en *La Vuelta* en donde se encuentra un Martín Fierro más adaptado al sistema, en un tono mucho más racionalista y conciliador. Carlos Astrada, en cambio, afirma que Hernández ha sabido captar el germen de la nacionalidad, plasmado en el personaje que en un principio es un paria y luego asume el legado de la conformación de la comunidad nacional. Esto sucede porque Martín Fierro representa al argentino nativo que lleva el legado que perdura en los pueblos para llevar a éstos a su plenitud.

También se encuentran diferencias en la interpretación de los personajes, en especial Cruz, a quien Martínez Estrada considera como la contracara de Martín Fierro y Vizcacha quien representa, para este autor, el posicionamiento moral de todo el poema. Astrada, por su parte, plantea que Vizcacha representa todo lo que Fierro quiere combatir y a Cruz no le dedica ni un solo párrafo.

De todos modos ambos coinciden en la consideración de Martín Fierro como un héroe, aunque Martínez Estrada reniegue de esto. Astrada por su parte, afirmará que no sólo Martín Fierro es un héroe, sino que, al representar el “mito gaucho” contiene el germen de la nacionalidad.

La figura de Hernández

Carlos Astrada afirma que José Hernández es nada menos que el poeta que ha sabido enunciar el mito del pueblo argentino. El *Martín Fierro* es expresión ejemplar del habitante argentino, de sus sueños, sus anhelos y del destino al que se dirige. Este destino es marcado por el mito que emerge desde el suelo pampeano y delimita las posibilidades de nuestra nación.

Por otro lado, Martínez Estrada, intenta hacer una caracterización psicológica del autor, de modo tal de unir vida y obra y encontrar los núcleos significativos entre *Martín Fierro* y José Hernández. El ensayista se propone descifrar cuál es el secreto de la vida del autor, el enigma que hay en su interior, que hizo que el personaje de su obra sea tan antagónico. Afirma, en este punto que la obra ha sido brutalmente desvinculada de su autor. Cuando en realidad encuentra en la misma biografía de Hernández los rasgos con los que caracterizó al personaje de su obra, así como las vicisitudes a las que fue llevado.

...por este mismo hecho estamos autorizados a juntarlos y a considerar al Autor como un ente sometido, por razones ignoradas, a su propia soledad; y al Poema como un ente sometido, también por razones misteriosas, a su propia soledad. Quiere decir que esos dos destinos, el de Martín Fierro y el de Hernández, están ya unidos por algún signo que ha de serles común...⁵⁰⁴

Martínez Estrada realiza una investigación sobre la vida política de Hernández a fin de encontrar las relaciones que lo lleven a interpretar el poema. Lo que halla más significativo a este respecto es la participación de Hernández en las revueltas del interior. Las contradicciones que se pueden hallar en su vida política, en la que unas veces pelea por los caudillos y otras en contra de ellos, se ven reflejadas en la obra. En los conflictos internos del personaje estarían plasmadas las contradicciones políticas que el país atravesó y que el propio Hernández encarnó. Esto, dice Martínez Estrada, es clave para analizar los contenidos, para él antagónicos de la *Ida* y la *Vuelta*. Martínez Estrada en este punto lanza una arriesgada tesis que va a recorrer toda la obra: la de que el personaje del poema adquiere un movimiento propio que excede al propio Hernández. “Al escribir el Martín Fierro libra uno de sus combates políticos, hasta que el personaje creado por él lo agarra por la espalda...”⁵⁰⁵

Otro aspecto de la vida de Hernández en el que Martínez Estrada encuentra contradicciones es en la composición de su familia. Unitarios y federales se entrecruzan en un ambiente hostil para él. Es por ello que Martínez

⁵⁰⁴ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2005, p. 18.

⁵⁰⁵ Op. cit. p. 36.

Estrada lo caracteriza como un expatriado. Y al final de su obra dirá que Martín Fierro también es un expatriado, en tanto permanece por fuera de la sociedad que lo ha marginado. Esta noción de *apatridad* es tomada también por Astrada bajo la influencia de Martin Heidegger. En su texto “Apatridad y humanismo”⁵⁰⁶ Astrada relaciona el concepto de *apatridad* con el de *alienación* en Marx, en el sentido de que ambos señalan que por influencias externas el hombre no halla su hogar, no se realiza como tal. *Martín Fierro* vendría a ser un expatriado porque no se le ha respetado ningún derecho y vive huyendo de un sistema que le impidió desarrollar sus potencialidades más propias. En el mundo moderno el hombre ha perdido su hogar, sumergido en un sistema que lo iguala con los demás, se aleja de sus verdaderas potencialidades y sólo ofrece la fuerza de trabajo que el sistema necesita. Martínez Estrada dice a este respecto que en el poema, José Hernández, por su propia situación familiar, ha decidido optar por la defensa de los desheredados.

El *Martín Fierro* es una sublevación... Es dar vuelta la espalda a la civilización que se había consolidado en falso; proclamar que, aunque valiera poco, la literatura gauchesca era lo único que estaba ligado a la tierra y al hombre que padecía sobre ella⁵⁰⁷

El reclamo por la justicia social, es también tomado por Astrada cuando afirma que *Martín Fierro* refleja una realidad que necesita ser enjuiciada. “Peticióna Martín Fierro y. con él, José Hernández, una comunidad armónica, libre, justa”⁵⁰⁸. Toda la obra constituye un reclamo de un sector social que ha sido totalmente despojado de sus derechos y bienes por los gobiernos de turno en complicidad con la oligarquía.

Otro tema que aparece en ambas obras es el del destino que le estaba cifrado a Hernández. Martínez Estrada afirma que la ley de Hernández “es la de su destino”⁵⁰⁹. Estaba destinado a perderse en su propio personaje, por el que fue reconocido y recordado. Y esto en Astrada emerge con mayor fuerza desde la impronta hegeliana con la que escribe su obra.

⁵⁰⁶ En Astrada, Carlos, *Ser, existencialismo, humanismo*, ed. cit.

⁵⁰⁷ Op. cit., p 38.

⁵⁰⁸ Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, 1948, ed. cit. p. 104.

⁵⁰⁹ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit., p 47.

A la entrega descubierta y total a las cosas, a su abandono al acontecer que dinamiza la vida de la naturaleza, se sucede, en él, el enfrentarlos, adquiriendo la conciencia de un destino⁵¹⁰.

Este destino está, en ambos trabajos, conectado con una idea de país. En Astrada el mito surge desde la tierra con un mensaje telúrico que contiene el rumbo de la comunidad nacional. Sin embargo, en Martínez Estrada esta idea de país oscila en *La Ida* y en *La Vuelta* en consonancia con los vaivenes políticos del propio Hernández. “Su obra tampoco está en el texto escrito que amortaja el libro, sino en la imagen del país que nos dejó y que no se ha desvanecido, aunque haya cambiado por completo”⁵¹¹. Martínez Estrada afirma que *Martín Fierro* es hijo de Hernández, es por ello, una conversión mítica del mismo autor, puesto que en la composición del poema han emergido fuerzas irracionales que actuaron sobre él. Para Carlos Astrada esta fuerza mítica constituye nada menos que el influjo que conduce al hombre argentino a su propio destino.

Nosotros, argentinos, tenemos un privilegio singular. Somos el único pueblo de Latino-América que posee un poema épico de la belleza y jerarquía espiritual de “Martín Fierro”, de José Hernández, poema que acrisola los orígenes heroicos de la nacionalidad y, a la vez, devela, aclara e interpreta el mito de los argentinos, proyectándolo hacia el futuro a la conquista de la gloria y de continuidad⁵¹².

La consideración de Martín Fierro como héroe

Cuando se refieren a la figura de *Martín Fierro*, ambos autores lo consideran como un ser superior al resto de los mortales. Martínez Estrada afirma que el personaje sintetiza un cúmulo de sentimientos, aspectos y rasgos que demarcan una forma peculiar de ser en el mundo. Y Astrada señala, a su vez, que este ser aparentemente insignificante, maltratado y errante es nada menos que aquél que tiene en su germen el rumbo de la nacionalidad.

⁵¹⁰ Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, 1948, ed. cit., p. 29.

⁵¹¹ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit., p. 48.

⁵¹² Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, ed. cit. p. 51.

...el paria soledoso y errante, el hombre silenciado por cosas y ruidos que llegaban desde afuera, era infinitamente rico en su pobreza, era nada menos que el poseedor de todo el oro pampeano, pero no ciertamente el de los trigales; era, pues, el insobornable guardador del numen germinal de la nacionalidad⁵¹³

Ahora bien, Martínez Estrada se queda con el *Martín Fierro* de *la Ida*, aquél que es llevado por su destino a cometer todo tipo de crueldades que se le pueden perdonar por la vorágine en la que cayó. Es por ello que considera a *la Vuelta* como una traición a la primera parte del poema, en donde *Martín Fierro* pareciera tener la pretensión de reparar los daños que ha causado.

Por eso extraña tanto y disgusta de modo tan vivo, que a su regreso se engañe y nos engañe excogitando penosa y dolosamente atenuantes a sus actos, que le habíamos perdonado de una vez y para siempre tal como los cometió, porque le eran extraños⁵¹⁴

En Astrada la interpretación de este aspecto es absolutamente diferente. Para él *Martín Fierro* es el héroe que no es un ser perfecto ni santo, sino que es aquél que sabe lo que tiene que hacer en el momento justo. Por otra parte, Martínez Estrada se muestra muy crítico de la persona de *Martín Fierro*. Lo considera vago, desamorado y desinteresado de cualquier cosa que implique un compromiso serio. Mientras que para Astrada esa libertad por la que lucha *Martín Fierro* es la libertad de su pueblo, lucha que se ha plasmado desde las guerras de Independencia en las que el gaucho entregó su vida por una sociedad justa. Cuando se refiere al trabajo Astrada afirma que “el destino del pueblo argentino es ser un pueblo de trabajadores”⁵¹⁵ y esto está expresado en el poema cuando afirma que “El trabajar es la ley”. Sin embargo para Martínez Estrada el poema ofrece muy pocas descripciones de los trabajos del campo y esto, a su parecer, es una muestra de que *Martín Fierro* no es peculiarmente un trabajador, sino que más bien la idea de huir al desierto lo seduce en gran medida por su personalidad aventurera e inestable. Para Martínez Estrada esta característica es propia del gaucho. Por lo que podría decirse que si bien las

⁵¹³ Op. cit. p. 25.

⁵¹⁴ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit., p. 60.

⁵¹⁵ Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, ed. cit. p. 103.

adversidades que sufre *Martín Fierro* lo conducen a esa vida, está en su ser el hecho de andar errante y vagabundo. Esta idea aparece también en Astrada con una marcada influencia heideggeriana. El argumento se basa en que el gaucho es un ser de la lejanía, pero por tener esta característica de perderse, es el más propenso a volver a encontrarse.

De aquí que él sea una existencia extrañada de sí misma, ausente, extravertida en la extensión, identificada con la monotonía de la llanura y con la inestabilidad de sus elementos. En el hombre argentino, en su disposición anímica fundamental, se trasunta una entrega descubierta y casi total al acontecer⁵¹⁶

La historia de *Martín Fierro* es la historia de cualquier gaucho que haya habitado este suelo. En esto ambos autores acuerdan incluso hasta en plantear que está en el destino de nuestro pueblo la posibilidad de que este gaucho renazca. A este respecto dice Martínez Estrada “*Martín Fierro* es lo invariante, lo permanente de un sino regional, estructural, social. No solamente vive todavía... sino que vivirá mientras esa matriz siga gestando hijos con todas las sustancias de su ser”⁵¹⁷ y en consonancia Astrada plantea que “... nosotros, argentinos, poseemos un mito gaucho como expresión de un estilo biológico y anímico siempre capaz de nueva vida a través de sucesivos avatares y transformaciones”⁵¹⁸

Resulta curioso observar que, si bien Martínez Estrada se rehúsa a considerar a *Martín Fierro* como un héroe y arremete con toda la fuerza de su crítica en contra de este tipo de interpretaciones, sin embargo, el término *héroe* aparece en mayor medida en su obra. Teniendo en cuenta de que se trata de un trabajo mucho más voluminoso que el de Astrada, es de destacar que este término emerge con peculiar recurrencia en el texto. Pero explícitamente se declara en contra de interpretar a *Martín Fierro* como un héroe.

Nunca tenemos la impresión de que se trate exclusivamente de desahogos personales y confidenciales del gaucho; porque está contando sucesos históricos que trascienden de su propia individualidad, precisamente en cuanto que no son

⁵¹⁶ Op. cit. p.16-17.

⁵¹⁷ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit. p. 75.

⁵¹⁸ Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, ed. cit. p. 23.

característicos de una persona, sino de un lugar y un tiempo. Esto ha dado origen a una suposición gratuita de que el Poema pudiera incluirse en las obras épicas y que el Protagonista pudiera asumir en ciertos aspectos la personalidad del héroe. Nada más contrario a la verdad⁵¹⁹

Y más adelante dirá “¿Por qué ese tipo de gran literatura sucumbe tan miserablemente en una caricatura grotesca? La mitificación de Martín Fierro en héroe de cuchillo condujo a ese fin”.⁵²⁰ Afirma en este sentido que fue necesario enaltecer la figura de *Martín Fierro* por aquellos que no toleraban que en nuestra historia hubiera muchos parias a los que les ha tocado correr con esa suerte. Entonces, el convertirlo en héroe alivianaba las culpas “...para matar a Martín Fierro, que era un testigo impertinente, hubo de destruirse por su conversión en mito heroico y patriótico”⁵²¹. Pero por otro lado, más adelante Martínez Estrada vuelve a relacionarlo con los poemas épicos, en relación al alcance que tuvo esta obra y a la capacidad de transmitir la realidad del gaucho argentino.

Así como de los poemas homéricos se dedujo luego el conocimiento del estado social, político, militar y ecológico de los helenos en épocas de las guerras de Troya, así del *Martín Fierro* surge un cosmos social, un ámbito de civilización⁵²²

Para el autor, el valor más profundo del poema reside en que transmitirá eternamente lo que fuimos los argentinos. En otro apartado, cuando se refiere a Hernández, dice “...tiene, además el genio, y un genio de la misma clase de su tema y de su héroe”⁵²³

En referencia al mito podemos decir, que la postura de Martínez Estrada también se torna confusa, pues en algunos lugares de su obra enjuicia a aquéllos que han interpretado que el poema contiene el mito nacional. No obstante asegura que existe un trasfondo mítico en el *Martín Fierro*. La poesía va a constituir para él, el milagro que acaece para expresar la realidad más interna.

⁵¹⁹ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit., p. 197.

⁵²⁰ Op. cit. p.267.

⁵²¹ Op. cit. p. 270.

⁵²² Op. cit. p. 290.

⁵²³ Op. cit. p. 313.

El Poema es un mito auténtico (no el mito mistificado que hoy se venera). Cobra, más que un significado de símbolo de un destino humano, general, el sentido de una clave histórica sudamericana⁵²⁴

A su vez, para Astrada el mito gaucho está expresado en el poema tal como el genio de Hernández supo sabiamente plasmar. Y este mito emerge de una fuerza telúrica que lleva consigo el norte del destino de una comunidad nacional en la que todos podamos participar por igual. El gaucho campesino es, a su parecer, el hombre mayoritario que desde las luchas por la Independencia ha sabido escuchar el latido de la tierra y se lanzó a cumplir su destino. Con lo cual, Astrada de alguna manera se manifiesta como un continuador de Lugones, reconociendo en éste un verdadero “aedo de la patria”.⁵²⁵ No obstante, Astrada corrige a Lugones en referencia a su interpretación de la política como causa de la desaparición del gaucho. Justamente en el proyecto de Astrada, es por medio de la lucha política que los sectores olvidados que incluyen al gaucho recobrarán su participación en la comunidad nacional.

Martínez Estrada considera que la interpretación de Lugones está en la cima del patriotismo. La obra de Lugones y la de sus sucesores han convertido a *Martín Fierro* en un mito. Es importante destacar que tanto Lugones como Astrada se hallan muy cerca del Estado en el momento de escribir sus respectivas obras, así como el propio Hernández.

Lugones concreta, aplicándola al *Martín Fierro*, la eterna tendencia nuestra a deificar alguna figura, no por espíritu de veneración, sino por necesidad de poseer un héroe, un santo o un sabio en quienes creer⁵²⁶

Y más adelante arremete contra estos tipos de interpretaciones afirmando que en ellas hay una intencionalidad de tapar la realidad en la creación de un mito nacional con intereses ocultos. “Es un mito que nos cierra los ojos ante la realidad”⁵²⁷. Pero Martínez Estrada afirma que es Hernández el que ha querido que *Martín Fierro* se convierta en un héroe y considera una prueba de ello el

⁵²⁴ Op. cit. p. 304.

⁵²⁵ Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, ed. cit. p. 46.

⁵²⁶ Op. cit. p. 376.

⁵²⁷ Op. cit. 384.

hecho de que haya sido su poema y no los anteriores, el que ha despertado toda esta mistificación.

Hay en Hernández un *élan* hacia lo legendario, y el acomodo del cantor harapiento en los cánones del héroe, la metamorfosis de un ser real en un ser ideal ya está operada en su *Martín Fierro*⁵²⁸

Ahora bien, es precisamente Martínez Estrada el que se encarga de enumerar, por otro lado, las características que comparte el *Martín Fierro* con las grandes obras de la literatura universal. En este punto señala la evocación a una pasada Edad de oro, el destierro y el regreso, el hogar perdido, los castigos injustos, las guerras y el pedido de un auxilio sobrenatural. Todos estos aspectos, afirma, se encuentran en obras tales como *Hamlet*, *La Divina Comedia*, el *Quijote* o el *Fausto*.

Cruz y el Viejo Vizcacha

Si hay algo que separa a los autores tomados en consideración de manera tajante es la disquisición de Martínez Estrada sobre Cruz y la distinta interpretación de ambos respecto del Viejo Vizcacha. Mientras que Carlos Astrada ni siquiera lo nombra a Cruz, para Martínez Estrada se trata del personaje que determina principalmente el rumbo que tomará la obra. He aquí una de las tesis más arriesgadas de Martínez Estrada. “En la Primera Parte Hernández era *Martín Fierro*, en la Segunda, *Martín Fierro* es Hernández”⁵²⁹. Para este autor Cruz es la sombra de *Martín Fierro*, su reverso. Según él, aquí el poema se trastoca y cobra un significado totalmente opuesto al de *la Ida*. Cruz no es sincero y no tiene los mismos ideales que *Martín Fierro*, sin embargo Hernández los muestra como pares. Este, para Martínez Estrada no es un dato menor y si no se lo ha tomado en cuenta es porque, según él, hay una intencionalidad de querer acomodar la interpretación del poema para un

⁵²⁸ Op. cit. 538.

⁵²⁹ Op. cit. p. 79.

determinado fin. Es en esta línea que va a criticar sutilmente y sin hacer explícita referencia a las posturas de las que es parte Astrada.

Pero si Cruz ha sido tomado asimismo de la realidad, ¿cómo ha sido omitido en la elaboración del mito gauchesco del gaucho? Su admisión habría hecho imposible el mito; como consecuencia su repudio o su omisión denuncia que el mito se ha operado por el procedimiento de la resta o de la abstracción, y que como todos los mitos viene a representar lo contrario de lo que representa: aquello que no se quiere que represente. Porque todo mito es un tabú transvalorado⁵³⁰

Astrada también arremete, aunque años más tarde, en su segunda edición, ligeramente y sin dar nombres hacia los puntos de vista sobre el poema con los que no coincide. Así se dirige “a los críticos y folicularios, que han escrito libros, en dos volúmenes de quinientas páginas cada uno”⁵³¹. Más adelante Martínez Estrada se atreve a decir que la historia de Cruz es la verdadera historia de *Martín Fierro*, pero que Hernández la desdobla en dos personajes para purgar a Fierro de todos sus lados oscuros.

Pero seguidamente otra vez se encuentra en los dos autores coincidencias que luego decantan en diferencias, y ahora en la interpretación de la filosofía de Vizcacha. En primer lugar, se puede decir que los dos encuentran en las palabras de este personaje una postura filosófica. Dice Martínez Estrada: “Tan representativo como el héroe central, forma un ambiente en torno de sí y hasta una posición filosófica frente a la vida”⁵³² y Astrada afirma “El Viejo Vizcacha también tiene su filosofía, sus pragmáticas; filosofía del lugar común, espigado en la experiencia de una vida puramente vegetativa, en la que sólo es árbitro el nudo instinto de conservación”⁵³³. Pero Martínez Estrada considera que el discurso de Vizcacha tiene un valor más honrado que el de *Martín Fierro*, pues el carácter de adecuación a la situación social concreta que hay en su postura, es una virtud para este autor, que Fierro no tiene. Mientras que Astrada observa en ese personaje al típico oportunista y mediador de la oligarquía argentina la cual es la principal culpable de las desdichas del gaucho. “Martín Fierro y el Viejo Vizcacha forman una antinomia polar en la jerarquía axiológica

⁵³⁰ Op. cit. p. 89.

⁵³¹ Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz de Sur, 1964, p. 21.

⁵³² Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit., p. 91.

⁵³³ Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1948, p. 91

como lo positivo y lo negativo en la ejemplaridad”⁵³⁴. Más adelante Martínez Estrada dice que la filosofía del Viejo Vizcacha finalmente es la misma de todos los personajes del poema ya que todos y cada uno han actuado según las circunstancias por las que la vida los ha hecho pasar sin rigor moral alguno.

Las interpretaciones filosóficas

Ambos autores concuerdan en que el poema tiene un contenido filosófico. Dice Martínez Estrada “El mérito mayor del poema está en esa síntesis de lo filosófico y lo ingenioso, lo poético y lo vernáculo”⁵³⁵. Y en esta línea afirma Astrada “A los argentinos, Martín Fierro nos deja, como precioso legado, toda una concepción de la vida y asimismo una concepción política de la estructura y lineamientos esenciales de nuestra comunidad nacional”⁵³⁶

Uno de los problemas filosóficos que asoman con claridad es el del tiempo. Martínez Estrada afirma que a pesar de que Hernández hiciera abstracción del espacio y de las personas, el tiempo es algo que aparece bien determinado. Diez años son los que pasa Martín Fierro lejos de su familia y los que determinarán las principales hazañas a las que será expuesto. Astrada ve, a este respecto, una verdadera cosmogonía gaucha, en conexión con el budismo al plantear el tiempo como una rueda. “Cada alma llega a la tierra signada ya por un destino, nota originaria previa a la encarnación y a su devenir temporal”⁵³⁷. Por lo que el hecho de pertenecer a una comunidad, marca en el hombre, el alerta de la potencia de desarrollo de un destino determinado. Aquí Astrada conecta estas ideas con el delfico “conócete a ti mismo” el cual implica una exhortación a devenir realizando el propio karma. Para Astrada la rueda constituye el nexo de los hombres con su estirpe en el ciclo del devenir. Y de este modo aparece otra vez la influencia de Heidegger en el filósofo argentino. Porque esta rueda implica concebir el tiempo como incrementación del destino de acuerdo a las posibilidades vitales del hombre. De este modo “el tiempo se

⁵³⁴ Op. cit. p. 89.

⁵³⁵ Martínez Estrada Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. Cit. p. 109.

⁵³⁶ Astrada Carlos, *El Mito Gaucho*, ed. Cit., p. 52

⁵³⁷ Op. cit. p. 69.

temporaliza desde el futuro, en tanto éste es expectativa vital y existencial de lo que ya se encuentra en gestación, en un proceso henchido siempre de novedad”⁵³⁸

Para Martínez Estrada la filosofía del poema se encuentra en que es un fiel reflejo de la vida misma. Ve en la obra de Hernández un simbolismo tal que hace que cualquiera pueda sentirse identificado con las vicisitudes de los personajes. Es así que el destinatario del poema es un colectivo, no un individuo. En este marco afirma que el análisis de la cotidianeidad del gaucho hecho por Hernández constituye una anticipación de lo que fue luego la filosofía existencial y el realismo trascendental. Aquí hay un punto de encuentro con Astrada respecto a la influencia heideggeriana que atraviesa toda su obra.

En esto consiste la viviente paradoja existencial que es el hombre: lo que lo define de modo esencial, su ser, es para él lo más remoto con relación a las cosas circundantes e inclusive a su persona física. Así, la revelación y posesión de su existencia sólo las adquiere por retorno, por un retornar o asir su ser desde ese alejamiento ontológico⁵³⁹

La interpretación de las proyecciones hacia el futuro en el poema de los distintos autores es bastante disímil. Mientras Martínez Estrada afirma que los personajes son conducidos por una vorágine en la que la resignación es la única salida, Astrada vislumbra en el poema un proyecto de comunidad justa y libre. Esto lo ve principalmente en los consejos de Fierro a sus hijos. Y aquí se choca nuevamente con las distintas interpretaciones de ambos con respecto a la segunda parte del poema. Astrada afirma que el poema delinea un proyecto de comunidad nacional en donde las injusticias que ha tenido que sufrir Fierro no vuelvan a repetirse. En contraposición Martínez Astrada dirá “Nadie habla, por lo tanto, del mañana, y el tiempo concluye en la más estricta actualidad con la única perspectiva hacia el pasado”⁵⁴⁰

En otro lugar en donde Martínez Estrada encuentra una filosofía popular es en los refranes. Considera a esto un hallazgo genial, ya que los refranes son la forma en la que los pueblos simples transmiten su sabiduría. Más adelante dice que en realidad la payada constituye el modo de filosofar popular en donde

⁵³⁸ Op. cit. p. 73.

⁵³⁹ Op. cit. p. 11.

⁵⁴⁰ Martínez Estrada, Ezequiel, *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, ed. cit., p. 272.

la filosofía se mezcla con “la superchería y el saber docto que trasciende al pueblo”⁵⁴¹

Ambos autores, sin embargo, encuentran una prospección hacia el futuro en el poema respecto a la cuestión agraria. Martínez Estrada halla en la carta de Hernández en la octava edición del poema un “instrumento de propaganda para despertar en el campesinado el deseo de superar su condición moral”⁵⁴². Aunque considera esta actitud de Hernández como un símbolo de arrepentimiento por *La Ida*, la cual, a su juicio, había sido su gran obra. Por el contrario Astrada afirmará, con más énfasis en su segunda edición, que “*La Vuelta...* contiene los lineamientos esenciales de la comunidad argentina, la que, fiel a aquella raíz, se cimentará en el trabajo, la justicia, la libertad y la paz”⁵⁴³. Y en esta línea promueve a la formación de una gauchocracia comunitaria para llevar a cabo este fin. Pues el gaucho, según él, es el que posee toda la fuerza telúrica y el germen de la nacionalidad auténtica, ya que es el híbrido que pudo sobrevivir a las vicisitudes del destino y por ello vengará al indio destruido y a todos aquellos parias que perecieron a causa de las injusticias sociales. En contraposición, Martínez Estrada aquí sí coincidirá con Lugones, al declarar la desaparición del gaucho en el momento en que surge el poema.

A partir de todo lo expuesto se puede decir que ambos autores, si bien han trabajado por separado y desde posturas aparentemente irreconciliables, realizaron cada uno una exégesis del poema nacional que los llevó en numerosas ocasiones por los mismos derroteros. No se puede negar que el contenido y el alcance del *Martín Fierro* suscitaron en ambos el proyecto de realizar un minucioso trabajo de hermenéutica del ser nacional que ha calado hondo en la plasmación de sus pensamientos.

La consideración que hiciera Martínez Estrada sobre la figura de Hernández lo llevó a ahondar en cuestiones psicológicas mezcladas con estéticas y a repreguntarse cuál es el rol del autor en una obra de tal envergadura. Astrada a este respecto pone sobre la mesa todo un bagaje

⁵⁴¹ Op. cit. p. 782.

⁵⁴² Op. cit. p. 397.

⁵⁴³ Astrada, Carlos, *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz de Sur, 1964, p. 29.

filosófico que va desde el genio de Kant, pasando por Hegel y culminando en una postura heideggeriana de llamamiento a la autenticidad del gaucho.

De ambas interpretaciones es posible decir que sus respectivas tesis han asumido importantes riesgos en lo que respecta al poema más representativo de la cultura nacional. Desde la consideración de Martínez Estrada de que Cruz es el doble de Fierro y que los personajes se le sublevaran al autor, hasta el trasfondo metafísico en relación con lo telúrico que plantea Astrada, se puede vislumbrar que este poema ha sido un disparador de una cantidad de núcleos conceptuales alrededor de las representaciones de la cultura argentina.

No obstante, no se puede negar que la difusión de esta obra y la multiplicidad de interpretaciones que despertó reflejan el alcance de la misma. Alcance contradictorio que emerge de la misma peculiaridad del poema y que ha hecho quizá que estos dos autores que en principio se presentan como antagónicos, hayan tenido muchos puntos de encuentro. Tal vez por las mismas contradicciones que se encuentran en la historia argentina, las cuales configuraron también las características del poema, es posible a partir de este análisis, arrojar luz a la comprensión de nuestro país.

Referencias bibliográficas

1. Obras de Carlos Astrada.

a) Libros:

___ *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.

___ *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1936.

___ *La ética formal y los valores. Ensayo de una revalorización existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata, Biblioteca de Humanidades, tomo XXI, 1938.

___ *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud*, Buenos Aires: El Ateneo, 1942.

___ *Temporalidad*, Buenos Aires, Cultura Viva, 1943.

___ *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*, Buenos Aires, Editorial La Universidad, 1945; *Nietzsche*, Buenos Aires, Almagesto-Rescate, 1992.

___ *El mito gaucho*, Buenos Aires: Cruz del Sur, 1948; 1964.

___ *Ser, Humanismo, "Existencialismo"*, Buenos Aires, Kairós, 1949.

___ *Destino de la libertad. Para un humanismo autista*, Buenos Aires: Kairós, 1951.

___ *La Revolución Existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952; *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Devenir, 1963.

___ *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956; *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, 1970.

___ *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957.

___ *Mar y Hegel. Trabajo y Alienación. En la "Fenomenología" y en los "Manuscritos"*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1958; *Trabajo y Alienación. En la "Fenomenología" y en los "Manuscritos"* 1965.

___ *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.

___ *Dialéctica y positivismo lógico*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1961.

___ *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962.

___ *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963.

- ___ *Tierra y figura*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.
- ___ *Humanismo y alienación*, Buenos Aires, Devenir, 1964.
- ___ *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.
- ___ *La génesis de la dialéctica (En la mutación de la imagen de los presocráticos)*, Buenos Aires, Juárez, 1968.
- ___ *Dialéctica e Historia*, Buenos Aires, Juárez, 1969.
- ___ *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970; Quadrata, 2005.

b) Folletos:

- ___ *Hegel y el presente*, Universidad Nacional de Córdoba, Sección Humanidades, N° 2, 1931.
- ___ *Progreso y desvalorización en Filosofía y Literatura*, Dirección General de Publicidad, Universidad Nacional de Córdoba, 1931.
- ___ *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1948.
- ___ *Las individualidades históricas. Una glosa a Hegel*, Ministerio de Educación de la Nación, Universidad Nacional de Córdoba, 1952.

c) Artículos:

- ___ “La Noluntad de Obermann” en *Nosotros*, Buenos Aires, 1918.
- ___ “El renacimiento del mito” en *Cuasimodo*, N° 20, Buenos Aires, 1921.
- ___ “Diálogo de sombras” en *Nosotros*, N° 154, Buenos Aires, 1922.
- ___ “Conceptos: ideal y vida” en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año X, N° 1, 2 y 3, 1923.
- ___ “La Real-Politik. De Maquiavelo a Spengler”, Córdoba: Gráfico, 1924.
- ___ “El juicio estético” en *Valoraciones. Humanidades, crítica y polémica*, Tomo II, La Plata, 1924.
- ___ “Unamuno, maestro y amigo” en *La voz del interior*, Córdoba, 1924.

- ___ “Max Scheler y el problema de una Antropología Filosófica” en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Año XV, N° 9 y 10, 1928.
- ___ “Epílogo a un crociano” en *Nosotros*, Año XXIII, Tomo LXVI, Buenos Aires, 1929.
- ___ “La nueva temática: el a priori emocional scheleriano” en *Síntesis*, Año IV, N° 37-39, Buenos Aires, 1930.
- ___ “Heidegger a la cátedra de Troeltsch” en *Síntesis*, Año IV, N° 37-39, Buenos Aires, 1930.
- ___ “El aporte gnoseológico de Dilthey” en *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de Rosario*, T II N° 2, 1932
- ___ “Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico” en *Gaceta universitaria*, 1932
- ___ “Spinoza y su aporte a la metafísica” en *Trapalanda, un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1933.
- ___ “Heidegger y Marx” en *Cursos y conferencias*, Año II N° 10, Buenos Aires, 1933.
- ___ “Filosofía y existencia humana” en *Nosotros*, Año I, Tomo II, Buenos Aires, 1936.
- ___ “La antropología filosófica y su problema” en *Sur*, N° 62, Buenos Aires, 1939.
- ___ “El hombre del nuevo ethos y el marxismo” en *Sexto Continente*, N° 1, Buenos Aires, 1947
- ___ “Fetichismo constitucional” en *Hechos e Ideas*, Año IX, N° 55, 1948.
- ___ “Martín Fierro y el mito de los argentinos” en AA.VV, *Tribuna de la Revolución*, Centro Universitario Argentino, Buenos Aires, 1948.
- ___ “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad” en *Revista de la Universidad Nacional de Buenos Aires*, 1948.
- ___ “La mostración ontológica de la idea de ser” en *Cuadernos de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1948.
- ___ “Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit-Mit einem Brief über den “Humanismus”” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1948.

- ___ “Guido de Ruggiero, L’Esistenzialismo. Aggiunta alla prima edizione dei Filosofi del Novecento” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1948.
- ___ “El existencialismo, filosofía de nuestra época” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949.
- ___ “Relación del ser con la ec-sistencia” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949.
- ___ “Primer Congreso Nacional de Filosofía” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. II, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- ___ “Vitalidad de la Fenomenología del Espíritu”, en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. II, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- ___ “Über die Möglichkeit einer Existenzial-Geschichtlichen Praxis” en *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, A. Francke AG. Verlag Bern, 1949.
- ___ “Historicidad de la naturaleza” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. III, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949
- ___ “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1950.
- ___ “Martin Heidegger. Holzwege” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1950.
- ___ Estudio preliminar a Schelling F. G. W. *La esencia de la libertad Humana*, trad. de J. Rovira Armengol, Universidad de Buenos Aires. Instituto de Filosofía, 1950.
- ___ “El aporte del romanticismo al proceso cultural del país” en *Cuadernos de extensión cultural*, Ministerio de Educación de la Nación, Buenos Aires, 1952
- ___ “El humanismo y sus fundamentos ontológico-existenciales (El ser del hombre y la libertad) en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VI, Universidad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1952.
- ___ “La etapa actual del último Heidegger ¿Qué significa pensar? Carta de Friburgo (Alemania)” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VI, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1952.
- ___ “El retorno de lo igual y su significación existencial” en *Revista Nacional de Cultura*, N° 101, Caracas, 1953.

- ___ “Mito, tiempo e historicidad” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VII, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1953.
- ___ “El pensamiento de Schelling y las tareas del presente” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. VIII, Universidad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1954.
- ___ “Imperialismo y burocracia en la Universidad” en *Lucha obrera*, N° 1, Buenos Aires, 1955.
- ___ “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma” en *Anais*, Vol. III, Sao Pablo, Brasil, 1956.
- ___ “Demócrito y el Sputnik” en *Por*, año I, N° 1, Buenos Aires, 1958.
- ___ “Las dos Américas” en *Por*, año I, N° 2, Buenos Aires, 1958.
- ___ “¿Es posible la coexistencia pacífica?” en *Hoy en la cultura*, N° 7. Buenos Aires, noviembre de 1962.
- ___ “El río de Heráclito” en *Humanitas, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Año X, N° 15, Universidad Nacional de Tucumán, 1962.
- ___ “La dialectización de las figuras en la *Fenomenología del Espíritu*” en *Valoración de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires: Devenir, 1965.
- ___ “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana” en *Kairós Revista de Cultura y Crítica Estética*, Año I, N° 2, 1967.
- ___ “El film dialéctico” en *Kairós Revista de Cultura y Crítica Estética*, Año I, N° 2, 1968.
- ___ “Realismo de la utopía” en *Kairós Revista de Cultura y Crítica Estética*, Año II, N° 4, 1968.
- ___ “Ambivalencia del mito” en *Macedonio*, Año I, N° 2, Buenos Aires, 1969.
- ___ “Los manuscritos económico-filosóficos en la doctrina de Marx” en *Diálogos*, Año VI, N° 16, Universidad de Puerto Rico, 1969.
- ___ “Rilke y la muerte propia” en *Nombres. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, 1999.
- ___ “Correspondencia y textos” en *Pensamiento de los Confines*, N° 15, Buenos Aires, FCE, 2004.

2. Referencias a su obra:

- ABBAGNANO, Nicola "Finitud y problematicidad" en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1948.
- _____, "Romanticismo y existencialismo" *Cuadernos de Filosofía*, fasc. III, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- _____, *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1961, T. II
- AGOSTI, Héctor "¿Marxismo existencialista?" en *Cuadernos de Cultura*, Año III, N° 13, Buenos Aires, 1953.
- ALEMIAN, Carlos. *Nuestra situación latinoamericana*, Buenos Aires: Precursora, 2003
- AMBROSINI, Cristina. "La Metafísica del juego en Astrada. Heráclito, el Alfa y el Omega de la filosofía de Nietzsche." en *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, Año I, N° 1, Buenos Aires, 2001.
- ASTRADA, Rainer, "El humanismo dialéctico en "Trabajo y Alienación" en *Kairós Revista de Cultura y Crítica Estética*, Año I, N° 1, 1967.
- _____, "Los manuscritos económicos filosóficos de 1844" en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, Año II, N° 5, 1968.
- BIAGINI, Hugo "El ingrediente americano en los Cuadernos de Filosofía" en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1994.
- BILLI, Noelia. "Pasiones nietzscheanas en las izquierdas argentinas del siglo XX: el caso Astrada" en *Nombres, Revista de Filosofía*, Año XVII, N° 21, Universidad Nacional de Córdoba, 2007.
- BUSTOS, Nora, "ASTRADA y HEIDEGGER: la presencia de Sein und Zeit en El Mito Gaucho" en *Agora Filosófica Revista marplatense de Filosofía*. Editorial Suárez, 2007.
- _____, "Carlos Astrada: la presencia de Nietzsche, Marx y Heidegger en su planteo del Humanismo de la libertad" en Michelini, Wester, Guerrero de Loyola y Tosoni (eds.) *Ciudadanía, Democracia y Ética Pública*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2007.

_____, "Carlos Astrada y la Filosofía de la Historia kantiana: aproximaciones hacia un planteo de paz universal" en *7º Jornadas Nacionales de Filosofía y Ciencia Política*, Mar del Plata, Noviembre de 2007.

_____, "Los modelos personales en el pensamiento de Carlos Astrada: los héroes argentinos" en *Los movimientos sociales en América Latina. Pasado, presente y perspectivas*, Mar del Plata, septiembre de 2008.

_____, "Sociología de la guerra y filosofía de la paz: un texto polémico de Carlos Astrada" en Basso L. y Conti R. (comp.) *Imágenes y lecturas en torno a lo social*, Biblioteca electrónica. Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2008.

_____, "En torno al primer Congreso Nacional de Filosofía: Carlos Astrada como organizador" en *Ponencias del Congreso de Filosofía 60 Aniversario del Primer Congreso Nacional de Filosofía 1949-2009*, Mendoza, 2009

_____, "El uso del concepto de mito en la obra de Carlos Astrada" en *V Jornadas de Jóvenes Investigadores Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Universidad de Buenos Aires, Noviembre de 2009.

_____, "Heidegger y Marx en el pensamiento de Astrada" en *Agora Filosófica Revista marplatense de Filosofía*. 2010 – Vol. XI, N° 21- 22.

_____, "Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía para la paz" en *Cuadernos de Marte, Revista Latinoamericana de Sociología de la guerra*, Universidad de Buenos Aires, N°1, 2010.

_____, "Martín Fierro filósofo: Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpretación del poema nacional" en *Revista Científica de la Uces*, Vol XIV, N° 2, Primavera 2010.

_____, "Carlos Astrada: génesis y desarrollo del Humanismo de la Libertad" en *XV Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad de Buenos Aires, diciembre de 2010.

_____, "Humanismo y técnica en el pensamiento de Carlos Astrada" en *II Jornadas Nacionales de Ética*, Universidad de ciencias empresariales y sociales, Octubre de 2010.

_____, "El proyecto de unidad latinoamericana" en *200 años de filosofía latinoamericana: VII Jornadas de Filosofía Uces*, Buenos Aires, Agosto de 2010.

_____, En coautoría con Ravettino, Alejandra “La relación de los intelectuales con la industria editorial de los años 60: el caso de Carlos Astrada” en *Teoría y práctica política en América Latina. Nuevas derechas e izquierdas en el escenario regional*, Mar del Plata, Marzo de 2010.

_____, “Las vueltas de *El Mito Gaucho*” en *Tensoes Mundiais*, Revista do Observatorio das Nacionalidades, Brasil, Vol. 6, N° 11, 2010.

_____, “Astrada y Löwith: existencialismo y marxismo” en *Primeras Jornadas Poshegelianas: Kierkegaard y Marx o el fin de la historia*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Septiembre de 2011.

_____, “La autoridad de la filosofía en el estado peronista: la fundamentación de la Tercera Posición” en *III Jornadas Nacionales de Etica y I Jornada Interdisciplinaria Universidad de Ciencias sobre la Autoridad. Perspectivas Interdisciplinarias y Prácticas Sociales*, Agosto de 2011.

_____, “Marcuse contra Marcuse: la crítica de Carlos Astrada” en Conti, Romina (Comp.), *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de Razón y Revolución*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2011.

_____, “La crítica al lenguaje y la verdad como desocultamiento: Nietzsche, Heidegger y Astrada” en Misseri L. y Brando J. (comp.) *La crítica en la filosofía contemporánea*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011.

_____, “La Autoridad de la filosofía en el estado peronista” en *Revista Científica de la Uces*, Vol XV, N° 2, Buenos Aires, Primavera 2011.

_____, “La consideración del mito como constitutivo del designio humano en la obra de Carlos Astrada” en *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, Mendoza, [online]. 2011, vol.13, n.1, pp. 9-16.

_____, “La idea de Nación subyacente en *El mito gaucho* de Carlos Astrada en *XI Seminario Argentino-chileno y V Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 2012.

_____, “La ética existencial de Carlos Astrada” en *Jornadas Nacionales de Filosofía Práctica* Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires, Octubre de 2013.

_____, “La idea de nación en la obra de Carlos Astrada” en Vernik Esteban (ed) *La idea de nación*, Buenos Aires, Biblos, 2016

- CANGI, Adrián “Figura y estilo en la filosofía de Carlos Astrada” en *I Jornadas de la Lengua*, Biblioteca Nacional, Diciembre de 2009.
- CARDENAS, Horacio. “Latinoamérica y la filosofía existencial” en *Cuadernos de Filosofía*, Fasc. VIII, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1954.
- CARPIO, Adolfo “La filosofía argentina según el Dr. Virasoro” en *Sur*, N° 275, Buenos Aires, 1962.
- CASALLA, Mario. *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre*, Buenos Aires: Castañeda, 1977.
- _____, “Carlos Astrada: un pensador creativo y polémico” en Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, prólogo.
- CASTELLI, Enrico. “El existencialismo, filosofía de la crisis” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. III, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- CABRERA Y CERLETTI “Un recorrido en perspectiva. 45 años de Cuadernos de Filosofía” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1994.
- CORREAS, Carlos “Historia del existencialismo en la Argentina” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires., 1994
- CATURELLI, Alberto, *La Filosofía en la Argentina actual*, Buenos Aires: Sudamericana, 1971.
- _____, (1993) *Historia de la filosofía en Córdoba*, Tomo III.
- CRAGNOLINI, Mónica. “Nietzsche en la Argentina. 1880/1945. Alusiones y citaciones en los márgenes.” en *Instantes y Azares-Escrituras Nietzscheanas*, Año I, N° 1, Buenos Aires, 2001.
- CHUMBITA, Hugo. “Patria y revolución: la corriente nacionalista de izquierda” en BIAGINI, H. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: obrerismo y justicia social (1930-1960)* Buenos Aires: Biblos, 2006.
- DAVID, Guillermo. “Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofía argentina” en *Nombres. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, 1999.
- _____, “A la búsqueda de un sujeto político. Las afinidades electivas de Carlos Astrada.” en *Políticas de la memoria*, Buenos Aires: Cedinci, 2003.
- _____, “Astrada, aporías y dilemas” en *Pensamiento de los confines*, N° 15, Buenos Aires: FCE, 2004.

_____, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires: El cielo por asalto, 2004.

_____, “Entre Fausto y Promoteo. Carlos Astrada y el Primer Congreso Nacional de Filosofía” en *Cuadernos filosóficos*, N° II, Universidad Nacional de Rosario, 2005.

- DONNATUONI MORATO, Mauro “Peronismo, humanismo e historia en La revolución existencialista de Carlos Astrada” en *Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales*, Universidad Nacional de Córdoba, año 2011.

_____; *Hacia la dimensión política del pensamiento metafísico: Carlos Astrada en su periplo peronista (1945-1952)*. Tesis de licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011.

- FARRE, Luis. *Cincuenta años de Filosofía Argentina*, Buenos Aires: Peuser, 1958..

- FARRE, Luis. Y LÉRTORA, Celina, *La filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Docencia – Proyecto Cinae, Buenos Aires, 1981.

- FERNÁNDEZ, Graciela y MALIANDI, Ricardo, *Valores blasfemos. Diálogos con Heidegger y Gadamer*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009

- FERNANDEZ VEGA, José. “En el (con) fin de la historia. Carlos Astrada entre las ideas argentinas” en *Cuadernos de filosofía*, N° 40, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1994.

- GALASSO, Norberto, *Perón. Exilio, resistencia, retorno y muerte*, Buenos Aires, Colihue, 2005

- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, México, Atlante, 1941

- GARCIA LOSADA, Matilde. *La Filosofía existencial en Argentina. Sus introductores*, Buenos Aires, Plus ultra, 1999..

- GOMEZ, Fausto, “Astrada y la fenomenología” en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, Año I, N° 3, 1968.

- GONZALEZ, Horacio. *Restos pampeanos*, Buenos Aires, Colihue, 1999.

- GONZALEZ RÍOS, Francisco, “Reseñas del Primer Congreso Nacional de Filosofía” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. III, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.

_____, “Existencialismo y objetividad normativo-axiológica en la Ética” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1950.

_____, “Renacimiento hegeliano y “existencialismo” (Croce y el II Fascículo de Cuadernos de Filosofía) en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. IV Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1950.

- KOHAN, Néstor “Herejes y ortodoxos. Ernesto Giudicci y las diversas tradiciones culturales del comunismo argentino” en *Periferias* N° 2 y 3, 1997.

_____, *De ingenieros al Che*, Buenos Aires, Biblos, 2004

- KUSH, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.

- LEOCATA, Francisco. “El tema de la libertad en Carlos Astrada” en BIAGINI Hugo, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)* Buenos Aires: Biblos, 2006.

- LLANOS, Alfredo. *Carlos Astrada*, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1962

_____, “Existencialismo y crisis de la filosofía” en *Humanitas*, Año XI N° 16, Universidad Nacional de Tucumán, 1963.

_____, “Astrada: 50 años de filosofía” en *Kairós Revista de Cultura y Crítica Estética*, Año I, N° 6, 1969.

_____, “La filosofía de Carlos Astrada” en *II° Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, 1973.

_____, *Luces y sombras en la Fenomenología de Hegel*, Buenos Aires: Rescate, 1995.

- MATHAUS, Carlota de “Martin Heideggers, Einfluss auf die Wissenschaften” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. V, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1951.

- MERCADO VERA, Andrés “El proceso dialéctico en la “fenomenología” en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. II, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.

_____, “La Revolución Existencialista” en *Libros de Hoy*, N° 23 y 24, Buenos Aires, 1953

- OVIEDO, Gerardo. "El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte. Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada" en la Revista *Cuadernos del CILHA*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Año 8, N° 9, 2007
- _____, "Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional", en Clara Alicia Jalif de Bertranou (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, ISBN 978-950-774-142-5, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.
- _____, "Carlos Astrada", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México y Madrid, Siglo XXI/CREFAL-UNAM, 2009.
- _____, "Anotación marginal a una interrogación incesante: ¿existe una filosofía latinoamericana?" en *La Biblioteca, La expresión americana*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2009.
- _____, "Humanismo Dialéctico. Un aporte al Pensamiento Alternativo desde el pensamiento filosófico de Carlos Astrada" en *XI Encuentro del Corredor de las ideas del Cono Sur. En el bicentenario el protagonismo de nuestros pueblos*, Universidad Nacional de Lanús, 2010.
- _____, ¿Cómo leer *El Mito Gaucho* de Carlos Astrada?, en *200 Años de Pensamiento Latinoamericano. VII Jornadas de Filosofía UCES*, Biagini, Hugo, Ricardo Maliandi y Gerardo Oviedo (comps.) Buenos Aires, FUCES, 2010.
- PIGLIA, Ricardo. *Respiración artificial*, Buenos Aires: Sudamericana, 1993.
- PONCE, Aníbal. "Carlos Astrada. Hegel y el presente" en *Obras completas*, Buenos Aires, 1932.
- PRIOR, Aldo. "Tres fragmentos sobre Carlos Astrada" en *Cuadernos de Filosofía*, Año XV, N° 22-23, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1975.
- PRO, Diego. "La filosofía argentina (balance y perspectivas)" en *II° Congreso Nacional de Filosofía, Actas*, Buenos Aires: Sudamericana, 1973.

- PUCCIARELLI, Eugenio. "Jalones críticos del devenir. Sobre *El modernismo como tergiversación historiográfica*, de José Read y *Humanismo y alienación* por Carlos Astrada" en *Hoy en la cultura*, N° 22, Buenos Aires, 1965.
- _____, "Problemas del pensamiento argentino" en *Cuadernos de Filosofía*, Año XI, N° 22-23, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1975.
- ROIG, Arturo "La crisis y su poder generador en un pensar latinoamericano" en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1994.
- _____, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993.
- _____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- SCHEINES, Graciela, *Juguetes y jugadores*, Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1981.
- SCIARRETA, Raúl. "Carlos Astrada. Un filósofo militante" en *Los Libros*, N° 15, Buenos Aires, 1971.
- _____, "Dialéctica y positivismo lógico" en *Cuadernos de Cultura*, N° 61, Buenos Aires, 1963
- TARCUS, Horacio "Palabras preliminares a Milcíades Peña" en *Introducción al pensamiento de Marx*, Buenos Aires: El cielo por asalto, 2000.
- TERAN, Oscar "Jornadas 45 años de filosofía en la Argentina" en *Cuadernos de Filosofía*, N° 40, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1994.
- _____, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- VELARDE CAÑAZARES, Marcelo, "La joven vanguardia filosófica argentina de la década de 1920" en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, Vol. 30, Universidad Nacional de Cuyo, 2013.
- VERNIK, Esteban. "Carlos Astrada: virrey del pensamiento oculto" en *El ojo mocho. Revista de crítica cultural*, N° 14, 1999.
- _____, "Mito y utopía. Notas sobre la obra de Carlos Astrada", en *Pensamiento de los Confines*, N° 15, 2004.
- _____, "Carlos Astrada: la nación como mito y traducción" en *Tensoes Mundiais. Revista do Observatório das Nacionalidades*, Fortaleza, V.6 N° 10, 2010.

- VIRASORO, Miguel Angel. "Existencia y filosofía" en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. II, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- _____, "Sobre una nueva interpretación de la Fenomenología" en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. II, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- _____, "La idea del hombre en el Congreso de Filosofía de Lima" en *Cuadernos de Filosofía* VI, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1952.
- VITA, Luis Washington, "Dialéctica y positivismo lógico" en *Revista brasileira de filosofía*, Vol. XIII, N° 49, Sao Pablo, 1963.
- WHALL, Jean, "Carlos Astrada. Idealismo fenomenológico y metafísica existencial" en *Recherches Philosophiques*, París, Vol. VI, 1936-1937

4. Entrevistas:

Entrevista de Guillermo David a Rainer Astrada en Septiembre de 1997

Realizadas por la autora:

- Entrevista a Guillermo David, realizada en Bahía Blanca en el mes de Septiembre de 2007.
- Entrevista a Guillermo Nolasco Juárez, realizada en Buenos Aires en el mes de Mayo de 2010.
- Entrevista a Ricardo Maliandi, realizada en Mar del Plata, en Noviembre de 2012.

5. Otros:

- AA.VV, *Tribuna de la Revolución*, Centro Universitario Argentino, Buenos Aires, 1948.
- ACEVEDO, Juan Marcos, "Encuentros y desencuentros entre Marx y Heidegger" en *Jornadas "Heidegger ante el humanismo: reflexiones en torno a la Carta sobre el humanismo"*, Universidad Autónoma de México, 2010.

- ARPINI, Adriana, "El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas." en *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2003
- ___, "Aportes metodológicos para una historia de las ideas" en *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2003
- ASTRADA, Domingo, *Expedición al Pilcomayo*, Buenos Aires, Robles, 1906
- AURENQUE STEPHAN, Diana del Carmen. "Heidegger y el "enredo" de la filosofía política: sobre su origen romántico-platónico" *Rev. filos.* [online]. 2010, vol.66
- BECK, Maximilian, "Consecuencias éticas de la teoría del conocimiento" trad. Carlos Astrada en *Sur* N° 26, Buenos Aires, 1936.
- BUTLER, Samuel, *Erewhon o Allende las montañas*, (1872), Barcelona, Burguera, 1982
- DRI, Rubén. *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires: Biblos, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg, Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984.
- GRASSET, Jean Paul, "El mundo como el juego de la vida. Heidegger, el concepto de *Spiel* y la trascendencia", Universidad de Chile, Facultad de Artes, 2009
- GUERRERO, Luis Juan, *Die Entstehung einer allgemeinen Werttheorie in der Philosophie der Gegenwart (El surgimiento de una teoría de los valores en la filosofía contemporánea)*, Zürich, 1927
- ___, *¿Qué es la belleza?*, Columba, Buenos Aires, 1954
- ___, *Estética operatoria en sus tres dimensiones*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich, *La conciencia infeliz*, trad. de Carlos Astrada, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1949.
- ___, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1985.
- ___, *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires: FCE, 2007.

- HEIDEGGER, Martin. "De la esencia de la verdad" en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, Facultad de Filosofía y Letras, 1948.
- _____, "La pregunta por la técnica" en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- _____, "Los problemas fundamentales de la fenomenología", traducción de Juan José García Norro, Madrid: Trotta, 2000. Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927
- _____, *El Ser y el Tiempo*, trad. De José Gaos, Buenos Aires, F.C.E. 1951, 2004;
- Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Universitaria, 1998.
- _____, *Cartas sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80
- _____, *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- _____, *Schelling y la Libertad Humana*. Caracas. Monte Ávila Editores. 1990.
- _____, "Construir, habitar, pensar" en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, España, 1994.
- _____, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer 1954
- _____, *¿Por qué permanecemos en la provincia?* en 1933 en *Revista Eco*, Bogotá, Tomo VI, 5, marzo de 1963.
- _____, "Principios del pensamiento" en *La cuestión de los intelectuales*, Buenos Aires, Alonso, 1969.
- _____, "La tesis de Kant sobre el ser" en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires, 1992.
- HERDER, Johan, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950
- HERNÁNDEZ, José, *Martín Fierro*, Losada, Buenos Aires, 1939.
- _ HÖRLDERLIN, Friedrich, *Obra poética completa*, Libros Río Nuevo, Barcelona, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- _____, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1951
- ISAACSON, José, *Martín Fierro. Cien años de crítica*, Buenos Aires: Plus Ultra, 1986

- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.
- _____, *La paz perpetua*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- KOJEVE, Alexander. *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 1982.
- KOSELLECK, Reinhart, "Historia de los conceptos y conceptos de historia" en *Ayer*, 53/2004, trad. de Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo.
- KRÜGUER, Felix, *La totalidad psíquica*, trad. Carlos Astrada, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1945.
- KUSH, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962
- _____, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio de Padua, Castañeda, 1978.
- LEFEBVRE, Henri. *El existencialismo*, Buenos Aires: Lautaro, 1948.
- LÖWITH, Karl, *Max Weber und Karl Marx* en *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*, 1932.
- _____, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Buenos Aires: FCE, 2006.
- MARCUSE, Herbert., *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus (Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico) en Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, Vol. I pp. 509-555
- _____, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya, 1994
- _____, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- _____, *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1968
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, México: FCE, 1948; Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2005.
- MARX, Karl. *El capital*, México: Siglo XXI, 1983.
- _____, *Manuscritos económicos de 1844*, México: Grijalbo, 1969.
- _____, *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*, México, Grijalbo, 1962
- MERCADO VERA, Andrés, "Antropogonía, dialéctica y muerte en la *Fenomenología del Espíritu*" en *Valoración de la Fenomenología del Espíritu*, Editorial Devenir, 1965.

- MUÑOZ PEREZ, Enrique. "Una relación olvidada: Heidegger y Scheler" en *Revista de Filosofía*, Vol. 65, Santiago de Chile, 2009.
- NASIF, Rosa (ed.), *Encuentro en la dialéctica*, Buenos Aires, Catarí, 1994
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 1994.
- _____, *Así hablaba Zaratustra*, Buenos Aires: Alianza, 1995.
- _____, *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires: Libros del zorzal, 2006
- _____, *La voluntad de poder*, Madrid, Biblioteca Edaf, 2009.
- OVIEDO, Gerardo "Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina" en *Cuyo* [online]. 2010, vol.27.
- PERÓN, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, Ediciones Fundación Evita, 2004
- RAMAGLIA, Dante, "Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea" en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, N° 24, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.
- RENÁN, Ernst, *¿Qué es una nación?*, Buenos Aires, Elevación, 1947.
- RILKE, Rainer, *Elegías de Diuno*, Buenos Aires, Leviatán, 1997.
- RODÓ, Emilio, *Ariel*, Caracas, Biblioteca Ayacucho., (1900) 1985.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel, *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928), Sobre filosofía concreta (1929)*, Madrid, Plaza y Valdéz, 2010
- SARTRE, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1960
- _ SCHELER, Max, "Spinoza" en *Trapalanda, un colectivo porteño*, trad. Carlos Astrada, Buenos Aires, 1933.
- _____, *Formalismus und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Band 2, A. Francke Verlag, Bern-München, 1954.
- _____, «Das emotionale Realitätsproblem». En *Späte Schriften*. Francke, Bernay Munich, 1976
- _____, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1957.
- _____. *El porvenir del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- _____, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993.

_____, Conocimiento y trabajo, Buenos Aires, Nova, 1969

_____, Ética, Madrid, Caparrós, 2001

- SCHELLING, Friedrich, *Sobre la esencia de la libertad humana*, trad. de Carlos Astrada, Buenos Aires, 1969.

- SENANCOUR, Etienne, *Obermann*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930.

- SIMMEL, Georg, *El conflicto en la cultura moderna*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, 1923.

- SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa_ Calpe, 1937.

- VIRASORO, Miguel Angel, *La lógica de Hegel*, Buenos Aires, Gleizer 1932

_____, *La libertad, la existencia y el ser*, Universidad de Buenos Aires, 1942

_____, *Filosofía en Argentina 1930-1960*, Buenos Aires, Sur, 1961.

Otras fuentes:

Legajo personal de Carlos Astrada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires