

Humanismo dialéctico y praxis revolucionaria. Carlos Astrada, lector de Karl Marx

Gerardo Oviedo*

Resumen

El texto aborda la trayectoria hermenéutica de la filosofía de Carlos Astrada. En ella se pondrá el foco en el modo como el filósofo argentino pone en relación la filosofía de Heidegger y el pensamiento de Marx, relación que, al contrario de lo establecido por los estudiosos de Astrada, propone que el viraje hacia un pensamiento ontológico formulado en la senda heideggeriana, se hace desde el materialismo histórico de Marx. Operaciones teóricas que buscan la fundamentación de un humanismo libertario que sea, finalmente, un humanismo dialéctico anti-colonial y anti-racista.

Palabras claves: Astrada – Marx – Heidegger – humanismo.

Resumo

O texto aborda a trajetória hermenéutica da filosofia de Carlos Astrada. Nele, o foco será colocado na maneira como o filósofo argentino relaciona a filosofia de Heidegger e o pensamento de Marx, uma relação que, contrariamente àquela estabelecida pelos estudiosos de Astrada, propõe que a virada para um pensamento ontológico formulado em O caminho heideggeriano é feito do materialismo histórico de Marx. Operações teóricas que buscam a fundação de um humanismo libertário que é, enfim, um humanismo anticolonial e anti-racista dialético.

Palavras-chave: Astrada - Marx - Heidegger - humanismo.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor e investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Consideración preliminar

La historia de la recepción de la obra de Carlos Astrada (1894-1970) no ha sido renuente en admitir que el pensamiento de Karl Marx ocupa en ella un rol decisivo¹. Sin embargo, tamaño influjo suele supeditarse al peso manifiesto de su gran maestro, Martin Heidegger, de quien Astrada fuera alumno entre 1928 y 1930, en Friburgo. De modo que cuando se lo caracteriza básicamente como “existencialista”², o se lo identifica más que nada como un filósofo “nacionalista”³, la presencia de Marx en su pensamiento tiende a solaparse, el nudo tensional marxista que atraviesa el heterogéneo *corpus* filosófico de Astrada, suele desdibujarse entre las *vetas textuales*⁴

¹ Una referencia ineludible al respecto la debemos a la exposición de Arturo Roig sobre las ontologías historicistas americanas de intención *protestaria*. Roig considera que “Carlos Astrada es otro de los filósofos argentinos que se coloca en la línea de estas ontologías que podríamos considerar, en particular en su caso y de modo manifiesto, dentro de un pensar protestatario, que lo habrá de conducir desde una primera adhesión a la filosofía heideggeriana, hacia el marxismo, en la segunda etapa de su fecunda y agónica vida intelectual”. Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, (1° ed.1981), p. 180. También Hugo Biagini supo advertir que “Carlos Astrada, tanto desde su pasaje por la filosofía existencial como por su ulterior inclinación hacia el marxismo, se preocupó por la libertad, la cual sólo puede verificarse para él en el dominio histórico y a través de una praxis política que, mediante la instauración de una sociedad no alienada, tienda a la realización de todos los hombres”. H. Biagini, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1989, p. 294.

² Es el caso de la especialista en existencialismo argentino Matilde Isabel García Losada, quien pese a reconocer el giro hegel-marxiano final de Astrada, persiste en describirlo como un pensador existencial. Véase M. I. García Losada, “Carlos Astrada”, en *La filosofía existencial en la Argentina. Sus introductores*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1999. En la misma línea, pero con una mirada más adversa y expeditiva, puede ubicarse el aporte de Ángel Cappelletti. *Filosofía Argentina del siglo XX*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, s/f [1995].

³ Como sucede con la relevante investigación del filósofo mexicano Roberto Mora, *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamentos del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*, México, UNAM, 2010.

⁴ Esta circunstancia requiere una mínima aclaración metodológica, atinente al lector situado, creativo y heterodoxo de la tradición filosófica occidental que fue Carlos Astrada. Jorge Eugenio Dotti sostiene que la peculiaridad epistémica de los textos filosóficos latinoamericanos reside en su recepción y transformación de las fuentes occidentales, pues adquieren en nuestro medio una “naturaleza transeúnte”. Si se atiende a “la situación sudamericana” que “los aqueja e incita, el resultado es un texto formado por capas ideológicas yuxtapuestas, esto es, por componentes teóricos heterogéneos y a menudo sin mejor armonización que la que puede conferirles el proyecto político en el que convergen”, lo que quiere decir: en “función de respaldo a una práctica”. Por consiguiente, semejantes “discursos presentan, así, una textura vetada”, dado que “han generado una resemantización sudamericana de conceptos ya presentes en el modelo de pertenencia”, a la vez que “han creado otros y, en todo caso, han dado respuestas autóctonas a requisitos planteados por situaciones históricas peculiares, enriqueciendo de ese modo el modelo mismo”. J. Dotti, *Las vetas del texto*, (Segunda edición ampliada), Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, pp. 14-16. Al considerar la “textura vetada” de los textos latinoamericanos se puede ir más allá y situar este rasgo contextualista en el marco de los contactos interculturales. Aquí el aporte de Luis Ignacio García merece destacarse, pues se aboca a la temática de la “crítica entre culturas”. Siguiendo la divisa de Hans-Robert Jauss acerca de que la hermenéutica textual debe pasar de la ontología de la obra a la práctica estética, García arriba no solo

heideggerianas, hasta permanecer casi velado.

El diálogo conceptual Heidegger-Marx, con todo, está en la base de la filosofía *práctica* que Astrada elaboró en términos de un “Humanismo Dialéctico de la Libertad”. Pero es menester dar un paso más en esta consideración, y advertir que el uso traductor, contextual, reescritural e intercultural⁵ que hace Astrada de Marx –en particular de sus escritos juveniles– determina en gran medida su pensamiento tardío, desde los años cincuenta hasta su fallecimiento. En este sentido, lo que en apariencia se presenta como un viraje de Astrada desde Heidegger hacia Marx, una lectura más atenta lo revela como una acogida de la filosofía del ser de Heidegger *desde* el materialismo histórico de Marx. En sus escritos tardíos –los más desatendidos por la crítica, dicho sea de paso–, Astrada se decide a profundizar su antropología dialéctica –preñada de elementos hegelianos– y a imprimirle motivos *latinoamericanistas*. En lo que sigue intentaremos acreditar sumariamente esta trayectoria hermenéutica.

El humanismo dialéctico de la praxis, de la libertad cognoscitiva a su realización efectiva

No se ha de insistir lo suficiente en la importancia que cabe adjudicar a una conferencia pronunciada por Astrada en 1933, titulada “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)”, a poco de haber retornado a la Argentina tras su

a una hipótesis pragmática sobre la resemantización de las “fuentes” centrales en situaciones periféricas, sino a la formulación de una teoría de la recepción entendida como reescritura activista de los textos “originales”. Desde su punto de vista, en la experiencia latinoamericana, la “lectura cobra nuevos derechos sobre la escritura, la circulación sobre la circulación, y los procesos de transmisión cultural dejan de ser vistos según los parámetros rígidos de la ‘aculturación’, o de la jerarquía original/copia, para ser comprendidos como complejos procesos de reconfiguración de sentidos, como dinámicas operaciones de apropiación creativa, en una palabra, como *nuevas producciones de sentido*”. L. I. García, *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción*, Santiago, Universidad de Chile, 2011, p. 12

⁵ A la luz de hipótesis como las de Jorge Dotti y Luis Ignacio García, se entienden mejor las observaciones hermenéuticas de Esteban Vernik, respecto a que la “idea de una ‘filosofía nacional’ en tanto traducción, se comprende en la obra de Carlos Astrada como el gesto modernista de devorar los patrimonios universales que hacen al espíritu humano”. Donde a pesar de que “tanto la ‘filosofía nacional’ como las filosofías extranjeras pueden abarcar todos los objetos de conocimiento y experiencia, la diferencia entre ambas radica en que la primera está siempre ineludiblemente marcada por la experiencia histórica de los pueblos”. E. Vernik, “Carlos Astrada: la nación como mito y traducción”, en *Tensões Mundiais*, Fortaleza, Vol. 6, n° 10, 2011, p. 36.

estancia académica en Alemania. Se trata de un texto central en toda su obra. Baste recordar que Astrada incluye este texto de 1933 –presumiblemente redactado con anterioridad–, en su último libro, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970), esta vez con el título “La praxis en Heidegger y Marx”. Desde el comienzo, Astrada señala que podría sorprender la tentativa de establecer una comparación “entre Heidegger y Marx”, o sea, “entre un filósofo de inspiración eminentemente ontológica” –ya que se trata del “más destacado metafísico occidental de esta hora”–, y “el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente”. Sin embargo –precisa Astrada– la “extrañeza desaparece si pensamos que Marx no llegó al terreno candente de las luchas sociales sin antes haber sabido de vigiliadas especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico”, puesto que no “se concibe el ideario de Marx sin su procedencia hegeliana, aunque la posición de aquél se oponga a la del filósofo máximo del idealismo alemán”⁶.

Yendo directamente al meollo de la cuestión por la cual Astrada pretende entablar un diálogo productivo entre Heidegger y Marx, vemos que de lo que se trata es de esbozar los fundamentos ontológicos de un humanismo libertario. Esta nueva forma de humanismo, Astrada ya la anuncia en su interpretación de la Revolución Rusa⁷. La Revolución no es vista solo como una destrucción creadora de un orden opresor en vistas de instaurar una sociedad justa y libre, sino además como un acto de restitución de lo esencialmente humano en el hombre. Astrada en efecto declara que la si la “filosofía –ha dicho Novalis– es propiamente la nostalgia, el deseo de estar en todas partes en su propia casa”, en “Marx esta nostalgia es desazón y consecuencia de la

⁶ C. Astrada, “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)” (1933), en *Ensayos filosóficos*, (Prólogo de Francisco E. Maffei), Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963, p. 237.

⁷ Esta concierne a un “nuevo ensayo de vida”, y donde en cada “hombre, consciente de su humanidad, asistimos a la integración del espíritu crítico por la fe en la acción”, puesto que el “Espíritu y la Historia se identifican; es el signo del nuevo humanismo que adviene”, y que escucha “nuestra esperanza de hombres libres”. Es la hora, en suma, de comprobar “la realización progresiva de la idea de libertad, las paulatinas conquistas del ideal de justicia”. C. Astrada, “El renacimiento del mito” (1921), en *Metafísica de la pampa*, (Compilación y estudio preliminar de Guillermo David), Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2007, p. 126.

profunda rebeldía por la alienación y la apatridad del hombre moderno, proscripto del hogar de su humanidad”⁸.

Esta figura de la proscripción del hombre en su propio hogar antropológico o genérico-esencial será un tópico insistente en el resto de la reflexión astradiana. La Revolución indica el camino de la humanización de la sociedad deshumanizada bajo el yugo del capital. Y este es un acontecer del tiempo intramundano que se despliega en la acción transformadora del mundo histórico. Por ello no debe sorprender que sea en el tema de la *praxis* donde se intersectan más claramente los hilos conductores de Marx y Heidegger que Astrada pretende reunir en un nuevo huso filosófico. Heidegger parte del hombre en tanto ente existente, dilucidado a partir de su “estar en el mundo”. Se trata del hombre concreto, tal como este se comporta en la existencia cotidiana. El existente “sólo infiere el ser y el sentido del mundo mediante un contacto inmediato con este”, a través de “un hacer y obrar” en “la esfera de *praxis*”, que siempre “precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible”. Ello implica reconocer que el mundo de las cosas solo tiene un sentido en tanto es otorgado por la existencia humana. Pues el “hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar”. Por ello Astrada sostiene que en Heidegger, la “*praxis* determina la teoría, y no a la inversa, como pensaba casi toda la filosofía tradicional”. Precisamente este “hombre, que por una necesidad pragmática existencial, infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato, es el *homo economicus* de Marx”. Pero Heidegger coincide con Marx en el determinante modo de comprender la historia. Ya que para Marx, la historia representa “una categoría fundamental del ser humano”. Análogamente, en Heidegger la historia no es “una cosa pasada, una cosa que ha sido”, sino que “existe en el hombre como su posibilidad fundamental”. Así, para Heidegger, si el “sentido esencial de la existencia humana es su historicidad”, es porque en “razón de la estructura de este estar en el mundo, la existencia es siempre co-existencia”⁹.

⁸ C. Astrada, “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)” (1933), op., cit., p. 238.

⁹ *Ibíd.*, p. 240.

Por cierto que en Marx es decisivo comprender su “subversión” de la dialéctica hegeliana. Astrada sostiene que en Marx la “dialéctica es introducida en el interior del cuerpo social, y se transforma en un proceso temporal henchido de realidad, de la realidad de las terribles y perentorias contradicciones sociales”, en tal forma que la “dialéctica deviene el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones revolucionarias”. Es cierto que Heidegger “habla de la *situación* o estado en que respecto a ella se encuentra la existencia”, pues se trata de determinar, para él, la categoría que manifiesta “el análisis del mundo circundante de la existencia humana y del modo como esta se relaciona pragmáticamente con las cosas de tal ámbito”. Sin embargo, a “Marx le interesa, ante todo, determinar y justificar la posibilidad histórica de una acción radical, acción de la que debe necesariamente surgir una nueva realidad”, esto es, “una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total”. Ello explica que el “interés por esta posibilidad histórica es la *situación* fundamental del pensamiento marxista”. Y Astrada no deja de explicitar, precisamente, el hecho de que 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 esta anima, acción revolucionaria de clase”¹⁰.

La presencia de Marx en la filosofía de la praxis de Astrada recobra impulso en una de sus obras mayores, *La revolución existencialista* (1952). Pese a su título, su concepto clave no es el de “existencia”, sino más bien el de *praxis existencial*. Aquí es importante no perder de vista el contexto histórico-ideológico. Astrada publica *La revolución existencialista* en plena época del primer peronismo, donde la ciudad de la editorial Nuevo Destino, que es La Plata (capital de la Provincia de Buenos Aires), ha sido rebautizada con el nombre de la Primera Dama fallecida ese mismo año, Eva Perón. El gesto de autonomía intelectual de Astrada no debiera aquí ser tomado a menos, ya que en vez de rendir tributo al “tercerismo” peronista, más bien se aboca a rescatar el legado de Marx por encima de cualquier apelación doctrinaria oficialista a la “comunidad organizada”. En este sentido el Prólogo del libro es fundamental,

¹⁰ *Ibíd.*, p. 242.

puesto que es cuando Marx entra de nuevo en escena. Desde el punto de vista el humanismo práctico-existencial, lo que está en juego es un “acto decisorio” que “se relaciona con un estado colectivo de la existencia humana”, cuyo impostergable “fin es el rescate de la enajenación”. En esta radical decisión político-existencial, el horizonte a realizar concierne a la tendencia del “hombre a ser libre para su humanidad –a recuperarse de toda enajenación– dentro de la libertad de esa situación humana total”, donde lo grave de veras y perentorio es “la liberación del planeta, del mundo como ámbito de la existencia humana, en la economía, en la técnica, en una interrelación política universal”¹¹.

¿Acaso lo que Astrada denomina –en 1952 y con Juan Domingo Perón en el gobierno– un tanto elusivamente “interrelación política universal”, no es sino la expansión mundial de la Revolución Socialista? Recién tras la caída del primer peronismo (1955) por un golpe militar, Astrada se decidirá a explicitar sus esperanzas en el triunfo planetario del socialismo, que hasta entonces evocaba figuradamente y con la experiencia rusa como trasfondo. Giro socialista que en los sesenta se definirá expresamente maoísta, decepcionado del burocratismo stalinista. Aunque todavía en un lenguaje propio de la analítica ontológica, Astrada expresa su concepción de la acción revolucionaria como un decisionismo sistemáticamente orientado a la transformación de la experiencia histórica. Astrada se las arregla para explayar en términos de ontología fundamental la voluntad revolucionaria, precisamente con la categoría de “praxis existencial”. Pensando desde Marx, se pregunta ante Heidegger “si el *Dasein*, por tener fácticamente su ‘historia’, no puede hacer el tránsito desde su existencia propia a un *para qué* concreto, es decir el paso a una *praxis* existencial de la historia; a una acción por la cual la existencia humana, como sujeto del hecho óntico de la historia reestructure el ámbito de las cosas y formas a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales”¹².

¹¹ C. Astrada, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Eva Perón [La Plata], Nuevo Destino, 1952, p. 9.

¹² *Ibíd.*, p. 82.

La lectura heideggeriana de Astrada es aquí pragmatista aún más que materialista, toda vez que su énfasis está puesto en la acción y sus efectos intramundanos como una determinación conceptual más abstracta y previa que la mediación instrumental entre trabajo y naturaleza. Para Astrada se trata de dar cuenta de un originario “impulso de artesanía” que, en vistas de la satisfacción teleológica de necesidades, sumerge al hombre en el conjunto de resistencias que conforman el sustrato preteórico de la actividad vital, fácticamente arrojada y temporalmente finita. Aquí Astrada conecta la *Sorge* heideggeriana con la “acción radical” conceptualizada por el joven Marx, porque, dice, una “acción radical” es una acción que asciende desde la raíz misma, aún no bifurcada en teoría y práctica, del ente humano y que está condicionada por la *situación* en que este se encuentra frente a las cosas de su mundo circundante y a su propio ámbito histórico. Y tras citar, como era de su gusto y costumbre, la onceava tesis a Feuerbach, Astrada precisa que la “acción radical no sólo transforma las circunstancias, la situación en la cual el hombre se encuentra, sino que modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias, raíz humana en función de la cual ellas tienen un sentido pragmático existencial”, pues en un “suelo histórico removido por la acción radical, la raíz, que es el hombre mismo, se transforma históricamente”¹³.

Es Marx quien le permite Astrada preservarse del “vuelco” o “giro” (*Kehre*) que diluye el fundamento pragmáticamente objetivable de la vida histórica en un desfondamiento místico-poético del Ser, cuyo correlato ulterior, pero inexorable, es la despolitización de la palabra filosófica. Astrada muestra que en *Holzwege*, Heidegger, al erigir al ser en una potencia innominada, imprime un giro arcaizante a su pensar, haciendo de este solo un reflejo del ser encaminado a desalojarse de sí mismo. Pues si “el hombre es como lo considera Heidegger, un mero ‘pastor del ser’ y un simple auxiliar de la historia –sin capacidad de decidir acerca de sus peripecias–, para que él llegue a pensar ‘lo digno de ser pensado’ (el ‘ser’) se requiere un cambio

¹³ C. Astrada, *Heidegger. De la Analítica Ontológica a la Dimensión Dialéctica*, Juárez, Buenos Aires, 1970, pp. 102-103.

fundamental de las circunstancias en las cuales él se encuentra dentro del ámbito de una situación que escapa a su contralor”. Por esta vía Astrada, el discípulo *crítico* –izquierdista– de Heidegger, reafirma que 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 autotransformadora”¹⁴.

Ahora bien, Astrada no consideraba a Marx ni a Heidegger como los máximos pensadores que guiarían su camino a lo largo de su vida filosófica. Para Astrada, el filósofo mayor de la modernidad es Hegel. Su lectura de Hegel, empero, es marxista. En efecto, en *Hegel y la dialéctica* (1956), Astrada se ocupa de exhibir que para el máximo idealista alemán, “la unidad de los contrarios como síntesis dinámica apunta, en la inmanencia del proceso histórico, a un futuro que ha de ser esencialmente asentado y realizado como existencia, como la configuración de una situación histórica modificada, pero cuyo germen estructural estaba ya entrañado en el presente”. Ahora bien, es precisamente este “el procedimiento metódico de la dialéctica marxista, pero vuelto hacia el proceso real y todos sus contenidos materiales, infraestructurales, fluentes, y fenómenos supraestructurales, también inestables y en mutación”¹⁵.

Esto demuestra que Astrada había asumido el marxismo expresamente tras la caída del primer peronismo y su consiguiente expulsión de la universidad¹⁶. Acaso por un acercamiento inicial al marxismo oficial del que pronto él mismo abjuraría, nuestro filósofo está particularmente interesado en acreditar cómo ha de entenderse el auténtico pensamiento de Marx. La reasunción explícita –más que viraje– socialista

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 160-161.

¹⁵ C. Astrada, *Hegel y la Dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956, p. 101.

¹⁶ Néstor Kohan precisa que “en 1956 se produce un nuevo viraje –esta vez sin retorno– en la biografía intelectual de Astrada”, cuando escribe “*Hegel y la dialéctica*, una obra que sería la primera y la definitiva de su nueva época filosófica, teñida por su ferviente y apasionada (re)conversión al marxismo”, en tal modo que a partir de “esa notable mutación nuevamente Astrada se sumergirá –hasta su muerte en 1970– de lleno en la problemática marxista”. N. Kohan, *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, (Prólogo de Michel Löwy), Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 147.

de Astrada, será confrontada con la malinterpretación del pensamiento de Marx en forma de mera “filosofía de la historia”, emprendido en *El marxismo y las escatologías* (1957). En este debate sobre los contenidos teológicos racionalizados en el materialismo histórico –de una actualidad notoria–, Astrada se ocupa de mostrar que en “la actual etapa de la marcha de la humanidad, se impone a la filosofía, si esta no se reduce a ser *ancilla* del imperialismo, la tarea de ir de la práctica revolucionaria a la teoría para sedimentar en nuevas ideas sus resultados, y volver dialécticamente de la teoría a la práctica”. Es que para Astrada, por “primera vez va a estar en manos de la humanidad la decisión, positiva o negativa, acerca de su propio destino, sin la interferencia de las fuerzas ciegas de la naturaleza, domeñadas y encadenadas por su ciencia, ni del arbitrio inhumano de grupos minoritarios que todavía pretenden imponer sobre los pueblos su hegemonía económica y política para perpetuar la explotación del hombre por el hombre”¹⁷.

Obsérvese que el acápite quinto del último capítulo de *El marxismo y las escatologías* se titula “fundamentación de la práctica como teoría revolucionaria”. Este enunciado permite comprender que su vínculo con Marx es radicalmente *político*. Pues bien, fundamentar la teoría revolucionaria es la divisa que resume la tesis central de su escrito de 1957, en particular, y de su concepción del marxismo como un *humanismo activista de la praxis*, en general. La filosofía dialécticamente justificada es aquella que “afirma la primacía de la acción y de la vida”. Su horizonte normativo viene definido por la abolición de las clases sociales para la “realización del hombre total”. Astrada le confiere un puesto central al contenido filosófico de la onceava tesis a Feuerbach. Asume el postulado rector acerca de que la “teoría” se convierte en práctica social revolucionaria cuando prende en las masas y se corporiza en poder material. La filosofía es para el proletariado su teoría revolucionaria, y esta misma, “el vehículo espiritual de sus aspiraciones humanas”. El comunismo, *filosofía realizada*, es decir *praxis*, “no es la realización del hombre plenario, sino tan sólo el comienzo de esta tarea en la pluralidad de direcciones accesibles al hombre en la

¹⁷C. Astrada, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957, pp. 19-20.

dimensión humana y dialécticamente ascendente de su historicidad”. La teoría debe prender en las masas bajo un proletariado filosóficamente guiado. De ahí la tesis de que el proletariado no entra en escena en el “fin de la historia”, sino en el *Fin de la Filosofía*. Porque la “emancipación del proletariado es aporte y consecuencia de la filosofía, pero de una filosofía potenciada, que ha de transconsustanciarse en carne y sangre en y por obra de la clase proletaria”. En suma, si la “filosofía –y para Marx esta era la filosofía especulativa hegeliana en trance de reversión y disolución fecundas– es la mente, el espíritu de la emancipación proletaria y, con esta, del rescate pleno del hombre”, reside en el hecho de que “el corazón de la misma es el proletariado, cuyo brazo armado por la justicia por antonomasia consumará la síntesis dialéctica de pensamiento y acción en el decurso de un proceso histórico viviente”¹⁸.

En sus escritos del primer lustro de los años sesenta, Astrada reafirma su humanismo *marxista*, donde siempre se trata, vale reiterar, de preconizar un marxismo *humanista*. Así por caso, en *La doble faz de la dialéctica* (1962), hay que decir que Astrada retoma el tono dogmático que lastra muchos pasajes de *El marxismo y las escatologías*, pero esta vez habiendo entrado de lleno en su vuelco maoísta. Conviene insistir de nuevo, empero, que ni Lenin ni Mao ocupan el centro de sus análisis, sino siempre Marx, marco y medida de toda valoración del pensamiento dialéctico. Astrada declara que las tesis de “Marx, integrándose en un todo unitario de problemática abierta y adaptable a nuevas situaciones, abarcan diversos aspectos fundamentales: una filosofía teórica, *el materialismo dialéctico*, una teoría de la historia, *el materialismo histórico*, el que entraña una concepción de la sociología, que lo es también de la política, en la que la primera desemboca en virtud del concepto de praxis social; y una antropología, *el humanismo marxista*”¹⁹.

En *Fenomenología y Praxis* (1967), el propósito general de Astrada consiste en terciar ante las perspectivas en pugna que presentan la fenomenología de Husserl – de quien también fuera alumno– y la ontología fundamental heideggeriana, una vez

¹⁸ *Ibíd.*, p. 205.

¹⁹ C. Astrada, *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962, p. 12.

más, sustentado en la antropología dialéctica procedente del humanismo de Marx. Astrada propone una apertura más profunda y realista del “ser trascendental”, inspirada directamente en el joven Marx, incluidas sus resonancias feuerbachianas. Se trata del último intento de Astrada por poner en diálogo y confrontación las voces filosóficas de sus maestros alemanes directos –figuras culminantes de la filosofía occidental del siglo XX, qué duda cabe–, con el enfoque del “humanismo marxista”. Explica que el proceso histórico, en su devenir, cambios y peripecias colectivas, es el *topos* de todo ser y, a la vez, el horizonte desde el que adviene a sus concreciones ónticas. Pues si el problema del pensamiento y el ser, en su dialecticidad intrínseca, ha incidido en toda filosofía digna de este nombre –cobrando incisiva formulación en la dualidad gnoseológica de la relación del sujeto cognoscente y operante con el mundo real–, ello implica que este mundo es el de la naturaleza y de la historia, el que a su vez es la polaridad de *ens* y *ego*, de naturaleza y razón. Así, leemos que Husserl y Heidegger “distorsionan la imagen de la realidad, sin calar en los entresijos procesales del presente, en los que el inmediato futuro ha comenzado ya a configurar para el pensamiento filosófico una nueva tarea en consonancia con una realidad social-histórica insurgente”²⁰.

La postulación medular de la filosofía clásica alemana, según la interpretación de Astrada, estriba en la afirmación del hombre como fin en sí mismo. Pero esta idea regulativa debe cobrar vida en el devenir histórico material de la lucha de clases, que Hegel –máximo exponente de la autoconciencia burguesa– hipostasiara espiritual y estatalmente. Astrada, con verdadera visión profética, asume polémicamente la tesis hegeliana del “fin de la historia”, centro de la escena polémica filosófica al término del siglo XX. La tesis del “fin de la historia” arraiga en el concepto mismo de filosofía que se formó Hegel en su madurez (no en sus escritos juveniles). El hecho de que esta idea de la consumación última de la historia en forma de despliegue total de una plenitud teleológica haya sido reformulada por pensadores europeos del siglo XX, es también el punto de disidencia de Astrada con Alexandre Kojève, Ernst Bloch y

²⁰ C. Astrada, *Fenomenología y Praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967, p. 10.

Herbert Marcuse, filósofos con los que polemiza permanentemente en *Dialéctica e Historia* (1969). De ahí la necesidad de discutir los escritos fundamentales de Hegel sobre filosofía de la historia, sabiendo –esta vez con Bloch– que “ningún futuro renegará de Hegel”. La meta última y rectora de todo el proceso de las etapas de la historia es para Hegel la planificación de la “conciencia de la libertad”. Desde los orientales milenarios y los antiguos, pasando por los feudales hasta los modernos, Hegel esclarece el fundamento constante de la progresión de la historia hacia la autoconciencia de la libertad de la humanidad. En este tránsito cumple un papel decisivo la Revolución Francesa. El acontecimiento de 1789 señala no solo el derrumbe del antiguo régimen estamental bajo la arrolladora fuerza de la idea burguesa de libertad, sino la más alta determinación dialéctica del contenido positivo del concepto racional en su tensión productiva con el “terreno del mundo”. La Revolución es a la vez un acontecimiento de la historia y de la Idea del Derecho. Por ello la filosofía hegeliana resulta –en sus entrañas temporales y en su centro reflexivo– una filosofía de la Revolución. Pero lo es también de la sociedad burguesa. Aquí se centra su crítica la lectura hegeliana de Kojève, en virtud de su clausura metafísica de los tiempos bajo la forma de vida de la modernidad occidental, que funge a la vez de vehículo y marco de consunción o agotamiento de la historia humana fáctica como consumación del Absoluto. Sin embargo, “lo absoluto como espíritu no es una detención, por acabamiento y culminación, del proceso histórico, más allá del cual cesaría el devenir, congelándose el futuro en una intemporalidad inerte”, pues aquí no “se trata, como piensa Kojève –aduciendo infundadamente la idea de Marx del salto en el reino de la libertad– de la ilusiva transferencia o desplazamiento de una realidad utópica e intemporal en el vacío de un futuro indeterminado”. Astrada, antes bien, considera que la “exigencia por una satisfacción natural y real, mediante el ‘progreso’ hacia una meta final, es insalvablemente contradictoria con este supuesto futuro que no adviene de manera efectivamente temporal”, ya que *tiempo histórico* “y meta final son conceptos incompatibles”. Marx, en su tematización de la alienación y el trabajo, “bosqueja –en su inicial ruptura con el idealismo hegeliano– el problema

de la marcha misma de la realidad histórica en función de la recíproca de la existencia de naturaleza y sociedad, como expresión de la existencia de facticidades subyacentes en el proceso de la historia”²¹.

El humanismo dialéctico de la praxis o humanismo activista, antes que una consumación de los tiempos, más bien considera, desde un punto de vista radicalmente secularizado, que el “comunismo como régimen social no puede ser, para Marx, la finalidad, el objetivo de la historia, sino que este es la apropiación por el hombre de su esencia humana”, pues más “allá del ‘reino de la necesidad’ comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, el que vale como un ‘fin en sí mismo’”. De ahí que solo “por la posibilidad abierta a este desarrollo el hombre puede acceder paulatinamente a su esencia humana”. Es así que Astrada vuelve esta tesis una vez más contra la lectura de Kojève, que “supone una visión restricta, limitada a Europa”. Más bien, y “en contra de lo sostenido por Kojève –al hilo de su ingeniosa interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*– no ha concluido el proceso histórico, la historia no ha alcanzado su tope con un supuesto ‘bonapartismo napoleónico-robepierreano’, y con el fin de las ‘revoluciones sangrientas’; quizá tampoco haya terminado la tarea de los ‘creadores de mundos nuevos’, aunque no se pueda hacer una prognosis acerca de la posible insurgencia de éstos en el tiempo y en el ámbito geográfico”. Lo que acontece en el *espacio* de los países periféricos señala otra lección. Pues, afirma Astrada, lejos “de haberse cerrado el ciclo de las revoluciones, asistimos a uno de guerras revolucionarias anticolonialistas, de imprevisible alcance”, en “los ámbitos étnicos colonizados que, con su acesión a la instancia de las instituciones políticas ‘libres’, al modo occidental, se prolongarán de modo caótico en el terreno económico y social, no sólo contra la penetración colonizadora, sino también contra las estructuras feudales en que sus sociedades se asientan”²².

Astrada rechaza las “concepciones antropofilosóficas” abstractas, pero no una antropología pragmático-materialmente concretizada. Por ello sostiene que de lo que

²¹ C. Astrada, *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969, p. 65.

²² *Ibíd.*, p. 97.

se trata es de “dilucidar la idea, que se está gestando, del hombre y de su posible prospección no sólo en nuestro ámbito cultural, sino también en el marco de una cultura como la de nuestra época, caracterizada por su tendencia hacia la unidad en la diversidad”. En la medida en que Astrada confía en la realización mundial del socialismo, su visión antropológica se atiene al “enfoque sistemático, integral, del problema del hombre, en relación a un humanismo activista de la libertad”, lo que “requiere una consideración histórica de la evolución y mutación de la idea del hombre a través de las diferentes épocas y períodos culturales”. El punto de vista referido al “hombre concreto e histórico, implicado raigalmente en el plexo de la comunidad y su proceso; es decir, al hombre operante, siempre en trance de hacerse y perfeccionarse a sí mismo, volcado a su libertad y a humanizarse mediante la praxis social”, sabe que “Hegel, desde el punto del idealismo objetivo, ha asignado a la libertad la gran tarea de instaurar un mundo histórico de inter-relaciones humanas, y esto bajo el imperio de la razón dialéctica”. No obstante –y esto es aquí decisivo–, Astrada concluye que si “para Hegel, la libertad es una relación dialéctica con la necesidad”, esta “relación, empero, no es, para él, más que un conocimiento y queda, de acuerdo a la posición idealista hegeliana, recluida en el espíritu”²³.

Sin embargo, Astrada intenta mostrar que esta concepción del hombre y su libertad en función de la necesidad y la libertad, vínculo que es el impulso para la progresión de un humanismo histórico, ha sido desarrollada por Marx y Engels, pero invirtiéndola hacia el acaecer real. Con ello “surge el humanismo marxista, centrado en la concepción dialéctico-materialista de libertad y necesidad”. Astrada considera que la “concepción dialéctica de la libertad y el humanismo activista en que ella encuentra su fundamento, distan bastante del concepto de la libertad y del hombre tanto de las posiciones idealistas como de las diferentes formas de irracionalismo y emocionalismo”, puesto que en este “humanismo dialéctico de la libertad interviene, entre otros, un factor decisivo: el trabajo”. Por ello hay que comprender que en el

²³ C. Astrada, *Trabajo y alienación. En la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 106.

“curso de la historia, el hombre se desarrolla por el trabajo, en el que despliega sus fuerzas, se enriquece corporalmente y se perfecciona espiritual y humanamente en la medida en que va adquiriendo conciencia de su autonomía”, ya que esto es lo que Marx llama la *producción* del hombre como hombre”, y por medio del cual este “hacerse del hombre a sí mismo, lo realiza él como ser social”²⁴.

Por cierto, el humanismo dialéctico libertario no solo es anticolonial, sino pluralista y, por consiguiente, anti-racista. Y ello, por cierto, sin omitir la dimensión de la autonomía no solo colectiva, sino individual. Pues el individuo, desde la posición “de la clase de que forma parte, y en la que está confinado social y económicamente, o lucha por frenar el proceso histórico o por abrirle cauce, y así superar la mutiladora particularización clasista de burgueses y proletarios, y la racista de blancos y negros o de blancos y amarillos”. Es que va “en el último término de tal alternativa hacia la integración en un mundo humano”. Pero también “luchan los pueblos por alcanzar esta meta y de este modo anular la diferencia entre naciones autónomas y naciones dependientes, entre comunidades libres y comunidades colonizadas y apátridas”²⁵.

Aclarada la situación de las *naciones dependientes* reducidas a *comunidades colonizadas*, Astrada plantea la diferencia entre entre libertad “ontológica” y *praxis liberadora*. Pues una distinción categorial clave del humanismo *revolucionario* del último Astrada, es la que diferencia “conocimiento de la libertad” de “realización de la libertad”. ¿Estará de más indicar que esta distinción es análoga a la diferencia entre “libertad ontológica” y “liberación política”, lema conductor de la generación de relevo de Astrada? Como fuera, esta diferenciación categorial es central en el planteamiento antropológico *activista* de Astrada. Bajo esta luz, si bien Hegel ha llegado a fundamentar, desde el punto de vista del idealismo especulativo, el conocimiento de la libertad, no obstante es preciso subrayar que la libertad de que nos habla solo es tal en un plano meramente filosófico. En sus palabras, “Hegel ha llegado a fundamentar, desde el punto de vista del idealismo especulativo, el

²⁴ *Ibíd.*, pp. 109-110.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 120-121.

conocimiento de la libertad”, pero la “libertad de que nos habla es una libertad que sólo es tal en un plano meramente cognitivo”. Ahora bien, para “Marx, que parte del planteamiento hegeliano del problema, se trata, en cambio, de la realización de la libertad del hombre, de establecer las bases para la emancipación de todos los hombres”. En este plano *práctico-emancipatorio*, por consiguiente, el problema que se presenta en esta instancia es saber cómo garantizar “la efectiva libertad de los hombres”, debido a que el “agente de esta realización no es otro, para Marx, que la praxis revolucionaria, o dicho con expresión significativamente política, la revolución social”²⁶.

Astrada tuvo la oportunidad de conocer personalmente a Mao en Agosto de 1960, en ocasión de una gira por China. Ninguna consideración sobre su lectura de Marx debería desatender este dato, cuyo significado excede lo meramente biográfico e ideológico. En cualquier caso, lo que nos interesa poner de relieve aquí es qué es lo primero que valora Astrada de Mao: su vínculo con el pensamiento marxista, en una clave que también explica su valoración del peronismo²⁷. Astrada consigna que para Mao, con el marxismo, “no se puede plagiar pura y simplemente”, ya que “es un punto de vista erróneo realizar una occidentalización total sin crítica alguna”. La aplicación del marxismo requiere –siempre en palabras de Mao reproducidas por su interlocutor– “unir de manera conveniente la verdad general del marxismo y la realización concreta de la Revolución China”, pues “el marxismo no será útil si no adquiere una forma nacional”, del mismo modo que si no asume “un contenido nuevo, democrático”²⁸.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 137-138.

²⁷ El máximo especialista en Astrada hasta el momento, Guillermo David, explica que la visión de Astrada de la “revolución china, del maoísmo, y de la figura del propio Mao, sin duda está ligada a su pensamiento –previo a su asunción del marxismo, e igualmente detentado a posteriori– en torno de lo telúrico, lo nacional, y en particular a sus ideas sobre la cuestión rural, sobre el hombre de la tierra”, aspectos que conforman “los núcleos ideológicos que le permitieron en su momento valorar al peronismo”. G. David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004, p. 294.

²⁸ C. Astrada, “Convivencia con Mao Tsetung en el diálogo” (1965), en *Encuentro en la Dialéctica. Convivencia con Mao Tsetung en el diálogo*, (Edición de Rosa Nassif), Buenos Aires, Catari, 1994, p. 24.

Como se puede apreciar, Astrada tiene en alta estima la adecuación contextual del pensamiento de Marx a una “forma nacional” concreta, la china, aspecto que traslaticiamamente también le valdrá su condena por parte del comunismo oficial. Ahora bien, la relectura en clave nacional del marxismo no implica en absoluto sustantivarlo en términos románticos o “esencialistas”. Se trata de su reinscripción estratégica defensiva en un nacionalismo antiimperialista²⁹. Astrada tiene una idea de nación anticolonialista, por lo cual la clave de recepción del marxismo debe ser la de su aplicación con fines de *liberación*. En países dependientes, el nacionalismo periférico debe ser una fuerza revolucionaria. Astrada explica que con “vocación de reivindicar los derechos imprescriptibles de su libertad y soberanía integral, los pueblos sometidos –con la complicidad de gobiernos serviles– hacia el coloniaje se han vuelto siempre, como la aguja imantada hacia su norte, a un ideal universal de liberación y de justicia”. En este sentido –“tercermundista”, en el lenguaje de la época– es que para Astrada, “la República Popular China es el lugar de focalización de la historia de la humanidad venidera”, pues representa el “centro catalizador de todas las esperanzas universalistas que impulsan a las constelaciones continentales y raciales a buscar y a afirmar, en diario combate liberador, la integración de las soberanías nacionales en la unidad viviente del linaje humano, dentro de la diversidad de las culturas y ámbitos étnicos”³⁰.

Esta celebración maoísta del marxismo y del “combate liberador” anticolonial, corre paralela con la apelación de Astrada a su aplicación *latinoamericana*. Baste aquí mencionar, al menos, el importante artículo de Astrada aparecido en la Revista que él dirigía junto a su discípulo Alfredo Llanos, *Kairós*. Astrada, consciente del debate semántico en torno a nuestro continente, intercambia el nombre “Latinoamérica” por el de “Amerindia”, como suerte de síntesis propiciadora entre lo arcaico milenario y lo utópico libertario. En su visión futurizadora –que no nombra en ningún momento el vocablo “utopía”, pero de cuya pulsión se alimenta también– Astrada escribe que

²⁹ Cfr. M. Löwy, *¿Patrias o planetas? Nacionalismos e internacionalismos. De Marx a nuestros días*, trad. Huan Manwë, Rosario, Homo Sapiens, 1998.

³⁰ C. Astrada, “Convivencia con Mao Tsetung en el diálogo” (1965), op. cit., pp. 32-33.

“Latinoamérica, o mejor Amerindia, crisol de razas y encrucijada de civilizaciones, pone también su proa hacia el futuro para integrarse en un mundo histórico nuevo o renovado desde sus raíces”. Es este imperativo *kairológico* de una América revolucionaria e integrada en la diversidad, la cuestión etno-cultural surge como “nuestro problema fundamental”. Astrada infiere de fuentes como el *Popol Vuh* o el *Chilam Balam* y sus intuiciones mitológicas y cosmogónicas, que “las culturas míticas o arcaicas amerindias tenían también su *logos* cosmológico y teogónico, el cual encadenó a su Ley la naturaleza, los seres y las cosas”. Sostiene que si bien la “estructura de las culturas amerindias fue destruida, arrasada por el vendaval de la Conquista”, ellas “no fueron del todo extinguidas”, pues de “su desarticulada y rota armazón brota un poderoso aliento telúrico que envuelve todas las manifestaciones culturales y artísticas de Latinoamérica”. Esta certeza es la que lo conduce a impugnar la gran narrativa hegeliana. Es que “Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, al incluir a América en el proceso de esta, la considera como un comportamiento de Europa, destinada a devenir del todo culturalmente occidentalizada”. Sin embargo Astrada piensa que una vez dilucidados etnológicamente los fundamentos originarios de una cultura configurada a partir de su determinación por la “Tierra” –pues como se ve, nuestro pensador siempre aspira a una complementación entre antropología y espacialidad–, se podrá “valorarlas en sus verdaderas dimensiones e incorporar sistemáticamente sus notas más definidas al acervo peculiar de la cultura de Latinoamérica, lo cual le dará lugar propio, *autónomo* en el ámbito ecuménico de las culturas, pero con la vigorosa tendencia ínsita en ella a su integración universalista”³¹.

Este concepto de la cultura originaria se completa con su reconfiguración histórica bajo el proyecto moderno, tal como ha sido concretizado por la construcción de los Estados nacionales latinoamericanos. En referencia a ello es que formula su hipótesis sobre el “destino de los elementos aluvionales”. Esta idea supone “el planteamiento, en su verdadera dimensión, del problema de la aculturación y del ulterior destino de

³¹ C. Astrada, “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, en *Kairós*. Revista de cultura y crítica estética, Buenos Aires, N° 2, Año 1, noviembre de 1967, p. 22.

la cultura latinoamericana”, con el objeto de “dejar sentado una premisa fundamental: todo el aporte cultural foráneo, sobre todo occidental, así como el de otras procedencias, viene a injertarse en el tronco desgajado, quebrado (pero con profundas raíces vivas todavía) de las culturas aborígenes”. Por ello sostiene Astrada que “el plexo unitario e inescindible de nuestra cultura es algo inmemorialmente viejo y muy nuevo”. Y sin embargo, la “comprobación de este hecho nos aleja de todo ingenuo indigenismo”, al igual que de “todo cosmopolitismo y occidentalismo apócrifos”. Es preciso evitar la aporía a que conduce la afirmación unilateral del indigenismo o del occidentalismo. De ahí la necesidad de aceptar la hibridez históricamente constitutiva de la cultura latinoamericana, pues esta “simbiosis a partir de la violencia del impacto inicial de la Conquista, no se ha llevado a cabo sin tensiones conflictuales de gran trascendencia y atinentes precisamente a la suerte que vienen corriendo los elementos aluvionales de la aculturación o transculturación”, escribe Astrada en una línea de interpretación que ya venía elaborando Fernando Ortiz. De ello Astrada concluye “que Latinoamérica no es, como el cosmopolitismo ayuno de comprensión filosófica y de sentido histórico sostiene, un compartimiento apendicular de Occidente”. Se trata, entonces, de una ruptura anticolonial con todo “occidentalismo” –vale la pena insistir–, basada en su condición antropológica de *mezcla y mestizaje*, no homogénea, sino precisamente en *tensión conflictiva*. Ello supone una relación de superposición a la vez que de fusión, donde los elementos culturales que se contactan, modifican sus condiciones originales y dan lugar a un producto nuevo. Lo que dice Astrada es que “el barniz de la superestructura de la aculturación va siendo absorbido lenta pero inexorablemente por el estrato originario de las culturas autóctonas amerindias, que insurgen cada vez con más fuerza, insertándose en los grandes alvéolos abiertos por esta erosión en la superficie aculturada”³².

Partiendo de esta hipótesis antropológico-histórica, Astrada redefine al fin la condición “bifronte” de la filosofía nacional y latinoamericana –ya formulada en *El*

³² *Ibíd.*, p. 23.

Mito Gaucho (1964)– ahora en clave anticolonial. En efecto, Astrada augura que “Latinoamérica no será el extremo Occidente culturalmente colonizado como consecuencia y epifenómeno de su colonización económica por el capital financiero-monopolista internacional, la que tocará a su fin con la irrupción autonómica de Latinoamérica en la convivencia con todos los ámbitos étnicos, continentales y culturales”, ya que ella, “con su extracción cultural originariamente dual, bifronte, será sí misma o no será”. Pues América Latina, afirma Astrada, en “el camino hacia la autonomía de su cultura superará incluso esta dualidad para cobrar dimensión universalista, es decir, pluralista por los factores que contribuirán a su integración cultural”. No hay para Astrada, pues, integración nacional y continental sin *pluralidad* cultural. Nuestra América o “Amerindia”, para Astrada, debe ser reconducida políticamente hasta “la actual etapa, cuya finalidad es la remoción revolucionaria de su infraestructura econonómicamente colonizada, y, sobre la auténtica base de su autonomía, afirmar su vocación universalista”³³.

Comentario final

A guisa de conclusión de lo hasta aquí expuesto, diremos que hemos procurado mostrar la relevancia que la recepción del pensamiento de Karl Marx tuvo en la obra del filósofo argentino Carlos Astrada. No hemos intentado proporcionar un informe bibliográficamente exhaustivo –ni siquiera confrontador de las fuentes marxianas–, aunque sí analizar la presencia manifiesta –e insoslayable– de Marx en la filosofía humanista de Astrada. Esto en un sentido débil. Pero en un sentido fuerte, intentamos acreditar que esa presencia es más determinante de lo que un acercamiento inicial y general sugeriría, dado el vínculo directo de Astrada con Martin Heidegger. Sin negar el contenido polémico de nuestra hipótesis de lectura, nos propusimos aducir evidencia hermenéutica respecto a que el influjo de Marx es tanto o más decisivo que el del propio Heidegger en la obra de Astrada. Si nuestra perspectiva interpretativa

³³ *Ibíd.*

resulta asequible, será preciso admitir que Astrada constituye un capítulo fundamental de la recepción *filosófica* de Marx en Nuestra América, concebida en términos de un *humanismo* “dialéctico” o fundamentación antropológica de la praxis revolucionaria.

El hecho de que la postura marxista, liberadora y latinoamericanista no le fuera cabalmente reconocida a Astrada en el seno de la tradición filosófica *liberacionista*³⁴ –salvo de manera mitigada e intermitente–³⁵ es sin duda una dificultad que pertenece a otro contexto de discusión. Sin embargo, no queremos mostrarnos desprevenidos al respecto. Como sea, las nuevas promociones de pensadores que se incorporen –con distintas perspectivas y sensibilidades– a la tradición de la *Filosofía de la Liberación*,

³⁴ Enrique Dussel siempre se ha referido a Astrada como un “ontólogo populista”, tendiendo a solapar, sino a suprimir su herencia marxista y maoísta, y con ello, su legado socialista-revolucionario. Tempranamente, Dussel equipara a Astrada con Nimio De Anquín –filósofo conservador– por su adscripción al peronismo y por su origen co-provinciano, regional. Aspecto, este último, decididamente problemático en Astrada, quien abandonó su Córdoba natal en 1927, y nunca volvió a vivir ya en ella hasta su muerte en Buenos Aires, cuarenta y tres años después. Nimio sí residió toda su vida allí, bien afincado a su terruño. Sobre esta nivelación biográfico-política hartamente problemática, Dussel se siente en condiciones de sentar el punto de viraje de su propia generación. Astrada y Nimio cumplen “el pasaje del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana y por último hegeliana”, pues –solo– “Hegel es el pensador de esta generación”. “Por ello se puede hablar del ‘espíritu del pueblo’ como proletariado (Astrada)”, sostiene Dussel, “desde un movimiento anti-imperial ‘equivoco’ (como es el peronismo)”, y donde siempre “la crítica ontológica es todavía abstracta, universal”. E. Dussel, “La *Filosofía de la Liberación* en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, Tomo I, Julio-Diciembre 1975, pp. 218-220. Si se juzgara que la precedente es solo una imagen “juvenil” por parte de Dussel, baste mencionar que mucho después insiste en su periodización de 1975, y señala que con Nimio de Anquín y Astrada “se inaugura el pensamiento ‘ontológico’ propiamente dicho”, en una “etapa que expresa un ‘nacionalismo ontológico’ del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad”. E. Dussel “La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K. -O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”, en Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, (Prólogo: Raúl Fonet Betancourt), Madrid, Trotta, 2005, p. 77.

³⁵ Es justo reconocer que el joven Horacio Cerutti Guldberg escribe que ya “Carlos Astrada advierte y muestra el carácter dialéctico de la utopía”. Cerutti Guldberg “Para una filosofía política indo-iberoamericana: América en las utopías del renacimiento”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, en VV.AA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 82. Sin embargo, en su narrativa canónica sobre el movimiento del que él mismo es co-fundador, Astrada aparece solo por referencia a Heidegger –convalidando de este modo la primacía del tópico en la historia de la recepción– y en carácter de sugerencia. Cerutti ve que “más interesante y prometedor que intentar ir ‘más allá’ de Heidegger pareciera ser volver sobre sus pasos, desandar a Heidegger, y quizá, siguiendo la vía de Lukács, retomar los enfoques de Carlos Astrada”. H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Presentación de Leopoldo Zea, FCE, 2006, p. 400. Con todo, a la luz del cono de penumbra que aparentemente aún se cierne sobre el período marxista de Astrada, la convocatoria de Cerutti a retomar su legado merece celebrarse como un gesto de reparación.

encontrarán en el “Humanismo Dialéctico de la Libertad” del último Astrada, *socialista y amerindiano*, acaso una de sus posibilidades más remotas y cifradas. Más aun los que perseveren en una expectación *revolucionaria* de las aperturas temporales anticipatorias del ser social situado que siempre ya somos.

Bibliografía

Astrada, Carlos, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Eva Perón [La Plata], Nuevo Destino, 1952.

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

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

Astrada, Carlos, *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Devenir, 1962.

Astrada, Carlos, “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)” (1933), en *Ensayos filosóficos*, (Prólogo de Francisco E. Maffei), Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1963.

Astrada, Carlos, *Trabajo y alienación. En la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.

Astrada, Carlos, *Fenomenología y Praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

Astrada, Carlos, “Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana”, en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, Buenos Aires, Nº 2, Año 1, noviembre de 1967.

Astrada, Carlos, *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969.

Astrada, Carlos, *Heidegger. De la Analítica Ontológica a la Dimensión Dialéctica*, Juárez, Buenos Aires, 1970.

Astrada, Carlos, “Convivencia con Mao Tsetung en el diálogo” (1965), en *Encuentro en la Dialéctica. Convivencia con Mao Tsetung en el diálogo*, (Edición de Rosa Nassif), Buenos Aires, Catari, 1994.

Atrada, Carlos, “El renacimiento del mito” (1921), en *Metafísica de la pampa*, (Compilación y estudio preliminar de Guillermo David), Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2007.

Biagini, Hugo E., *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1989.

Cappelletti, Ángel J., *Filosofía Argentina del siglo XX*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, s/f [1995].

Cerutti Guldberg, Horacio, “Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Presentación de Leopoldo Zea, FCE, 2006.

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

Dotti, Jorge, *Las vetas del texto*, (Segunda edición ampliada), Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.

Dussel, Enrique, “La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, Tomo I, Julio-Diciembre 1975.

Dussel, Enrique, “La introducción de la Transformación de la filosofía de K. -O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”, en Dussel, Enrique y Karl-Otto Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, (Prólogo: Raúl Fonet Betancourt), Madrid, Trotta, 2005.

García, Luis Ignacio, *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción*, Santiago, Universidad de Chile, 2011.

García Losada, Matilde Isabel, “Carlos Astrada”, en *La filosofía existencial en la*

Argentina. Sus introductores, Buenos Aires, Plus Ultra, 1999.

Löwy, Michel, *¿Patrias o planetas? Nacionalismos e internacionalismos. De Marx a nuestros días*, trad. Huan Manwë, Rosario, Homo Sapiens, 1998.

Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, (Prólogo de Michel Löwy), Buenos Aires, Biblos, 2000

Mora Martínez, Roberto, *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamentos del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*, México, UNAM, 2010.

Roig, Arturo Andrés, “Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una Ventana, 2009, (1° ed.1981).

Vernik, Esteban, “Carlos Astrada: la nación como mito y traducción”, en *Tensões Mundiais*, Fortaleza, Vol. 6, n° 10, 2011.