

Heidegger y Marx en la filosofía ético-política de Carlos Astrada

Derivas de un paralelo extraño y aventurado

Martín PRESTÍA*

Recibido: 03/03/2026

Aceptado: 07/04/2026

Resumen

El propósito del presente artículo es ofrecer una reconstrucción de los distintos momentos de la obra de Carlos Astrada en que queda trazado el encuentro entre Heidegger y Marx, una operación filosófico-política definitoria de su trayectoria intelectual. El artículo está estructurado en tres apartados, que corresponden a las tres versiones principales de la conferencia “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”, de 1932, primera ocasión en que el filósofo argentino produce una aproximación entre ambos pensadores. El problema de la *nación* subyace a dicha aproximación, y se extenderá en futuras reelaboraciones. El primer apartado reconstruye la versión original, establece sus alcances y la vincula con otros textos de su entorno, con lo que intenta indicar su ubicación y sentido general en el existencialismo astradiano. El segundo apartado propone un ejercicio similar para la reescritura de 1949. El tercer apartado aborda la versión final del texto, de 1970. Asimismo, se introducen dos secciones intercaladas –entre el primer y segundo apartados, entre el segundo y el tercero–, en las que se indaga en algunos textos intermedios en los que aquella relación se pone en juego.

Palabras clave: marxismo, existencialismo, praxis, filosofía argentina, Carlos Astrada.

* Argentino. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso, Centro de Investigaciones Filosóficas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (INEO-CIF/CONICET). Contacto: martinprestia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7821-408X>

Heidegger e Marx na filosofia ético-política de Carlos Astrada. Derivas de um *paralelo estranho e ousado*

Resumo

O objetivo deste artigo é oferecer uma reconstrução dos diferentes momentos da obra de Carlos Astrada em que se traça o encontro entre Heidegger e Marx, uma operação filosófico-política determinante da sua trajetória intelectual. O artigo está estruturado em três secções, que correspondem às três versões principais da conferência “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”, de 1932. O problema da *nação* está subjacente à primeira tentativa de aproximação entre ambos os autores e se estenderá em futuras reelaborações da conferência original. A primeira secção reconstrói a versão original, estabelece o seu alcance e relaciona-a com outros textos do seu contexto, tentando indicar a sua localização e sentido geral no existencialismo astradiano. A segunda secção propõe um exercício semelhante para a reescrita de 1949. A terceira secção aborda a versão final do texto, de 1970. Além disso, são introduzidas duas secções intercaladas – entre a primeira e a segunda secções, entre a segunda e a terceira –, nas quais se investigam alguns textos intermédios em que essa relação é posta em jogo.

Palavras-chave: marxismo, existencialismo, práxis, filosofia argentina, Carlos Astrada.

Heidegger and Marx in the Ethico-Political Philosophy of Carlos Astrada. Derivations of a *strange and adventurous parallel*

Abstract

The aim of this article is to reconstruct the various moments in Carlos Astrada's thought at which the encounter between Heidegger and Marx is traced – a philosophical-political operation that defines his intellectual trajectory. The article is structured in three sections corresponding to the three main versions of the lecture “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” (1932), the first occasion on which the Argentine philosopher ventured a rapprochement between the two thinkers. The problem of the *nation* underlies the first such attempt and is further elaborated in subsequent reworkings of the original lecture. The first section reconstructs the original version, establishes its scope, and situates it among related texts of the same period, thereby seeking to indicate its place and broader significance within Astradian existentialism. The second section undertakes a similar analysis of the 1949 rewriting. The third section addresses the final version of the text, from 1970. Two interspersed sections are also included – one positioned between the first and second sections, and another between the second and third – which examine a number of intermediate texts in which that relationship is brought into play.

Keywords: marxism, existentialism, praxis, Argentinean philosophy, Carlos Astrada.

Heidegger y Marx en la filosofía ético-política de Carlos Astrada Derivas de un *paralelo extraño y aventurado*

La conferencia “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” (1932) ocupa un papel relevante en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada (1894-1970). Se trata de la primera ocasión en que el filósofo argentino produce una aproximación entre ambos pensadores, una operación filosófico-política que será recurrente y definitoria de su pensamiento.

La alocución abre con un giro retórico, que pretende acentuar la aparente distancia: “[a] primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado intentar un paralelo” entre el “más grande metafísico occidental de esta hora” y el “economista teórico y práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente” (Astrada, 2021a, p. 468). Pero la distancia comienza a salvarse en cuanto se considera el punto de partida de Marx, la “procedencia hegeliana” de su filosofía. La posibilidad del encuentro queda sellada al considerar la orientación problemática, la “preocupación” e “inquietud” que embargan a ambos pensadores: ellas “apuntan al hombre en alguno de sus aspectos, y más aún, a la raíz existencial de la vida humana” (Astrada, 2021a, p. 468).

El encuentro está habilitado por un texto del joven Herbert Marcuse, que Astrada no consigna: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, de 1928.¹ No obstante, mientras que la motivación principal del joven pensador alemán radicaba en revitalizar el marxismo, anquilosado en las corrientes científicas que habían ganado terreno con la Segunda Internacional, la aproximación realizada por Astrada se hace desde fuera del marxismo y sin una intención de contribuir teórica ni políticamente a él. De hecho, la conferencia es también parte de un ciclo de textos con los que realiza su primera –y fugaz– incursión al pensamiento marxiano, que se completa con “*Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico*” y “*Fundamentación filosófica de la sociología*”.

Asimismo, “Heidegger y Marx” compone una de las primeras exposiciones, en el país, de algunas de las problemáticas abiertas por *Sein und Zeit* y las lecciones de su entorno, que Astrada recibió de primera mano en su estancia europea, entre 1927 y 1931. Buena parte de su producción de los años siguientes estará dedicada a la difusión, no exenta de modulaciones personales, de la filosofía de Heidegger, su maestro de Friburgo. Más aún, el filósofo argentino acabará por convertirse en uno de los principales introductores de su obra al ámbito hispanoparlante.

Hacia fines de la década de 1940, Astrada reelabora varios pasajes de “Heidegger y Marx” en dos textos, que pueden analizarse conjuntamente: “Apatridad y humanismo (*Homo curans* heideggeriano y *homo oeconomicus*)” y “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”. El primero es un capítulo del libro *Ser, humanismo, “existencialismo”* (*Una aproximación a Heidegger*), con pie de imprenta de enero de 1949. El

¹ Para un desarrollo *in extenso* de este tema, véase: Prestía (2023).

segundo es un artículo editado originalmente en alemán (“Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis”) como parte del libro colectivo *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, también de 1949, publicado con motivo de la celebración de los sesenta años de Heidegger. Ambos textos serán refundidos en los capítulos II, V y VIII de *La revolución existencialista*, de 1952.

Una década más tarde, Astrada incluyó la conferencia “Heidegger y Marx”, con algunos agregados, supresiones y modificaciones, en su libro *Ensayos Filosóficos*, de 1963, bajo el título de “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)”. Hacia el final de su vida, recogió esa tercera versión en *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, de 1970, bajo el título de “La praxis en Heidegger y en Marx”. En este último apareció también “Apatridad y humanismo”.

Se ha insistido en el carácter presuntamente *anticipatorio* del texto original, que anunciaría las posiciones tardías del filósofo argentino (Bustos, 2010; Eiff, 2016; David, 2004). Sobre el final de su vida, el propio Astrada se encargó de ofrecer esa interpretación de su trayectoria (Aizcorbe, 1969). Sin embargo, como intentaré mostrar en el presente trabajo, el *sentido* del encuentro entre Heidegger y Marx varía conforme se desenvuelve su periplo filosófico y político. El propósito principal del presente artículo radica, precisamente, en ofrecer una reconstrucción crítica de los momentos destacados de la obra astradiana en que queda trazado el encuentro entre ambos pensadores. Para ello, se analizará la conferencia de 1932 y sus reversiones.

Como indicación preliminar, es necesario subrayar que no se buscará tematizar exhaustivamente la interpretación astradiana de Heidegger o de Marx, aunque la exposición requerirá palabras de aclaración sobre ambas cuestiones. Tampoco se examinará la pertinencia o *corrección* de tales interpretaciones. Se seguirá una exposición cronológica, que pretende mostrar el despliegue prospectivo de ese encuentro en la producción del filósofo argentino.

Como tendré ocasión de desarrollar a lo largo del trabajo, el problema de la *nación* subyace al primer intento de aproximación entre ambos pensadores –y las problemáticas con ellos aludidas–, y se extenderá en futuras reelaboraciones de la conferencia original. Ya porque la primera versión del texto se produce como el intento de incorporar ciertos elementos del marxismo al existencialismo, que en Astrada está articulado a una posición política nacional-revolucionaria; ya porque, durante todo su itinerario filosófico-político, sostiene un rechazo del marxismo economicista, dogmático, incapaz de dar cuenta de la realidad de los países periféricos.

Este trabajo se estructura en tres apartados centrales, que corresponden a las tres versiones principales de “Heidegger y Marx”. El primero reconstruye la versión original, establece sus alcances y la vincula con otros textos de su entorno. El segundo apartado propone un ejercicio similar para “Apatridad y humanismo” y “Sobre la posibilidad de una praxis histórico-existencial”, las reversiones de 1949. El apartado final, en cambio, aborda tres pasajes de la obra astradiana de las décadas de 1950 y 1960 en que, a raíz de una crítica a la analítica existencial heideggeriana, modifican los alcances de la aproximación entre Heidegger y Marx. Tales desarrollos preparan la versión final del texto, que también se examina en este apartado. Por último, se introducen dos secciones intercaladas –entre el primer y segundo apartados, entre el segundo y el tercero, que siguen la misma ordenación cronológica general–, en las

que se indaga en algunos textos intermedios en los que la relación Heidegger-Marx se pone en juego.

I. 1932-1933. Heidegger y Marx. La centralidad de la *praxis*

En la conferencia de 1932, la plataforma para el encuentro entre Heidegger y Marx es la unidad de teoría y *praxis*, que Astrada (2021a) introduce en su dimensión gnoseológica. Heidegger habría desarticulado “el problema del conocimiento en su clásico planteamiento”: el ser humano no es, para él, un “sujeto teórico y acósmico” que se enfrenta a un simple “objeto vaciado de todo significado subjetivo o, mejor, existencial”; antes bien, a partir de la elucidación del estar-en-el-mundo como determinación ontológica del *Dasein*, la oposición sujeto-objeto y la prioridad de la teoría quedan reducidas a una “ficción gnoseológica” (Astrada, 2021a, p. 469). Así, se torna necesario reconocer el carácter práctico del conocimiento: el ser humano infiere “el ser y el sentido del mundo” mediante una actividad, “una *praxis*” que “precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible” (p. 469). Sintetiza, con ello, el §15 de *Sein und Zeit*, que tematiza el modo de ser del útil [*Zeug*], esto es, el “estar a la mano” [*Zuhandenheit*], a partir del hilo conductor de la ocupación [*Besorgen*]. Algunos años más tarde, Astrada (1936) reproduce y amplía parte de estos argumentos en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, donde estiliza la conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como “posibilidades ontológicas” de un ente –el *Dasein*– cuyo ser es el cuidado [*Sorge*]. Toda actividad práctica lleva, implícita, una teoría, que debe comprenderse en los términos amplios de “visión”. Pero el “reflexionar” propio de la teoría es también, “originariamente”, un operar movido por la orientación pragmática y transformadora del ser humano (Astrada, 1936, p. 68).

Volviendo a la conferencia original, tras su presentación de los alcances gnoseológicos de la actividad práctica, Astrada (2021a) traza el primer vínculo con Marx, quien coincidiría con Heidegger en la caracterización del hombre como originariamente orientado por una “necesidad pragmática existencial”, por la que “infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato” (p. 469). La argumentación se dirige contra la sobreestimación del papel de la *teoría*, comprendida en los limitados términos de una *contemplación* o captación de una *esencia* que radicaría en el objeto, al margen del obrar humano. Por ello es que puede decir, como corolario de esta primera aproximación, que no se trata de ensayar “una interpretación teórica del mundo creado, sino de modificarlo, de *recrearlo* para apropiárselo conforme una finalidad” (p. 470; énfasis propio). Esa recreación supone una apropiación de los límites ofrecidos por el mundo circundante, que llevan ínsitos la huella de la actividad humana. Así, la separación sujeto-objeto también resulta una ficción en el terreno ontológico: al modificar sus circunstancias, el ser humano se modifica a sí mismo. La *praxis* implica un proceso infinito de autoproducción desplegado en la historia. El filósofo argentino respalda esta serie de desarrollos en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Más adelante, Astrada (2021a) introduce la noción heideggeriana de “situación” (p. 471), con la que enlaza el decisionismo del maestro de Friburgo, en que la “resolución precursora” de la muerte permite al *Dasein* “empuñar la existencia” –y, en ese sentido, descubrir su posibilidad fáctica “propia”–, y la *praxis* marxiana comprendida

como “acción radical”, que es radical pues “asciende desde la raíz misma de la existencia humana”. De esa acción –caracterizada como “impulso transformador” y “acción revolucionaria de clase”– “debe necesariamente surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total” (p. 471). En este punto, el paralelismo se visualiza mejor al considerar la implícita aproximación entre las categorías de *existencia impropia* y *enajenación*, y *existencia propia* y *hombre total*. La impropiedad de la existencia es el resultado de una situación histórica –la economía capitalista y su modo de vida– en la que el ser humano se encuentra enajenado.

Junto con las consideraciones gnoseológica y ontológica, la noción de *praxis* gana, entonces, su entera proyección política, que Astrada (2021a) profundiza al apuntar la dimensión colectiva de la vida humana, reconocida por Marx no menos que por Heidegger. La práctica revolucionaria de la concepción marxiana “sobrepasa la existencia humana individual” (p. 472), se realiza siempre por un sujeto histórico que es colectivo. Para Heidegger, el estar-en-el-mundo es también un acontecer con otros, un co-acontecer determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo” (p. 472). De ese modo, Astrada se refiere al §74 de *Sein und Zeit*, que modaliza ónticamente lo que había sido presentado como una determinación ontológica.

Por último, lo que sella el encuentro entre Heidegger y Marx es la centralidad otorgada a la historia, a la que ambos consideran una “categoría fundamental del ser humano”, sustrato ontológico de la existencia. Con todo, Astrada (2021a) destaca que la perspectiva de Heidegger se mueve en una “dimensión más estrictamente filosófica y definida”, que apunta al “planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser” (pp. 470, 473). En ese sentido, la *Daseinsanalytik* es tan sólo la instancia preliminar, preparatoria, para “la apuesta arriesgada del gran *juego metafísico*” (p. 473), fórmula que removerá en futuras reelaboraciones de la conferencia. A la concepción de la existencia como *juego* y a la tarea de la filosofía como *juego metafísico* quedará abocada buena parte de la producción astradiana de la siguiente década.

Como he adelantado en la Introducción, la conferencia “Heidegger y Marx” debe leerse en conjunto con otros dos textos de 1932, “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” y “Fundamentación filosófica de la sociología”, que permiten una mayor comprensión de la operación filosófico-política llevada adelante por Astrada. Vistos en conjunto, este ciclo de tres textos supone la primera aproximación astradiana al pensamiento de Marx.

No puedo detenerme en los pormenores de cada escrito –tarea que he realizado en otro lugar (Prestía, 2023)–; para el propósito del presente trabajo bastará destacar únicamente que “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” compone una diatriba con la teoría marxista en su formulación economicista, que Astrada (2021b) caracteriza como una “interpretación errónea” de su sentido. Frente a ello, reivindica lo que considera su “sentido originario”, que presenta al marxismo como heredero del idealismo alemán (Astrada, 2021b, p. 461). En la interpretación que aquí se sostiene, esa caracterización apunta a enfatizar el rol de la actividad humana, su

lado subjetivo, que el propio Marx se había encargado de subrayar como una de las contribuciones del idealismo –aunque rechazara su alcance meramente abstracto. Como en “Heidegger y Marx”, el reconocimiento del lado *activo* del sujeto –que en este texto es introducido a partir de la noción de *ethos*, recogida de la filosofía de los valores de Max Scheler, pero también de la sociología de Werner Sombart y Max Weber–, otorga centralidad a la *praxis* humana, considerada como única guía de la historia. Ello supone una impugnación de toda forma de teleología y escatología, rasgo distintivo de la entera producción astradiana. Asimismo, Astrada subraya la historicidad de la teoría marxiana y circunscribe su gravitación al ciclo histórico dominado por el modo de producción capitalista.

Por su parte, “Fundamentación filosófica de la sociología” es una conferencia elaborada a partir de un comentario a *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, de Hans Freyer.² Incluida en *El juego existencial* (1933), su primer libro, bajo el título de “Conceptión existencial de la sociología (La fundamentación filosófica de Freyer)”, Astrada pretendió presentar sus desarrollos como una expresión del necesario “camino del filosofar concreto” al que debía abocarse el existencialismo, corriente a la que ya considera como la *filosofía de nuestra época* (Astrada, 1933, p. 11). La perspectiva freyereana aparece como un correlato, en el terreno de la comprensión de la realidad social, de algunas de las tesis que Astrada sostiene en el ámbito más estricto de la analítica heideggeriana y su paralelo con el pensamiento de Marx, a saber: que la división sujeto–objeto es una ficción gnoseológica; que el conocimiento es posibilitado por la primaria orientación práctica del ser humano, que también establece el criterio de verdad; que es necesario considerar la inserción del ser humano concreto en su *situación* existencial, esto es, el anfiteatro de la Historia, que reclama una orientación de la voluntad en dirección a su transformación.

En relación con el propósito del presente artículo, cabe enfatizar la redefinición del “materialismo” llevada adelante por Freyer (1944), que Astrada glosa y hace suya. Según el pensador alemán, los primeros sistemas de la sociología alemana habrían surgido como transición desde el punto más alto del idealismo hacia la ciencia de la realidad social, y a ambos polos de la cartografía política, es decir, en un camino que lleva de “Hegel a Lorenzo von Stein” y de “Hegel a Marx” (p. 113). La disciplina sociológica ha conceptualizado esa transición en términos de “materialismo”, aunque el uso del vocablo tiende a confundirlo con un determinismo económico que no agota lo verdaderamente importante de la novedad teórica, que consiste en el pasaje desde la “ciencia del *logos*” a la “ciencia de la realidad” [*Wirklichkeitswissenschaft*], operación intelectual que se encontraba en el núcleo del programa filosófico–político del propio Freyer (1944, p. 114). En el caso de von Stein, ese tránsito se produce a partir de la crítica al Estado como principio y la postulación del Estado como realidad; en el de Marx, de un modo más radical, a partir de la *inversión* de la dialéctica, volcada a la realidad del acontecer social.³ De modo complementario, si en el esquema hegeliano la *praxis*

2 En el trabajo citado (Prestía, 2023), he sugerido que el papel destacado que Astrada brinda a la sociología freyereana –sobre todo en lo que respecta a los aspectos de su teoría que armonizan con el vínculo Heidegger–Marx– también fue propiciado por un texto del joven Marcuse, *Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft»*, de 1931.

3 En “Heidegger y Marx”, Astrada (2021a) destaca de un modo similar la inversión marxiana de la dialéctica (p. 471).

histórica deviene teoría, en la teoría marxiana se invierte esa relación, yendo de la Historia hacia la decisión. Es precisamente el acento colocado sobre los componentes *voluntaristas* del marxismo en particular –y del *materialismo* en general, reconceptualizado como *Wirklichkeitswissenschaft*– lo que interesa a Astrada (1933), quien cierra su conferencia del mismo modo en que la había abierto, con la fórmula freyereana que sintetiza la “tendencia revolucionaria en la concepción existencial de la sociología”: “sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente” (p. 106).

En su trabajo, Freyer (1944) llega a apuntar que la sociedad de clases está en tránsito de desaparición y que asoma en el horizonte histórico una “nueva organización social”, que “tiene que considerar las *naciones* como los ámbitos de validez del nuevo principio formador” (p. 342; énfasis propio). Aquí está cifrado el postulado del *pueblo político* [*politische Volk*] como sujeto histórico revolucionario, que Freyer opone expresamente al *proletariado* marxiano. Astrada se hará eco de estas consideraciones en los años subsiguientes; en esa clave, su operación de lectura se avino, en el terreno ideológico-político, con una posición nacional-revolucionaria, que traza un arco que va desde su participación en el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE), en septiembre de 1932, hasta su vínculo con diferentes espacios nacionalistas y su colaboración con la agrupación neutralista “Afirmación Argentina”, entre fines de la década de 1930 y comienzos de la de 1940. Ese derrotero lo llevará a brindar su apoyo a la Revolución del 4 de junio y al gobierno justicialista. Con todo, cabe subrayar que el entusiasmo de Carlos Astrada por la Revolución rusa, que se remonta a sus textos juveniles, no mermará durante sus años de actividad nacionalista.⁴ En Astrada conviven un rechazo al marxismo en su formulación economicista y una celebración del proceso abierto en la Unión Soviética, que asiste a la imposición del *diamat* como filosofía oficial precisamente por esos años.

Antes que anticipaciones de su filosofía final, “Heidegger y Marx” y el resto de los textos comentados condensan la orientación que Astrada imprime a su apropiación de la filosofía heideggeriana, existencialista, de acusado sesgo ético-político y volcada sobre la realidad histórica, en aras de su transformación revolucionaria. Asimismo, el énfasis colocado sobre el examen de los contenidos materiales de la vida social apunta, programáticamente, a distinguir la peculiaridad sociopolítica y económica de un país como el suyo, subordinado en el esquema de producción capitalista. Con ello, Astrada postula una *praxis* emancipatoria que, al tiempo que permite una aproximación a ciertos aspectos del pensamiento de Marx, evade una *ontología clasista* de características deterministas. El encuentro entre Heidegger y Marx, traducido en clave antiimperialista y mediado por un contrapunto productivo con Freyer –y, en menor medida, Scheler, Weber y Sombart– se convertirá en parte relevante del sostén filosófico, ontológico-existencial, del que carecía la mayoría de sus compañeros de ruta nacionalistas.

4. De hecho, se extenderá hasta comienzos de la década de 1960, cuando se decida por la alternativa china en el debate sino-soviético. Volveré sobre esta cuestión más adelante. Para un desarrollo *in extenso* de estos temas, véase: Prestía (2021, pp. 83-111).

Interludio I. 1934–1943. Tres menciones de Marx

En los siguientes quince años, el nombre *Marx* y sus derivados estarán prácticamente ausentes en la producción astradiana. Solo aparecerán en tres ocasiones relevantes,⁵ que abonan a la interpretación propuesta en los párrafos precedentes. Las dos primeras involucran, no casualmente, a Hans Freyer.

En “La Nueva Alemania – La Universidad y la formación política” (1934), Astrada comenta el texto *Das politische Semester*, una serie de lecciones pronunciadas por Freyer en la Universidad de Leipzig, entre los meses de mayo y junio de 1933. Allí, Freyer realiza una crítica de los modelos pedagógicos del humanismo dieciochesco y propugna una reforma universitaria capaz de desplegar una nueva formación [*Bildung*] o “idea formativa”, la del “hombre político”, cuya voluntad está arraigada a su nacionalidad y ligada al Estado (Astrada, 2021c, p. 519). Esa formación deberá cultivar “un nuevo *ethos*”, capaz de restablecer “el sentido sagrado del trabajo humano” (p. 521). Astrada glosa a Freyer al reponer la “justificada protesta de Marx”, por la cual “el trabajo había sido privado de su dignidad, hasta el extremo de quedar convertido en mercancía” (p. 521). Así, el nuevo *ethos* deberá considerar al trabajo como “deber ser libremente aceptado, servicio de las necesidades del conjunto, labor que se organiza objetivamente, colaboración en la realización de la nación en lo material de la tierra” (p. 521; énfasis propio). Meses más tarde, Astrada (2021d) reformulará este texto bajo el título de “La formación política”, en el que agrega algunas consideraciones en torno a la realidad argentina y prescinde del vínculo con Marx. Se trata de uno de los primeros textos en que aparece claramente planteada la problemática del *ethos* nacional, una línea que desembocará en el célebre *El mito gaucho*, de 1948, su principal intento de elaboración de una *filosofía de la argentinidad*. En “La formación política” también sostendrá la necesidad de vincular al pueblo argentino con los del resto del continente americano, otra de las dimensiones recurrentes en su producción (Astrada, 2021d, p. 527).

En “Nacionalismo”, un artículo publicado a fines de 1940, Astrada (2021e) plantea abiertamente la idea de un nacionalismo *revolucionario*, al que distingue de otras vertientes en una disputa al interior del multiforme ámbito nacionalista local. Para los fines de este trabajo, cabe subrayar los pasajes en que sostiene que la revolución “ha sustituido los principios sobre los que pretendía fundarse”, pues no se producirá “bajo el signo de la lucha de clases, teorizados y proclamados por Marx”, sino que lo hará sobre la idea de “nación”. El ordenamiento al que apunta la época estaría estructurado sobre la conciliación de los principios “social” y “nacional”, en una configuración en la que el ser humano se proyecta hacia la universalización como realización de la

5 Además de las ocasiones que se detallarán a continuación, el nombre “Marx” aparece en “La antropología filosófica y su problema” (1939), un comentario a Scheler en que, al apuntarse diferentes concepciones del ser humano, se incluye el “*homo oeconomicus*, de Marx”. Ese artículo fue recogido en *El juego metafísico* (Astrada, 1942, p. 122). Asimismo, Astrada critica a Marx y al marxismo en “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” (1948) y en “Ideal humanista y formación política” (1950a [1949]). Finalmente, según una carta enviada por Carlos Cossio a Astrada el 8 de diciembre de 1938, este último preparó una conferencia titulada “Raíz unitaria de teoría y *praxis* como posibilidades existenciales. Ejemplificación en Marx (Proyecciones del problema en la filosofía actual)”, a ser dictada en el Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social, hacia mediados del año siguiente (Astrada, 2022, pp. 292–293). No sabemos si la conferencia fue pronunciada o no –no figura, por ejemplo, entre las relevadas por Rainer Astrada en la bio-bibliografía de su padre (1992)–, pero, a juzgar por el título, es posible que se haya tratado de una reversión del texto de 1932.

tradición particular de su pueblo. Ello supone un socialismo “intrínsecamente condicionado por exigencias nacionales” y un nacionalismo “potenciado con un sentido nuevo, integrador, unificador de las clases”, sobre los que se recorta la figura política del “pueblo”, sujeto de la transformación histórica. Aquí vuelve a ganar terreno la ponderación de la idea formativa del “hombre político”, deudora de Freyer (p. 625).⁶

La tercera ocasión en que establece una referencia a Marx es en “Ruptura con el platonismo”, una conferencia radial de 1943 recogida en *Temporalidad*, del mismo año. Allí, Astrada (2021f) apela al “significado revolucionario” del existencialismo, que radicaría en su escisión de toda instancia trascendente, su “destrucción” de las concepciones filosóficas y teológicas de la Metafísica tradicional y su ponderación de “las estructuras inmanentes de la existencia humana y su concreto despliegue en la historicidad” (p. 660). La liberación a la que conduciría la filosofía existencial, que tiene en Nietzsche a un destacado precursor y en Heidegger a su mayor representante, aspiraría a encontrar su correlato en el terreno de la producción y la organización socio-política, esto es, en “el dominio de la praxis social y del acontecer histórico en general” (p. 661). Astrada confía en que el existencialismo “no se quedará a mitad de camino, como ocurrió con algunas tentativas del pasado” –alude así al idealismo alemán de Fichte y Hegel, insuficientes en su ruptura con la “filosofía burguesa”–, “sino que derivará las consecuencias, contenidas ya en germen en su posición básica, en lo que atañe a la transformación de la realidad social” (p. 662). Con ello está planteada la necesidad de trascender “la economía capitalista” y “la concepción mercantilista de la vida” (p. 662). De modo significativo, aclara rápidamente que la “amplitud y validez de este pensamiento central no pueden ser reducidos pretendiendo recortarlo conforme a los intereses de una determinada clase, como mezquina y falsamente lo hizo el marxismo con su horrible ramplonería filosófica” (p. 662). Aquí, *marxismo* –y no *Marx*– debe leerse como sinónimo de *determinismo economicista*, en la misma línea que los trabajos de comienzos de la década de 1930.

En la interpretación que aquí se sostiene, la fórmula “no se quedará a mitad de camino... sino que derivará las consecuencias” –fórmula que encierra un anhelo, no menos que una exigencia– remite al propio Heidegger, de quien Astrada esperó pacientemente una modulación emancipatoria de su filosofía. Y creyó encontrarla hacia finales de la década de 1940, en la *Carta sobre el “Humanismo”*.

II. 1949. Respuesta a la *petición* de Heidegger

Hacia comienzos de 1949, Carlos Astrada retoma su intento de aproximación entre Heidegger y Marx. Como he mencionado en la introducción, ello puede verse en dos textos: “Apatridad y humanismo. (*Homo curans* heideggeriano y *homo oeconomicus*)” y “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”, que reelaboran la conferencia de la década anterior.

El examen de estos artículos debe considerar, como horizonte inmediato, la primera recepción astradiana de *Platons Lehre von der Wahrheit* y, sobre todo, *Brief über*

⁶ “Nacionalismo” es parte de un ciclo de textos de comienzos de la década de 1940, en que Astrada presenta los alcances de su programa de vida argentina. Para un tratamiento de este tema, véase: Prestía (2021, pp.119–129).

den “Humanismus”, textos heideggerianos publicados en 1947. En su pormenorizada reseña para *Cuadernos de Filosofía*, Astrada (1948) los interpreta como “vinculados a lo medular” de *Ser y tiempo* y su “problemática” (p. 55). A partir de una posición discipular, compone una lectura confirmatoria de las operaciones de Heidegger sobre su propio derrotero filosófico. Los ensayos compilados en *Ser, humanismo, “existencialismo”*, entre los que se cuenta “Apatridad y humanismo”, condensan esa posición. En esa clave, es necesario subrayar que, en la *Carta sobre el “Humanismo”*, Heidegger plantea la posibilidad de un “diálogo productivo con el marxismo”, que Astrada (1949b) interpreta como una “petición” (p. 171). Así, el encuentro Heidegger-Marx, relanzado por Astrada hacia fines de la década de 1940, puede considerarse como un intento expreso por responder a la indicación del maestro.

Las primeras líneas de “Apatridad y humanismo” delimitan el terreno en que se moverá la argumentación, que pretende proporcionar elementos para el encuentro entre el “humanismo preconizado por Heidegger”, como Astrada (1949a) lo llama, y el “humanismo real o concreto de Marx”: “el hombre es un peregrino que se busca a sí mismo, urgido siempre por centrarse en su humanidad” (p. 35). Su “hogar”, que anhela en nostálgico peregrinaje –su “verdadera patria”, dirá casi al final del escrito–, no está en el “pasado” (p. 35); no es un punto histórico al que pudiera retrotraerse, sino que reside en el porvenir. El desarrollo argumental astradiano procurará, entonces, identificar aquello que *obstaculiza* el camino del ser humano hacia su humanidad.

Siguiendo al Heidegger de la *Carta*, Astrada (1949a) plantea que, en la Edad moderna, el ser humano ha quedado preso de un “destino universal” de “apatridad” (p. 40), término con el que traduce la noción de “*Heimatlosigkeit*”. Ello es el resultado de la fase “metafísica de la historia del ser”, “que hace de la trascendencia del ser un mero predicado de un objeto suprasensible y que imagina rematar en lo trascendente con la aprehensión del ser como cosa” (p. 40). Y agrega: “pero esta manera de desocultación del ente oculta el ser, y con esta ocultación se aleja el hombre de su *ec-sistencia*, de su propio ser” (p. 40). En paráfrasis de Heidegger, Astrada (1949a) afirma que “la apatridad del hombre moderno se origina en la enajenación de sí mismo”, fenómeno “que ha sido visto y explicitado filosóficamente por Hegel, y después exhibido, en todas sus consecuencias económicas y sociales, por Marx” (p. 35). Entendida como “fenómeno global y unitario”, la “auto-enajenación del hombre” no es más que “una necesaria consecuencia de su sistemática enajenación en sus productos”: “el Estado, las Iglesias o Confesiones”, “las sociedades profesionales”, “la propiedad capitalista”, “la industria”, “los valores objetivos”, “las exteriorizaciones del culto y del rito” (p. 36). Aunque creados por el ser humano, esos productos “no le pertenecen” y acaban por ejercer “un poder sobre él, condensado y sistematizado en el poder de la economía capitalista” (p. 36). El único modo en que el ser humano puede “recobrase” es a través de una *praxis* “capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas radicalmente” (p. 37). Así, conduce su argumentación hacia el problema de la actividad práctica del ser humano y sus relaciones con la teoría, central en su conferencia de la década anterior.

Nuevamente, el tema es introducido en sus dimensiones gnoseológica, ontológica y política. Astrada (1949a) reproduce varios pasajes de “Heidegger y Marx”, con variantes que dan cuenta de un mayor dominio de su perspectiva. Al presentar la

conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como “posibilidades ontológicas” del *Dasein*, propone que, “[e]n última instancia”, “teoría y práctica son comportamientos primarios que se implican recíprocamente, pero cobrando primacía la *praxis*” (p. 38). Asimismo, vuelve a trazar un encuentro entre el *decisionismo* heideggeriano y la *acción radical* marxiana, pero “la posibilidad histórica para la realización del hombre total” es ahora reformulada en términos de un “retorno del hombre a sí mismo” (p. 39), en línea con la manifiesta orientación humanista que ha impreso a su pensamiento.

La aproximación entre Heidegger y Marx encontrará desarrollo en “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”, cuya primera parte reelabora, en una exposición más ceñida y técnica, lo planteado para Heidegger en torno al “carácter primario de la *praxis*” (Astrada, 1949b, p. 170).⁷ Asimismo, asegura que la determinación co-existencial del *Dasein* otorga el fundamento ontológico para una *praxis* que supere el ámbito del ente humano individual y se plasme como “*praxis* social” o “histórica”, en relación con los “contenidos ónticos” o “situación concreta” de la comunidad en que aquel se inserta. Tal *praxis*, “vehículo” de la “decisión” –o *resolución*, según la traducción más extendida del concepto heideggeriano de *Entschluss*–, tiende al rescate del “cadente *Dasein* de las cosas y estructuras consolidadas en el hoy”, a la transformación de la herencia cristalizada en “todos los bienes, hechos históricos, materiales, cosas por los cuales se expresó una existencia sida” (Astrada, 1949b, p. 170). Junto con ello se impone “la destrucción del conjunto de significaciones, interpretaciones e ideas en que todo ese material ha sido filosóficamente transcrito. No otro sentido tiene en Heidegger la programada «tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía»” (p. 168). Con una acción de ese tipo quedaría abierta la oportunidad para que el *Dasein* logre una recuperación de su “enajenación” y efectivice una reconfiguración de su situación, “a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales” (p. 167). La *praxis* social, sintetiza, se orienta hacia “la modalización óntica de la existencia propia” (p. 167), con lo cual hace explícitos los presupuestos de la conferencia de 1932.

En su desarrollo argumental, Astrada (1949b) introduce una suerte de disonancia al interior de la analítica existencial, que al cabo de unos pocos años se convertirá en elemento de ruptura. “Para Heidegger –escribe–, el *Dasein* está siempre decidido. Esta decisión ontológica lo lleva a aceptar su propio «ahí» fáctico [...]. Pero Heidegger nos dice: «Para qué, a veces, el *Dasein* fácticamente se decide no puede por principio elucidarlo el análisis existencial» (*Sein und Zeit*, p. 386)” (p. 167). Con ello, Astrada refiere al carácter formal de la estructura ontológica de la propiedad [*Eigentlichkeit*]. En otros términos, la analítica existencial no puede indicar los contenidos de la resolución. Pero la propiedad de un poder-ser tampoco modifica los contenidos de éste: sólo conmina a la asunción plena de su responsabilidad, a hacer suyas sus concretas posibilidades fácticas. Por eso es que Astrada (1949b) agrega, algunas líneas más adelante: “cabe indagar 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” (p. 167). Lo que está en juego, como ya ha sido

7 Todas las traducciones de ese texto me pertenecen; para ellas he tomado como referencia el capítulo “V. Posibilidad de una *praxis* histórico-existencial” de *La revolución existencialista*, que reproduce el artículo con ligeras modificaciones.

indicado, es el rescate del ser humano de todos los productos y estructuras objetivas, cristalizaciones de relaciones sociales, en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se los impone el horizonte de su situación histórica.

Mientras que en “Apatridad y humanismo” se incluye una reivindicación del *pensar primario* heideggeriano –uno de los puntos centrales de la *Carta* y, en líneas generales, de la *Kehre*–, al que Astrada (1949a) introduce como elemento de un armazón conceptual que lo vincula intrínsecamente a la noción de *praxis*, en “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial” la cuestión del *para qué* concreto de la resolución es presentada como un interrogante que puede responderse desde el propio Heidegger. En definitiva –y como ha sido indicado anteriormente–, la serie de pasos que lo conducen a reabrir el diálogo Heidegger–Marx puede ser interpretada como el resultado de una perspectiva *discipular*, con la que Astrada buscaría responder a la petición heideggeriana. Ello se aviene con el carácter pretendidamente transformador de la filosofía existencial, anunciado expresamente en “Ruptura con el platonismo” (1943) y planteado como eje rector de su libro *La revolución existencialista* (1952).

De igual modo que a comienzos de la década de 1930, la operación de lectura astradiana examinada en el presente apartado no supondrá una adscripción filosófica al marxismo, sino un intento de incorporación de algunas de sus problemáticas a su personal versión del existencialismo. Sintomático es que, en el mismo año en que reelabora “Heidegger y Marx”, 1949, publica también versiones de los textos de aquel entorno. Ellas dialogan con la *Carta* heideggeriana, pero también con su contexto histórico inmediato, pues recogen los trazos de su compromiso político con el justicialismo.

En mayo pronuncia “Ideal humanista y formación política” como parte del Primer Ciclo Anual de Conferencias organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Nación. Como el título permite inferir, se trata de una reelaboración, notablemente extendida, de “La formación política”. Años después, Astrada incluirá una versión de la conferencia como el capítulo X de *La revolución existencialista*. En esta ocasión, apunta los límites de la concepción de Hans Freyer, cuyo “error” consistiría en “prescindir de todo humanismo o aceptar subsidiariamente los aspectos parciales del humanismo histórico” (Astrada, 1950a, p. 107). La perspectiva del autor de *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* resulta un “empirismo político de carácter voluntarista”, que puede oficiar de fundamento para “la implementación de regímenes de fuerza por parte de audaces grupos minoritarios al servicio de intereses de clase” (p. 107). Tales peligros encontrarían su contrapeso en una *praxis* política humanista, que busca superar también los moldes esteticistas y aristocráticos de los humanismos anteriores. Astrada (1950a) vuelve a identificar al “pueblo político” como sujeto histórico, definido expresamente como “síntesis y unidad de las clases y su estructura económica” (p. 109).

En julio de ese mismo año aparece “El hombre del nuevo *ethos* y el marxismo”, una reescritura de “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”. El texto comienza con una afirmación que estructura todo su desarrollo argumental, ausente en el artículo original: “[e]l hecho decisivo que impulsa la transformación social contemporánea [...] es la supeditación de lo político a lo económico, la instrumentalidad de la

política con relación a la economía” (Astrada, 1949c, p. 9). Esta característica central de la época obliga a tematizar al marxismo como *concepción de la historia* o *concepción historiográfica*.⁸ Al igual que en la primera versión, ello propiciará una discusión con la ortodoxia economicista. Más allá de los puntos en común entre ambas escrituras, la de 1949 afirma significativamente que la supresión de la “lucha de clases” como motor de la modificación histórica se producirá a partir de una sustitución, que tiende a establecer “la convivencia de las mismas” (p. 11), en línea con el discurso oficial y con la propia definición astradiana de *pueblo*, a la que he aludido algunas líneas más arriba. En una línea similar, el tema de la nación aparece, hacia el final del texto, en términos de prognosis política y aspiración antiimperialista, de resonancias locales y continentales. Según Astrada (1949c), el ordenamiento social futuro se encuentra ya prefigurado en “un muy vasto sector de la humanidad”: los pueblos colonizados que protagonizan el “actual proceso de transformación social”, erguido “contra la civilización capitalista y sus comandos políticos” (p. 11).

Interludio II. 1950–1954. Ruptura con Heidegger y pasaje al marxismo

El filósofo argentino permanecerá en una posición discipular hasta 1950, año en que se produce la ruptura con Heidegger. A la luz de *Holzwege*, Astrada (1950b) considera que en el pensamiento de aquel “prima un giro filosófico distinto del que diera la pauta en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Grundes*, giro manifiesto en *Platons Lehre von der Wahrheit* y, con singular fuerza, en *Brief über den «Humanismus»*” (p. 62). En otros términos, Astrada produce una modificación sobre su primera interpretación del *giro* o *viraje* heideggeriano, al que ya no considera como parte de una línea filosófica que puede conducir al ser humano hacia el rescate de su auto-enajenación. Por el contrario, el pensamiento heideggeriano aparece, ahora, como una dimensión que opera esa misma enajenación por otras vías, y las críticas astradianas pueden ubicarse en una línea similar a su impugnación del *platonismo* de la década anterior. La concepción de quien fuera su maestro ha convertido al ser en una instancia objetiva, trascendente, que influye unilateralmente sobre los hombres. Heidegger no representa ya al existencialismo como *filosofía de nuestra época*, fórmula en la que se juega su incidencia práctica, su *mundanización*.

Al año siguiente, Astrada (1951) publica *Destino de la Libertad*, un opúsculo de gran relevancia en su trayectoria intelectual, que resulta ocasión para una nueva serie de críticas a Heidegger. Al comprender la libertad como fundamento primario, que hace de la existencia humana el lugar de manifestación del ente en su totalidad, Heidegger no ha planteado su “posibilidad de realización” o “efectividad” (p. 44). Con ello, Astrada retoma la cuestión del “para qué” concreto de la existencia e impugna expresamente

8 Que *Brief über den «Humanismus»* condiciona esta reescritura puede reconocerse, inequívocamente, en la elección de los términos “concepción de la historia” [*Geschichte*] y “concepción historiográfica” [*Historie*], que también aparecen en la traducción del fragmento heideggeriano que Astrada coloca en “Apatridad y humanismo”, por el cual el marxismo sería “superior” a toda otra historiografía (Astrada, 1949a, p. 36).

el carácter “formal” de la analítica del *Dasein* y su concepción de la libertad, mera “estructura vacía” (pp. 44 ss).⁹

Hacia mediados de 1952, Astrada viaja a Europa por segunda vez.¹⁰ En Friburgo asiste a la conferencia de Heidegger *Was heisst Denken?*, de la cual escribe una reseña para *Cuadernos de Filosofía*. Allí sintetiza –con ironía– la orientación decisiva que ha tomado el filósofo alemán, devenido “símbolo de la ultimidad del pensar... europeo” (Astrada, 1952b, p. 108). En ese mismo fascículo de los *Cuadernos* aparece “El humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales”, un adelanto de *La revolución existencialista* en que el planteo en torno a las insuficiencias de Heidegger se hace sin ambages: el “tránsito del poder ser a su actualización, de lo existencialmente virtual a lo existentemente efectivo” supone la realización de “un «para qué» integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda auto-enajenación” (Astrada, 1952a, p. 109).

Como puede entreverse en los párrafos precedentes, las invectivas astradianas se dirigen exclusivamente al *segundo* Heidegger, frente al cual seguirá reivindicando las posiciones de *Sein und Zeit*, con las componendas apuntadas. Tal operación de lectura permite un rechazo de la *Kehre*, al tiempo que una ponderación del existencialismo como *filosofía* y *clima espiritual*. De modo complementario, Astrada profundiza la posibilidad del diálogo entre Heidegger y Marx. *La revolución existencialista* supone la elaboración y articulación más acabada de estas dimensiones.

Asimismo, su interés renovado por el pensamiento de Marx comienza a plasmarse en una serie de publicaciones y participaciones públicas, entre las que se destaca su adhesión al Congreso de los Pueblos por la Paz, en diciembre de 1952. Con todo, no debe perderse de vista que, en ese devenir, Astrada mantuvo su compromiso público con el gobierno justicialista. Cabe imaginar en el filósofo una expectativa de encuentro entre posiciones *sociales* y *nacionales*, que la realidad política prontamente se encargará de desmentir.

En agosto de 1954 presenta la ponencia “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma” en el Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo. En ella formula, por primera vez, su completa ruptura con el existencialismo y su *viraje* definitivo al marxismo. Ambas cuestiones tienen lugar de modo simultáneo, en el marco del anuncio de una tarea futura: la elaboración de una filosofía latinoamericana. Su posterior derrotero estará signado por esa aspiración, que recoge también su pretensión de establecer un humanismo de nuevo cuño, capaz de recobrar el tesoro de las culturas amerindias. Una filosofía de esas características podía resultar el punto de partida para una alternativa a la civilización europeo-occidental, de la cual debía instrumentalizar sus aplicaciones científico-técnicas.

El fracaso del existencialismo es, en definitiva, el fracaso de Europa, que “ha llegado al límite de sus posibilidades históricas” (Astrada, 1956a, p. 1079). Astrada acaba por reducir la *Daseinsanalytik* a un simple método heurístico, posible “vía de acceso

9 Años después, desde una perspectiva explícitamente marxista, Astrada desarrollará la noción de *alienación en la libertad*. Estas dimensiones están en la base del desplazamiento, cada vez más acusado, hacia la cuestión de la *liberación* como realización práctica de la libertad. Sobre esta cuestión, véase: Oviedo (2022).

10 A propósito de este viaje, véase el minucioso análisis de David (2004, pp. 220–229).

al núcleo ontológico de la existencia americana” (p. 1080). Ello puede interpretarse como una reescritura de su propia trayectoria: *El mito gaucho* (1948) habría obedecido a tal perspectiva, como también lo hará *Tierra y figura* (1963). Para este trabajo, interesa más colocar el foco sobre la cesura abierta entre Heidegger y Marx, trazada en torno al desigual tratamiento de la relación entre individuo y totalidad social. El existencialismo es presentado como una línea filosófica que considera únicamente al ser humano individual, singularizado y escindido de la comunidad a la que pertenece. En trabajos posteriores, Astrada (1965a) llegará a calificar a la filosofía heideggeriana como “solipsista” (p. 40).¹¹ El marxismo, por el contrario, acentúa la dimensión colectiva, con especial énfasis en los factores históricos y socio-económicos.

En una línea coincidente, ya en la esfera expresamente política de sus desarrollos, Astrada (1956a) considera que el marxismo es un “fundamento teórico” adecuado –pero también un “instrumento”– para la organización de la lucha latinoamericana por la “liberación en lo económico y en lo social” (p. 1082). Las “masas explotadas” del continente resultarían “accesibles” a su influjo por la “afinidad” entre “la forma de organización social que propugna” y el “espíritu colectivista que imperaba en los pueblos amerindios, el cual sobrevive en las comunidades indígenas del Perú y del Altiplano boliviano”. En una proposición que se tornará recurrente en los años que siguen, Astrada (1956a) aproxima, formalmente y en su contenido, al *ayllu* –la “organización agraria” previa a la conquista española– y a los “sistemas organizatorios” propuestos por el marxismo, ensayados “en Rusia y en otros países europeos” (pp. 1082-1083).

III. 1970. De la *analítica ontológica* a la *dimensión dialéctica*

Como he indicado algunas líneas más arriba, con la ponencia de 1954 se produce su pasaje definitivo al marxismo. Buena parte de la producción astradiana de los últimos tres lustros de su vida está dedicada a la profundización de los problemas abiertos por la dialéctica y su prospección histórica, en un periplo que va desde *Hegel y la dialéctica* (1956) –el primer libro en que se coloca en una posición expresamente marxista– hasta su reescritura final, poco antes de morir: *La dialéctica en la filosofía de Hegel* (1970).

En el terreno histórico-político, se verifica un progresivo alejamiento de sus posiciones previas y una vinculación –inorgánica– con diversos espacios de izquierda. Hacia fines de abril de 1956, Astrada visita por primera vez la Unión Soviética, invitado por el Instituto de Relaciones Culturales Argentina-URSS (IRCAU). Se trata de un episodio significativo en su trayectoria, índice del momento de mayor acercamiento a la institucionalidad comunista oficial –lo cual no se hará sin tensiones ni ambigüedades.¹² Cuatro años después se produce su segundo viaje a la Unión Soviética, su visita a diferentes países de Europa oriental y a China, donde tiene lugar su encuentro con Mao. Astrada se definirá por la República Popular China y acabará por acusar al *imperialismo*

11 Estos argumentos van a contrapelo de caracterizaciones previas. Para el Astrada existencialista, la cuestión del solipsismo no surge nunca como un obstáculo en el pensamiento de Heidegger, pues la existencia propia se da siempre en referencia a una instancia colectiva. En otros términos, la asunción de la finitud en la resolución anticipatoria se entiende, en la interpretación astradiana, como sustracción del uno impersonal [*das Man*] y, a un tiempo, reenvío del *Dasein* al *pueblo político* o *comunidad nacional*, a cuyo destino está inextricablemente unido.

12 Sobre este momento del derrotero biográfico de Carlos Astrada, véase: David (2004, pp. 258-269).

soviético de haberse entregado a una cómoda *coexistencia* con el capitalismo occidental, como puede verse de modo claro en los artículos “Convivencia con Mao Tse-Tung en el diálogo”, de fines de 1965, y “Mao Tse-Tung y la Revolución cultural”, de 1968. En esos escritos, de acusado tono celebratorio, Astrada (1965b) destaca el aspecto agrario de la revolución, que trasunta una adaptación del marxismo a la realidad nacional china. Siempre según Astrada (1965b), los “ortodoxos del marxismo” –con Stalin a la cabeza– fueron incapaces de comprender esta dimensión, que enraizaba en “la larguísima historia de sublevaciones agrarias en China” (p. 37).¹³ Agotadas sus esperanzas depositadas en la Unión Soviética, la China Popular encabeza “la revolución mundial anticolonialista y antiimperialista” (Astrada, 1965b, p. 37).

En agosto de 1967 aparece el primer número de *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, editada en el sello Devenir bajo la dirección de Alfredo Llanos. Se trata de la última gran iniciativa político-cultural de la que Astrada toma parte significativa. Vista en su conjunto, puede comprenderse como un intento de intervención al interior del marxismo argentino y latinoamericano, con el propósito de ofrecer una –pretendida– clarificación doctrinaria. Aunque en menor medida, la revista también propició un diálogo con ciertos componentes radicalizados del nacionalismo, en lo que puede interpretarse como una síntesis del propio derrotero astradiano.¹⁴

Asimismo, en numerosos trabajos lleva adelante una revisión y balance de su trayectoria filosófica, que arroja el saldo de una *superación* –en el sentido de *Aufhebung*– de sus posiciones previas, que en cierto sentido morigera la tajante cesura producida hacia mediados de la década de 1950. Las corrientes vitalistas y existencialistas –esto es, su pasado filosófico– habrían contribuido, en el acotado ámbito de sus alcances y limitaciones, al rescate del ser humano de sus enajenaciones en la objetividad. Pero también, de manera más radical, a mostrar la crisis y caducidad de la *filosofía burguesa*.

A los fines del presente artículo, quiero detenerme en tres pasajes que, a partir de una precisión de los análisis llevados a cabo a través del hilo conductor de la ocupación o *Besorgen*, modifican significativamente los alcances de “Heidegger y Marx”. Ellos preparan la versión definitiva de la conferencia, incluida en *Martin Heidegger* (1970).

En *Hegel y la dialéctica*, al abordar las relaciones entre dialéctica y ciencia natural, Astrada (1956b) echa mano de Heidegger para señalar que, en razón de la estructura ontológica del estar-en-el-mundo, toda naturaleza está ya involucrada en la historicidad del ente humano.¹⁵ Así, la analítica existencial sirve al filósofo argentino para criticar la extensión de la dialéctica hegeliana hacia la naturaleza, como también aquellas versiones del marxismo que, sin ser capaces de superar el realismo filosófico,

13 En la reedición de *El mito gaucho*, Astrada (1964) forjará la imagen de una “*gauchocracia comunitaria*” (p. 41; énfasis original), expresión con la que sintetiza la orientación del *programa de vida argentina* en el que la experiencia de su visita a China se torna patente.

14 Sobre la revista *Kairós*, véase: Kohan (2000, p. 296) y David (2004, pp. 332–351).

15 Puede encontrarse un antecedente de esta argumentación en “Historicidad de la naturaleza” (1949). En línea con lo analizado en el presente artículo, cabe destacar que, cuando Astrada lo reelabore para incluirlo en *Ensayos filosóficos* (1963), añadirá una referencia a la *Ideología Alemana*, interpretada en clave de ontología existencial (p. 250).

imputan al ente natural una esencia al margen de la *praxis* humana.¹⁶ Pero también establece una distancia frente a Heidegger, al poner de relieve su ceguera ante los fenómenos socio-económicos. Por eso puede decir que, cuando se

Dilucide el problema de la *constitución material de la historicidad*, se verá que la diferencia de comportamiento en el ámbito de la existencia social tiene su fundamento en la diferencia de significaciones y sentido que los hombres de diferentes clases sociales adscriben a su estar en el mundo, plexo de sentido y significación que en su proyección pragmática no es idéntico en todas ellas, como Heidegger parece suponer (Astrada, 1956b, p. 97; énfasis propio).¹⁷

Fenomenología y praxis (1967) desarrollará este tipo de argumentaciones y críticas. El libro resulta una suerte de apéndice y rectificación de su pionero *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, de 1936, pues Astrada traza una crítica de sus maestros Husserl y Heidegger desde una perspectiva hegel-marxista. Impugna así las posiciones de la “panarquía de lo teórico” –Husserl– y de la “panarquía de lo irracional” –Heidegger–, igualmente inoperantes pues “eluden los contenidos concretos, ónticos, de la vida histórica” (1967, pp. 9–10). A los fines del presente artículo, es necesario enfatizar la crítica desplegada contra el tratamiento heideggeriano de la amanualidad [*Zuhandenheit*], con la que Astrada profundiza lo planteado en su libro sobre Hegel. Heidegger lleva razón contra Husserl al apuntar que el análisis de la existencia debe comenzar por la actitud práctica y no teórica, pero es incapaz de reconocer que el mundo circundante en que el *Dasein* opera se encuentra ya organizado por una actividad económico-social condicionada histórica y políticamente. Por eso, Astrada puede decir, con una referencia a las *Tesis sobre Feuerbach*, que

[l]a transformación del producto natural, la explotación de la naturaleza, lo fabricado ya suponen una concreta situación histórica del hombre, aunque éste no tenga conciencia de ella. Al comienzo se trata, no de teorizar el mundo circundante, incluida la naturaleza, sino de obrar sobre él para su transformación y en servicio del hombre (Astrada, 1967, p. 55).

Asimismo, cabe subrayar las modificaciones introducidas en la versión de “Heidegger y Marx” recogida en *Ensayos filosóficos* (1963). En una línea coincidente con lo tratado en párrafos anteriores, Astrada enfatiza el aspecto *social* de la existencia, como puede verse claramente en el nuevo título elegido para su texto: “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)”. Formulaciones como “su contorno existencial” o “sentido esencialmente existencial” de la versión original (2021a, p. 472) devienen “el

16 Este tipo de críticas, que en el libro involucran al propio Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y su teoría del “reflejo”, le valdrán una disputa pública con Ernesto Giudici. Hombre de partido, Giudici sostiene una posición ortodoxa: defiende la posición leninista y acusa a Astrada de mantener una perspectiva “idealista”, por la cual aún vería al marxismo a través del prisma existencialista. Sobre la polémica Astrada-Giudici y, en general, sobre la relación entre ambos intelectuales, véase: Kohan (2000, pp. 143–156).

17 Astrada toma el sintagma *constitución material de la historicidad* del joven Marcuse, sin citarlo (Prestía, 2023). En una línea similar a los pasajes citados arriba, en “Marcuse y la sofística contemporánea” (1968), un artículo que luego integrará *Dialéctica y utopía* (1969), Astrada (1969) expresa la insuficiencia de Heidegger al afirmar que el concepto de *Dasein* “es enteramente neutral” (p. 116).

contorno social de su existencia” y “sentido esencialmente histórico-social” (1963, p. 243), por mencionar solo dos ejemplos que sintetizan la deriva del pensamiento astradiano, que ha trasladado su acento de Heidegger a Marx. De igual modo, a partir de esta versión quedará plenamente incorporado el paralelo entre la “alienación” y la “apatridad”, características de la Edad moderna (Astrada, 1963, p. 238).

El análisis propuesto nos ha conducido hasta la versión final de la conferencia, el capítulo “La praxis en Heidegger y en Marx” de su último libro, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Si su subtítulo *traduce* –según palabras del propio Astrada (1970)– la “prognosis acerca de la meta a que Heidegger implícitamente tiende en su actual etapa” (pp. 12–13), condensa también el sentido general de la obra, suerte de postrera reconciliación con el maestro. Aunque en líneas generales no difiere de la versión presentada en *Ensayos filosóficos* –y lo mismo ocurre con “Apatridad y humanismo”, también recogido en *Martin Heidegger*, que reproduce exactamente su escritura original, de 1949–, su inclusión en el libro restablece la posibilidad del encuentro entre ambos pensadores desde una perspectiva radicalmente distinta. Es Heidegger quien, tras un largo *olvido* de su “preocupación por Marx” (Astrada, 1967, p. 81),¹⁸ ha producido un nuevo *viraje* a su pensamiento, abierto ahora a la dialéctica.

Según Astrada (1970), la nueva etapa de la filosofía heideggeriana estaría determinada “no sólo por el desplazamiento de la interrogación por el ser, sino asimismo por el estado actual de las investigaciones de la física nuclear, y el apogeo planetario de la técnica y de la sociedad industrial” (p. 12). Ello quedaría de manifiesto en la colección de ensayos contenida en *Die Technik und die Kehre*, que Astrada comenta en el tramo final de su libro, en el que también coloca la reversión de “Heidegger y Marx”. Con esta nueva torsión provocada a su filosofía, el autor de *Sein und Zeit* se habría colocado a la altura de su propia exigencia primigenia: “la apertura de su pensamiento a la dimensión de la dialéctica es, desde otro punto de vista que los anteriormente adoptados por él, otra forma de superación de la metafísica” (Astrada, 1970, p. 194). Es cierto que Heidegger “se refiere expresamente solo a la dialéctica de Hegel” (p. 183). Pero con Marx, ésta se ha universalizado a partir de su “mundanización”, lo que el maestro de Friburgo no ha podido –o no ha querido– ver (p. 184). Éste ha pasado por alto “la Revolución de Octubre de 1917”, que “ha convulsionado –e influido profundamente en sus pueblos– todo el Occidente y el Oriente, operando en una escala hasta entonces sin precedentes un despertar y una activación en muchos países del mundo de ideales de justicia social y de libertad” (p. 184). Tras criticar algunos pareceres de Heidegger en torno a la decisiva “pregunta por la técnica”, Astrada arguye que los pueblos extraoccidentales, unidos del instrumental científico-técnico moderno, se han tornado “un factor decisivo en la compleja ecuación de la política internacional” (p. 188). Así, la instrumentalización de las aplicaciones tecnológicas abriría la posibilidad de una liberación de las naciones del Tercer Mundo y de un horizonte socialista mundial, con China Popular a la cabeza.

18 Véase la extensa nota incluida en *Trabajo y alienación*, en la que Astrada (1967) afirma –con un tono entre irónico y crítico–: “Marx es, en Heidegger, el amor secreto y casi «pecaminoso», que «no osa decir su nombre»” (pp. 77–82). Véase también la nota colocada al comienzo de “La praxis en Heidegger y en Marx” (Astrada, 1970, p. 163).

Consideraciones finales

El propósito general del presente artículo ha sido mostrar el *sentido* del encuentro Heidegger-Marx en los distintos momentos de la filosofía ético-política de Carlos Astrada. Asimismo, se ha intentado poner de relieve que el problema de la *nación* subyace a dicho encuentro, a pesar de las diferentes variantes que el filósofo argentino imprime a su pensamiento.

El primer encuentro entre Heidegger y Marx, trazado a comienzos de la década de 1930, puede interpretarse como el intento de incorporar ciertos aspectos de la problemática marxiana a su visión general del existencialismo. Se produce como una articulación entre lo que Astrada llama el *sentido originario* del materialismo histórico –que lo desliga de todo economicismo, al tiempo que lo traduce como filosofía de la *praxis*– y el *filosofar concreto* al que debe volcarse la analítica existencial –esto es, el existencialismo como filosofía revolucionaria. Aunque acotado, el encuentro Heidegger-Marx permite iluminar la tendencia general del existencialismo astradiano, considerado como *filosofía de nuestra época* y articulado a su posición *nacional-revolucionaria*. Astrada traza una parábola que lo lleva de Heidegger a Marx, para retornar a Heidegger.

En el filo de las décadas de 1940 y 1950, Astrada relanza su intento de aproximación entre ambos pensadores. Se trata, a su vez, de su segunda incursión al pensamiento de Marx, propiciada a raíz de una lectura discipular de Heidegger. No obstante, la tarea de establecer un diálogo productivo con el marxismo se hará contra el maestro y, a la postre, más allá de él. Con ello, Astrada continúa lo planteado en los años anteriores: una interpretación ético-política del existencialismo, sustento de una orientación nacionalista, popular, que ha encontrado una encarnación histórica en el justicialismo. La apelación a una *praxis* “humanista” compone una novedad textual, a tono con los debates de la segunda posguerra, aunque plenamente coherente con el derrotero astradiano previo. Este es, precisamente, el punto en que los senderos entre maestro y discípulo se bifurcan, y la distancia tomada ante el Heidegger de la *Kehre* puede estructurarse enteramente alrededor del tema del humanismo.

Hacia el final de su vida, asumido plenamente marxista, el encuentro Heidegger-Marx tiene lugar en el contexto de una *reconciliación* con el maestro –y, en cierto sentido, también con su propia posición discipular. Aunque planteado en otros términos, la reivindicación del *sentido originario* del marxismo pervive: se expresa como una ponderación de su ascendente hegeliano y su crítica a toda forma de economicismo. También como una ponderación de su raíz y proyección humanistas. Astrada traza entonces una parábola que, partiendo desde Marx, retorna a Heidegger, porque Heidegger también se ha reabierto a Marx.

Referencias

Aizcorbe, R. (1969). Astrada, hoy [Entrevista a Carlos Astrada]. *Periscopio*, año I (n°3), pp. 29–32.

Astrada, C., (2021a) [1932]. Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental

- de la existencia. En *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* [EE] (pp. 468-473). (comp. Martín Prestía). UniRío Editora; Editorial Filosofía y Humanidades – UNC; Caterva Editorial; Meridión. [Publicado originalmente en *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, año II, n°10, abril de 1933, Buenos Aires, pp. 1053-1060].
- Astrada, C. (2021b) [1932]. *Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico. En *EE.*, (pp. 460-462). [Publicado originalmente en *Gaceta Universitaria*, Córdoba, Año 15, n°1, 15 de junio de 1932].
- Astrada, C. (2021c) [1934]. La Nueva Alemania– La Universidad y la formación política. En *EE*, (pp. 518-523). [Publicado originalmente en *Tribuna*, Rosario, 2 de mayo de 1934].
- Astrada, C. (2021d) [1934]. La formación política. En *EE*, (pp. 524-528). [Publicado originalmente en *Gaceta de Buenos Aires*, año 1, n° 6, 6 de octubre de 1934].
- Astrada, C. (2021e) [1940]. Nacionalismo. En *EE*, (pp. 624-626). [Publicado originalmente en *Choque*, año 1, n°1, 27 de diciembre de 1940].
- Astrada, C. (2021f) [1943]. Ruptura con el platonismo. En *EE*, (pp. 660-662). [Disertación radiofónica. Recogida en *Temporalidad*, Ediciones Cultura Viva, 1943].
- Astrada, C. (1933). *El juego existencial*. Babel.
- Astrada, C. (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Astrada, C. (1942). *El juego metafísico*. Librería El Ateneo.
- Astrada, C. (1948). Platón y la esencia de la verdad y Carta sobre el «Humanismo», de Martin Heidegger [Reseña]. *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I (n° 1), 55-64.
- Astrada, C. (1949a). *Ser, humanismo, “existencialismo” (Una aproximación a Heidegger)*. Ediciones Kairós.
- Astrada, C. (1949b). Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis. En AA.VV., *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften* (pp. 165-171). A. Francke Ag. Verlag.
- Astrada, C. (1949c). El hombre del nuevo *ethos* y el marxismo. *Sexto Continente*, 1949, n°1, 9-12.
- Astrada, C. (1949d). Historicidad de la naturaleza. *Cuadernos de Filosofía*, año II, fasc. III, n°s 3-4, marzo-octubre de 1949, 158-161.
- Astrada, C. (1950a) [1949]. Ideal humanista y formación política. *Primer ciclo anual de conferencias. Organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Nación en el Salón Mitre*, 95-110. Ministerio de Educación de la Nación, Subsecretaría de Cultura, vol. I, serie III (n. 4), pp. 97-110.
- Astrada, C. (1950b). *Holzwege*, de Martin Heidegger [Reseña]. *Cuadernos de Filosofía*, año II, fasc. IV, n°5, 1949-1950, 61-65.

- Astrada, C. (1951). *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*. Ediciones Kairós.
- Astrada, C. (1952a). *La revolución existencialista*. Nuevo Destino.
- Astrada, C. (1952b). La etapa actual del último Heidegger. “¿Qué significa pensar?”. *Cuadernos de Filosofía*, año III-V, fasc. VI, n°s 7-9, 1950-1952, 104-108.
- Astrada, C. (1956a) [1954]. La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma. *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, sob os auspícios da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, Tomo III, pp. 1077-1083.
- Astrada, C. (1956b). *Hegel y la dialéctica*. Kairós.
- Astrada, C. (1963). *Ensayos filosóficos*. Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Astrada, C. (1964). *El mito gaucho*. Ediciones Cruz del Sur.
- Astrada, C. (1965a). *Trabajo y alienación*. Siglo Veinte.
- Astrada, C. (1965b). Convivencia con Mao Tse-Tung en el diálogo. En *Capricornio. Revista de literatura, arte y actualidades*, Segunda Época, año I, n°3, noviembre de 1965, 37-45.
- Astrada, C. (1967). *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Astrada, C. (1968). Marcuse y la sofística contemporánea. *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, año II (n°5), noviembre de 1968, 1-14.
- Astrada, C. (1969). *Dialéctica y utopía*. Juárez Editor.
- Astrada, C. (1970). *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Juárez Editor.
- Astrada, C. (2022). *Epistolario*. 2 volúmenes. Comp.: Martín Prestía. Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- Astrada, R. H. (1992). Carlos Astrada: Biobibliografía. En *Nietzsche* (pp. 197-210). Almagesto-Rescate.
- Bustos, N. (2010). Heidegger y Marx en el pensamiento de Carlos Astrada. *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, vol. XI, (n°s 21-22), 23-40.
- David, G. (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. El cielo por asalto.
- Eiff, L. (2016). El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, volumen 4, (n°6), mayo-noviembre 2016, 187-210.
- Freyer, H. (1944). *La sociología, ciencia de la realidad*. Trad.: Francisco Ayala. Losada.
- Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Editorial Biblos.
- Oviedo, G. (2022). La «diferencia práctica». *Latinoamericanismo filosófico y*

liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (n°27), 67-89.

Prestía, M. (2021). Carlos Astrada. Del *ideal anarquista al nacionalismo revolucionario*. En M. Prestía (Comp.), *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (pp. 27-130). Caterva Editorial, Meridión, Editorial Filosofía y Humanidades – UNC, UniRío Editora,

Prestía, M. (2023). La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932. *El banquete de los dioses* (12) 137-167.