

De instrumento de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959)

From Instrument of Domination to a Means for Liberation: The Category of Technique in the Philosophy of Carlos Astrada (1952-1959)

Santiago Cordero Salusso

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Correo electrónico: santi.cs03@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-3076-7010.



Resumen:

El siguiente artículo pretende recuperar los distintos sentidos de la categoría de técnica en las producciones filosóficas de Carlos Astrada en la década de 1950. Partimos de la hipótesis de que dicha noción se vincula con su distanciamiento de la analítica existencial heideggeriana, a medida que se adentra progresivamente en el hegel-marxismo. Como introducción, expondremos la situación actual de los estudios de su obra para remarcar la ausencia de un enfoque pormenorizado sobre esta concepción en tanto hilo conductor de sus reflexiones. Luego, detallaremos las vicisitudes del acercamiento y desmarque de la filosofía de quien fuera su maestro, Martin Heidegger. En este desplazamiento, reflejado en las conferencias que dicta en sus viajes por Alemania, Brasil y Rusia, Astrada concibe las categorías centrales de las obras que abordaremos en este escrito. Por último, recuperaremos las variantes de esta concepción para resaltar no solo su desarrollo estrictamente filosófico sino su componente político-ideológico.

Palabras clave:

Técnica, Astrada, Heidegger, marxismo, Latinoamérica

Abstract:

This article aims to recover the different meanings of the category of technique in Carlos Astrada's philosophical works in the 1950s. We start with the hypothesis that this notion accompanies Astrada's departure from Heidegger's existential analytics towards a progressive Hegelian-Marxist approach. Initially, we will present the current state of research on his work, emphasizing the absence of a detailed examination of this concept as the guiding thread of his reflections. Next, we will delve into the intricacies of his alignment and divergence from the philosophy of his mentor, Martin Heidegger. In this transition, as reflected in the conferences he delivers during his travels to Germany, Brazil, and Russia, Astrada establishes the categorical foundations of the works we will address in this essay. Finally, we will expound on the variations of this category in the specified period to highlight not only its strictly philosophical aspect but also its political-ideological dimension.

Keywords:

Technique, Astrada, Heidegger, Marxism, Latin America

Fecha de recepción del artículo: 06/06/2023

Fecha de aceptación del artículo: 14/08/2023

Para citación de este artículo: Cordero Salusso, Santiago (2023). De instrumento de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959). *Anacronismo e Irrupción* 14 (25), 38-68.

Introducción

Desde el fin del siglo pasado hasta nuestros días, la recuperación y el abordaje de la obra de Carlos Astrada (1894-1970) se ha renovado íntegramente. En *Restos pampeanos* (1999), Horacio González promueve una lectura de la transfiguración ideológica del filósofo argentino en consonancia con sus interrogaciones sobre la identidad nacional y su progresivo pasaje hacia la matriz revolucionaria. En esta obra, González refiere que

todo lo que fue Astrada, los estratos ideológicos que había atravesado, estaban siempre a flor de piel, acumulados y en pugna en cualquier punto del presente. Los abismos irresueltos de su procedimiento teórico [...] parecen constituir el alma y la forma de su obra, antes que el obstáculo que la disuelve por inarmónica (1999, p.135).

En *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (2004), Guillermo David escribe una suerte de biografía intelectual donde contrapuntea la producción filosófica de Astrada con documentos ignorados por la crítica –cartas, conferencias, entrevistas– que resitúan históricamente los vaivenes ideológicos desde los que el filósofo cordobés edifica su obra. Martín Prestía, por su parte, ha reeditado, con estudios preliminares de valioso rigor crítico, una gran sección de la obra astradiana, dándole continuidad a la búsqueda de fuentes esquivas del autor, aspecto que favorece el abordaje de las distintas instancias de su producción intelectual y restituye la vitalidad de sus aportes (Prestía, 2021). Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio en *Carlos Astrada. Textos de Juventud* (2021) también han consumado una labor destacable en esta línea de recuperación bibliográfica del autor.

A su vez, se registran múltiples estudios doctorales sobre el pensamiento astradiano en torno a su matriz existencialista y marxista. Por ejemplo, Gerardo Oviedo en *Libertad, existencia y telurismo en el humanismo dialéctico de Carlos Astrada* (2015), posiciona la obra del autor como un férreo antecedente de la filosofía de la liberación y del pensamiento marxista latinoamericano. También contamos con la profunda investigación de Clara Ruvituso en *Diálogos existenciales* (2015), que aborda la recepción de la filosofía alemana de 1949-1955 en nuestro país,

posicionando la figura de Astrada en un lugar central dentro de esta confluencia intelectual. Estas contribuciones, y tantas otras –la lista es larga y sigue creciendo–, permiten desarticular la lógica que responde a la idea generalizada de que los textos nacionales en los que las filiaciones políticas son explícitas (o parecen serlo) carecen de objetividad, tendencia que no ha pretendido más que neutralizar el ímpetu del pensamiento astradiano.

De todos modos, las múltiples y diversas relecturas que se realizan sobre la obra de Astrada en la actualidad no han profundizado en una reflexión que atraviesa toda su producción intelectual: el problema de la técnica. Si bien existen estudios breves e introductorios en torno a esta cuestión, aún no se ha realizado un análisis pormenorizado sobre las particularidades de las variantes de esta significación.

Al momento contamos con los aportes de María Pía López que establece un diálogo entre Astrada y Saúl Taborda en lo concerniente al vínculo entre vitalismo y técnica (López, 2009). A su vez, Nora Andrea Bustos, en su tesis doctoral, dedica algunos capítulos al abordaje de la técnica. Por un lado, en el período de adscripción a la corriente filosófica existencial por parte de Astrada, desarrolla los factores de la mecanización de la técnica moderna. Por otro lado, en un análisis pormenorizado del período marxista de la filosofía astradiana, destaca el vínculo entre *praxis* y técnica (Bustos, 2019). Sin embargo, el que con mayor profundidad se ha dedicado al abordaje de la concepción de técnica en Astrada en este período analizado es Martín Prestía. El autor no solo reflexiona sobre el vínculo estrecho entre la técnica, el humanismo y la *praxis* social, sino que indaga en sus implicancias políticas y económicas, lo que permite inquirir sobre la posibilidad de que la instrumentalización de la técnica “no es una instancia neutra sino que en ella misma radica el conflicto político” (Prestía, 2019, p.69).

Entendemos que esta noción es central en la obra de Astrada no solo por su valor auténtico en el desarrollo de su producción intelectual sino también por

la relación epocal que mantiene con quien fuera su maestro en el existencialismo alemán, Martin Heidegger. El filósofo argentino configura sus reflexiones sobre la técnica de modo singular y autónomo, incluso con cierta antelación de las publicaciones más reconocidas del pensador alemán como *Die Frage nach der Technik* (1954) o *Gelassenheit* (1955).

Las determinaciones de la concepción de técnica desarrolladas por Heidegger en las obras referidas han sido trabajadas profusamente por la crítica. Tanto Jorge Linares (2003) como Diego Parente (2006) abordan las particularidades del sentido de esta categoría en consonancia con las distintas etapas de producción filosófica del pensador alemán. De manera general, ambos investigadores refieren la determinación ontológica que recorre las distintas reflexiones sobre la técnica en la obra de Heidegger, lo que subrepticamente encubre el factor óntico de sus instrumentalizaciones, es decir, las implicancias fácticas de su agenciamiento.

Si bien Heidegger define la técnica moderna como estructura de emplazamiento [*Gestell*] que utiliza la naturaleza como mero *stock* de existencias para su explotación, su principal preocupación no radicaba en promover alternativas o transformaciones ontológicamente significativas a esta forma técnica (Linares, 2003). El filósofo alemán tampoco se compromete en una denuncia de la destrucción provocada por tecnologías específicas, como la bomba atómica, ni cuestiona la devastación ambiental causada por el sistema capitalista. Lo que verdaderamente inquietaba a Heidegger era el antropocentrismo que subyacía a la comprensión tecnológica del ser (Parente, 2006).

En este sentido, la lectura que el filósofo alemán desarrolla sobre la concepción de técnica expone un fuerte sesgo conservador. Su propia idea de “Serenidad” [*Gelassenheit*], trasladada al plano ético-político, desestima el valor del agenciamiento humano y no logra proporcionar un rumbo efectivo a las instrumentalizaciones de la técnica. En contraposición, Astrada orienta sus reflexiones sobre la técnica desde una actitud crítica frente al posicionamiento

heideggeriano. No solo denuncia su actitud reduccionista, en tanto aparente dicotomía entre tecnofilia-tecnofobia (Astrada, 1952), sino que remarca las determinaciones políticas de su instrumentalización en las regiones periféricas del globo, atestadas por la injerencia del modelo neocolonialista o imperialista transnacional (Astrada, 1957).

A su vez, el filósofo argentino comienza a desarrollar estas nociones en el mismo período que los representantes de la Escuela de Frankfurt, particularmente del pensador Herbert Marcuse (1898-1979). El propio Luis Ignacio García, en un profuso estudio sobre la recepción en Argentina de esta escuela de pensamiento denominada “Teoría Crítica”, establece un paralelismo entre Astrada y Marcuse, viejos condiscípulos de Heidegger. El autor no solo resalta la “parábola que va de la ontología fundamental heideggeriana hacia la dialéctica marxista” (García, 2014, p.253), presente en ambos, sino que remarca las distancias de la cosmovisión política del filósofo argentino con la de Marcuse. Para dicho autor, el “escepticismo de los frankfurtianos respecto de todo ‘socialismo real’ es ajeno al apoyo crítico que ofreció Astrada primero a la URSS y luego a la China de Mao” (García, 2014, p.260), en donde su reflexión sobre la técnica ocupará un lugar central.

En *Dialéctica e historia* (1969), Astrada formula sus disidencias frente a la crítica contemporánea que delibera sobre el fenómeno histórico del socialismo de posguerra. No solo discute con Marcuse sino con aquellos defensores del postulado del “fin de la historia” como Alexandre Kojève (1902-1968). Es decir que a partir de los años sesenta, el filósofo argentino relee las fuentes centrales de Hegel (*Fenomenología del Espíritu* y *Lecciones sobre la historia de la filosofía*) y Marx (*El capital*, *La ideología alemana*, entre otras) para construir una reinterpretación del “socialismo real” que le permita entablar un diálogo crítico con Marcuse en lo que respecta al tecnicismo, el utopismo, y el lugar de las luchas anti-coloniales del Tercer Mundo (Astrada, 1969, p.113-133).

De todos modos, el interés central de este artículo radica en rastrear pormenorizadamente las categorizaciones de la categoría de técnica en su producción intelectual de los años cincuenta. Inquirir sobre las determinaciones de su sentido permite explicitar no solo el desmarque que opera en la filosofía de Astrada frente a la analítica existencial de Heidegger, sino su progresivo acercamiento hacia la matriz hegel-marxista desde una posición latinoamericana, anti-colonial y anti-imperial.

Aunque la concepción sobre la técnica en la obra de Astrada no estructura su filosofía sino que es más bien fragmentaria e inconexa, recorre las producciones más representativas de su producción intelectual, desde 1925 con su ensayo de juventud titulado “La deshumanización de Occidente” hasta su última obra publicada en vida *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* de 1970. No dudamos en consignar que la reflexión sobre la técnica refleja la reiteración de un interrogante que permea sus reflexiones teóricas y explicita su adscripción político-ideológica.

Desde estas motivaciones, optamos por emprender una relectura de su filosofía que implica un retorno a los textos fundamentales de la tradición del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano determinados por el vaivén de “los idearios nacional-populistas y de las izquierdas revolucionarias del siglo XX en Argentina y América Latina” (Oviedo, 2015, p.19). Su posición anarquista y vitalista de juventud fue tendiendo hacia un nacionalismo revolucionario, seguido por su adhesión al movimiento justicialista. Sin embargo, nunca merma su apoyo a la perspectiva emancipadora abierta en tierras eslavas y, a partir de la década de los años sesenta, seguirá de cerca la línea filo-maoísta de la República Popular China. Este desplazamiento ideológico requiere una relocalización de su filosofía en un lugar intermedio entre la tradición filosófica europea, en la que abreva todo su pensamiento, y la tradición literaria argentina (romanticismo, gauchesca y ensayismo) y latinoamericana (*Chilam Balam* y *Popol Vuh*).

La recepción de esta tradición por parte del filósofo argentino no es pasiva o estrictamente neutral sino que reformula, con fines específicos, la ontología existencial de su maestro, Martin Heidegger. Como bien aclama Oviedo, en la filosofía astradiana opera, entonces, un saqueo antropofágico que arranca los motivos conservadores y aristocratizantes de la metafísica del ser heideggeriana y desfonda el elitismo nacionalista de la tradición gauchesca presente en la obra de Leopoldo Lugones, aquel interlocutor que permea su obra insigne, *El mito gaucho* (1948)¹. Esto permite “pensar las posibilidades conceptualmente emancipatorias de un destino argentino y americano de *liberación popular*” (Oviedo, 2015, p.83). A partir de los años cincuenta, el pensamiento de Astrada, situado en la realidad periférica de los países del Tercer Mundo, se desplaza progresivamente hacia una dialéctica hegel-marxista mediada por un socialismo latinoamericano desde donde reflexiona críticamente alternativas viables al antagonismo entre EE.UU., y la URSS, aquellos modelos técnicos, económicos e ideológicos contrapuestos.

Por lo tanto, su propuesta filosófica que va desde la configuración de una ontología existencial nacional, crítica del modelo neocolonial, hacia la *praxis* liberacionista como proyecto emancipador revolucionario, tiene como destino prospectivo lo que las figuras más representativas de la Filosofía de la Liberación, como Enrique Dussel, exigen de las producciones intelectuales de *Nuestra-*

¹ Para abordar la relación que Astrada establece entre la figura del gaucho y las instrumentaciones técnicas, en claro desmarque de la posición de Leopoldo Lugones –quien guarda resabios de un positivismo sociológico ingente–, consultar la serie de ensayos compilados en *Tierra y figura* (1963). En estos escritos, el filósofo argentino reivindica la figura del gaucho, que no ha “desaparecido” como entiende Lugones sino que se ha “metamorfoseado” en nuevas promociones históricas, dispuesto a adaptar “la civilización técnica y material a su idiosincrasia, a sus disposiciones étnicas y a sus necesidades vitales” (Astrada, 1963, p.100). En esta línea, el sociólogo Esteban Vernik refiere que para Astrada el gaucho había transmutado su figuración “de generación en generación hasta llegar al proletariado urbano del siglo XX, para erigirse en sujeto soberano capaz de realizar históricamente el destino de la nación” (Vernik, 2010, p.53). En la reedición de *El mito gaucho* (1964), Astrada ya consignará una interlocución más precisa entre la figura del gaucho, sujeto político *metamorfoseado* de la nación, y el proletariado, agente de la insurrección nacional e internacional.

América: una reconstrucción de la identidad cultural de los pueblos dominados de la periferia mundial (Dussel, 2001, p.384).

Por esto, recobramos la implicancia de la relocalización geopolítica presente en la producción intelectual de Astrada, lo que permite explicitar las particularidades de su reflexión sobre la técnica en un contexto de dependencia económica, industrialización e implementación tecnológica en la periferia. Para clarificar esta posición, primero detallaremos los vaivenes de su adscripción al existencialismo alemán, con su consecuente acercamiento al marxismo, para luego recuperar con mayor precisión desde qué particularidades de su matriz filosófica e ideológica el pensador argentino desarrolla su concepción de técnica en la década de 1950.

Acercamiento y desmarque de la filosofía existencial

En 1927, gracias a la escritura de un ensayo elaborado desde una formación filosófica autodidacta –titulado *El problema epistemológico en la filosofía actual*–, Astrada gana una beca universitaria para perfeccionar sus estudios en Europa durante dos años. Luego de este breve pero intenso período formativo en la academia europea, extiende su estadía en tierras extranjeras por dos años más hasta agotar su sustentabilidad económica. A fines de 1927 se instala en la ciudad de Friburgo, Alemania, donde asiste a las lecciones de Max Scheler, discípulo directo de Edmund Husserl. El propio Scheler es quien solicita a Martin Heidegger que acepte a Astrada como discípulo por un semestre. El filósofo argentino asiste a los primeros cursos del filósofo alemán titulados *Introducción a la filosofía*, “como así también al que dicte en torno a *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*, a los seminarios *El idealismo Alemán (Fichte, Schelling, Hegel)* y el *problema filosófico del presente y Sobre la esencia de la libertad humana*” (Prestía, 2021, p. 76).

A pocos meses de su llegada a Alemania fallece Scheler, un año después de la publicación de *Sein und Zeit* (1927), obra que encontraría rápidamente una

repercusión en el cenáculo intelectual europeo e internacional. Astrada lee de primera mano las bases fundamentales de la filosofía existencial heideggeriana que comienza a acuñar en 1931, tras su retorno a Argentina. Años más tarde, publica su primer libro titulado *El juego existencial* (1933), en donde dedica dos capítulos a la reflexión sobre la técnica. En esta obra, mediado por sus lecturas de la ontología existencial heideggeriana, revé toda su formación filosófica previa – Max Scheler, Georg Simmel, Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey y José Ortega y Gasset–. Con la publicación de su primer libro, Astrada comienza a articular lo que Guillermo David gusta en consignar como “criba ontológica”, una interpretación y articulación filosófica personal desde la corriente existencialista que tensa, desde el acercamiento o el desmarque, gran parte de su periplo intelectual, con especial mención de *El mito gaucho* (1948) y *La revolución existencialista* (1952)².

En ese mismo año, Astrada pronuncia la conferencia titulada “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana” (1933). Este es un primer intento de articular la filosofía existencial de Heidegger, “el más grande metafísico occidental de esta hora”, con la matriz revolucionaria de Marx, aquel “economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente” (Astrada, 1933)³. Esta original pero ardua operación de vincular ambas tradiciones filosófico-ideológicas es motivo de reflexión constante en su producción intelectual que, décadas más tarde, se consolida como un antecedente fundamental de su crítica a la filosofía de Herbert Marcuse en *Dialéctica e historia* (1969), o en su retorno a la

²Cristián Sucksdorf reflexiona sobre la presencia de Marx y Heidegger en la teorización del humanismo de la libertad astradiano desde la alienación y la libertad como categorías rectoras de su análisis. Sucksdorf, C. (2021). Alienación, humanismo y libertad: Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada. *Las Torres de Lucca*, 10 (19).

³ Para un abordaje riguroso de las lecturas tempranas de la obra de Marx por parte de Astrada contamos con un estudio reciente realizado por 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.

filosofía heideggeriana en *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970).

Si bien en la década del sesenta la reflexión sobre la técnica ocupa un lugar supeditado a la dilucidación de ingentes teorizaciones, allí también puede rastrearse –al igual que en toda su trayectoria intelectual– continuidades y desplazamientos de su sentido; o bien “rectificaciones y sobrepasamientos”, sintagma que Astrada gusta en utilizar en la reedición de sus obras más representativas como *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1963), o bien en la segunda edición de *El mito gaucho* (1964).

En el período posterior al Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, realizado en la ciudad de Mendoza, Astrada ya era una figura pública reconocida. Esto no solo a causa del impacto de su obra insigne *El mito gaucho* –que se inscribe en la larga tradición ensayística nacional desde Sarmiento y Alberdi hasta Ezequiel Martínez Estrada, pasando por Lugones– sino también por la disputa ocurrida en aquel congreso entre las corrientes del existencialismo y el neotomismo donde su posición crítica recibe la adhesión de múltiples filósofos internacionales de renombre.

Entre ellos se encontraba el filósofo húngaro Wilhelm Szilasi (1889-1966), que ese mismo año lo invita a participar de los festejos del sexagésimo cumpleaños de Heidegger, quien no había podido asistir al Congreso en Argentina porque atravesaba una suerte de proceso de “desnazificación” de su figura. En su pedido epistolar, Szilasi le solicita a Astrada un escrito que sería publicado en el volumen colectivo titulado “*Martin Heidegger: Einfluss auf die Wissenschaften*” (1949). El autor envía su publicación titulada “Hacia una praxis histórico-existencial” que clarifica su ruptura con la tradición existencialista heideggeriana y da comienzo a una diatriba discipular que puede rastrearse en sus producciones filosóficas posteriores.

Dos años más tarde, Astrada emprende su segundo viaje a Europa donde visita a quienes había recibido en el congreso de Mendoza. En estos intercambios

amistosos el filósofo argentino da cuenta de la trascendencia de su figura en tierras europeas, lo que clarifica la larga serie de entrevistas a las que se somete.⁴ Su itinerario de viaje lo lleva a dictar conferencias por las ciudades más importantes del continente europeo.

De abril a junio de 1952 recorre España, Francia, Suiza, Italia, Austria y Alemania, donde, por invitación de diversas universidades –en las que terciaron sus amigos Gadamer, Landgrebe, Szilasi, Bollnow, etc., quienes habían asistido al Congreso de Mendoza– pronunciará una serie de conferencias que en parte serán recogidas en su libro *La revolución existencialista*, editado en diciembre (David, 2004, p.224).

Entre aquellas conferencias se encuentra “*Humanismus und Technik*” [“Humanismo y técnica”]. Dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Hamburgo, esta conferencia se corresponde con uno de los capítulos que integra la primera obra que abordaremos en el siguiente apartado. Años más tarde, del 9 al 15 de agosto de 1954, Astrada asiste al Congreso Internacional de Filosofía en San Pablo, Brasil. En aquella instancia presenta su trabajo “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma” en donde no solo se desmarca de la hermenéutica existencial heideggeriana para comprender la estructura anímica de los pueblos latinoamericanos sino que explicita su filiación al marxismo desde una posición anti-colonial. Concebida como medio, y no como un fin en sí mismo, la técnica se orienta a ponerse al servicio de la liberación de los pueblos latinoamericanos.

En 1956 emprende su tercer viaje a Europa, con la particularidad de que recorre Rusia, donde dicta, invitado por el Instituto de Relaciones Culturales Argentina-URSS (IRCAU), una serie de conferencias en la Academia de Ciencias de la URSS.⁵ No contamos con un registro pormenorizado de estas exposiciones, no

⁴ Para una descripción más detallada realizada por el propio Astrada sobre las particularidades de su segundo viaje por el continente europeo, consultar la entrevista realizada por Silvio Pajares titulada “Un filósofo argentino por tierras de Europa” en *Leoplán* n°44, Buenos Aires, 2 de noviembre de 1952.

⁵ Si bien no ha quedado registro de sus exposiciones presentadas en Rusia por aquellos años, en enero de 1957 Astrada publica “Cultura y libertad en la URSS”, una conferencia pronunciada en Córdoba tras el regreso de la segunda delegación cultural de la que formó parte. Allí detalla no solo su experiencia en el país “en la que da un balance un tanto benevolente del viaje, que no condice con sus opiniones reales” (David, 2004, p.259), sino que recupera ciertos aspectos de la tradición socialista soviética

obstante, los títulos de sus conferencias explicitan su interés por elucidar el lugar de la cultura y la técnica local y regional, junto con una reflexión sobre la dialéctica en el marco de la “coexistencia pacífica”, aquel conflicto que involucraba a las dos mayores potencias bélicas del momento, EE.UU. y la URSS.

Las conferencias se denominan: “El porvenir de la dialéctica”, “La cultura argentina y su orientación histórica” y “La técnica y la liberación económica y política de América Latina”. Consideramos que estas exposiciones signan una problemática que se encuentra presente en sus publicaciones de la década del cincuenta, especialmente en *El marxismo y las escatologías* (1957). En esta obra se destaca su desplazamiento hacia la dialéctica hegel-marxista, la implicancia de la cultura nacional en el desarrollo histórico, y la instrumentalización de la técnica como medio de liberación económica y social.

Por último, reivindicaremos su artículo titulado *Las dos Américas* (1959) publicado en la revista de cultura nominada “Por”. En aquellos pasajes, reescribe las reflexiones sobre la técnica de principios de los años cuarenta desarrolladas en *Destino de las Américas en la Historia, según Hegel* (1942). En esta reescritura⁶, Astrada sitúa geopolíticamente a Latinoamérica como parte del frente más amplio en torno a la disputa bélica, ideológica y económica que se cierne sobre el mundo.

Desde un interés por localizar la reflexión sobre los medios técnicos a nivel regional, el filósofo argentino considera que la instrumentalización técnica, como parte integral del desarrollo industrial, debe tender a la liberación social y económica, atenta a la unificación de la lucha intercontinental en lo que concierne al plano político, étnico y cultural. Esta postura preanuncia la

desde la literatura local donde la reflexión sobre la técnica adquiere un lugar central.

⁶ El proceso de reescritura es un tópico en sí mismo en la producción intelectual de Carlos Astrada. Sin embargo, simplemente nos atenemos a apuntar que la reelaboración, reedición y refundición de su producción en nuevos moldes no pretende desdejar el pasado de un pensamiento que se sustrae a la realidad presente sino que reafirma la incesante problematización de posiciones y doctrinas que demarcan su vocación filosófica crítica, esquivo del estancamiento. Como bien ve Prestía, en cada uno de estos desplazamientos también reside un “resto”, “un elemento adicional que es también otra de las formas de la creación auténtica” (2021, p.27).

valoración que Astrada sostiene en los años sesenta, tanto de la figura de Mao, como líder de la revolución mundial anticolonialista y anti-imperialista de los países del Tercer Mundo, y de China, como último bastión geopolítico que articula la apropiación tecnológica de Occidente desde fines emancipatorios. Procedemos a abordar las obras filosóficas publicadas en la década del cincuenta desde la concepción de técnica como hilo conductor de sus reflexiones.

Hacia una reconstrucción de la concepción de técnica en Astrada

La revolución existencialista (1952). En el capítulo IX de esta publicación, Astrada centra sus reflexiones en el problema de la técnica. Allí refiere las novísimas e ingentes posibilidades de la nueva etapa de la civilización técnica e industrial, demarcada por el advenimiento de un orden mundial renovado, la era atómica. Por este motivo, la reflexión sobre la técnica, desde una instancia filosófica, se vuelve un problema de primer rango. En lo que respecta, principalmente, a los conflictos bélicos, con la bomba atómica como recurso beligerante –con especial mención del bombardeo a Hiroshima y Nagasaki–, al proceso de industrialización en los países periféricos, dependientes del capitalismo transnacional y, por último, la centralidad de las masas en el proceso emancipatorio de nuestro continente.

El filósofo argentino define la técnica como “la aplicación práctica del dominio teórico de la naturaleza, del globo terráqueo con sus energías potenciales, por parte de la moderna ciencia natural y sus recursos instrumentales, para satisfacer necesidades humanas” (Astrada, 1952a, p.149). Con esta categorización, explicita su vínculo estrecho con la definición clásica marxista, donde a razón de la eminente instrumentalidad del criterio del que parte, “no problematiza la esencia de la técnica en el sentido en que por entonces lo planteará Heidegger, con quien discute, sino más bien indaga en sus articulaciones económicas y sociales” (David, 2004, p.236). El problema de la técnica clarifica, entonces, el desmarque que se fragua por aquellos años entre la

analítica existencial heideggeriana y su progresiva adscripción al hegelomarxismo.

Para Astrada, la técnica se presenta como una potencia histórica necesaria para la organización y supervivencia política de la sociedad. Si bien la humanidad cuenta con la posibilidad de arbitrar, según su querer, el modo de utilizar y emplear las invenciones y múltiples complejos instrumentales de la técnica resulta necesario trazar un programa de vida humano que acompañe sus potencialidades vitales. Por este motivo, el filósofo argentino pretende dilucidar

si el conjunto de prácticas que ella moviliza conservan su carácter de medios, de valores relativos, instrumentales para fines humanos de toda índole; o si, por el contrario, su volumen creciente y los complejos en que ellas se integran dinámicamente, no mediatizan al hombre y su entera actividad (Astrada, 1952a, p.149).

En este sentido, interroga si la técnica conserva su carácter instrumental, de simple medio, o bien si deviene un fin en sí mismo, mediatizando al hombre. Esta diatriba entre posiciones contrapuestas tiene su nominación dual calificada como negación romántica de la técnica y religión de la técnica, oposición que ya puede rastrearse en sus primeras aproximaciones sobre la temática.⁷ La primera posición la representa, por un lado, el filósofo francés Henri Bergson, quien apela a una reconsideración mística del problema de la técnica que pugna por retornar a la simplicidad de una vida natural, previa a la industrialización. Por otro lado, por el propio Heidegger quien incita a renunciar al poderío de la técnica y desoír los ruidos de las máquinas para una accesión a la verdad del ser.

Ambas posturas, entiende Astrada, ignoran o bien desconocen la determinación de coexistir “en medio de la organización y sometido a ella, rodeado por aparatos o instrumentos técnicos” (Astrada, 1952a, p.150). En contra

⁷Con sus escritos de juventud, “La deshumanización de Occidente” (1925) y “El teorema de Paul Valéry” (1926), Astrada ya establece, desde una actitud reaccionaria o bien progresista, las dos contraposiciones que permanecen en este escrito de los años cincuenta. A su vez, en la década del cuarenta, no solo integra gran parte de sus reflexiones tempranas en su obra *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), sino que en *Destino de las Américas en la Historia, según Hegel* (1942), solo algunos años antes, había propuesto una superación de las tensiones entre progreso técnico y progreso espiritual, posición que reescribirá al fin de los años cincuenta en *Las dos Américas* (1959).

de estas posiciones refiere que no se trata de “desandar el camino a través del cual la técnica ha conducido a la actual situación, lo cual es imposible, sino de hacer de la técnica –aceptándola con todas sus consecuencias– un medio para fines prácticamente humanos” (Astrada, 1952a, p.151).

La religión de la técnica, por su parte, clarifica una actitud diametralmente opuesta, centrada en la “primacía absoluta que la concepción positivista otorga al conocimiento fundado en las ciencias físico-naturales” (Astrada, 1952a, p.153). Erigida en única forma legítima de conocimiento, esta concepción utilitaria y cientificista de la técnica deriva en una ideología secular del progreso, articulada en la matriz positivista que subestima la determinación de su accionar. Para Astrada, esta vertiente, que busca la perfección última de la técnica, valora desmedidamente su accionar. No solo introduce al hombre dentro del engranaje de un determinismo coactivo sino que lo sustrae de todo control humano, lo que imposibilita el despliegue de sus propias posibilidades vitales y existenciales. Por esto, ambas posiciones, refiere Prestía, resultan “diametralmente opuestas pero igualmente inoperantes de cara a establecer los límites y posibilidades de un programa de vida humano” (Prestía, 2021, p.41).

En lo que respecta al posicionamiento de Heidegger, Astrada, en este punto, le concede al filósofo alemán que la historia se ha puesto en peligro por la primacía que la técnica ha adquirido sobre ella. A su vez, no cuestiona el postulado de su maestro que asevera que la técnica no es de carácter técnico y que sus raíces se hunden por fuera de su dominio. Con esto, Astrada reconoce, al menos subrepticamente, que la instrumentalidad de la técnica implica los presupuestos metafísicos de la ciencia occidental. Por esto, a pesar de la relocalización ideológica desde la *praxis* que articula por esos años, Astrada entiende necesaria la reflexión sobre “una instrumentalización del pensar y una consecuente obturación del problema de la esencia de la técnica para ser eficaz”

(David, 2004, p.236).⁸ De todos modos, su reflexión sobre la determinación metafísica de la técnica es trasladada al campo social, económico y político.⁹

Al abogar por su telurismo en cierne, que progresivamente adquiere trazos marxistas, el filósofo cordobés retoma la categoría de *ser organizable* para figurar cómo el influjo de la técnica aleja al hombre de lo natural y vital, tornándolo dócil frente al engranaje de las disposiciones mecánicas. Alejado de la determinación de la tierra y el aliento de vida orgánico que brota de ella, el hombre adviene a otro *reino del ser*: el de la mecanización y la organización. La potencia vital y la fuerza espiritual, como factores decisivos en el rumbo de su existencia, quedan determinadas por este nuevo “cosmos peculiar, antagónico al mundo histórico del hombre, al que interfiere en su curso y le imprime una dirección ajena y hasta hostil a los fines esencialmente humanos” (Astrada, 1952a, p.150).

Por esto, entiende que la técnica se emplea desde “el caótico impulso hacia el poderío sobre las cosas y circunstancias por medio del sometimiento a sus designios de las fuerzas de la naturaleza” (Astrada, 1952a, p.165). Este “demoniaco instinto de poderío y dominio”, en clara alusión al pensar

⁸ En ese mismo año, la revista *Übersee-Rundschau* de Hamburgo publica un artículo de Astrada titulado “Iberoamerika und die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts” [Iberoamérica y la filosofía del siglo XIX y XX]. En el marco de la recuperación del estadio espiritual de América Latina, que también encontramos presente en “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma” (1956), el filósofo argentino refiere en estos breves pasajes que nuestro continente “se esfuerza por hacer vivir en la práctica, en el campo del desempeño social y económico, los postulados teóricos que hasta ahora han sido heredados de las filosofías europeas. Así, su pensamiento es esencialmente instrumental y, en este sentido, quizás una contribución sistemática a la filosofía del mundo toma una forma definida y tangible” (Astrada, 1952b, p.552, traducción propia). Esta referencia clarifica cómo Astrada retoma las conceptualizaciones metafísicas de la técnica para sedimentar su filosofía de la *praxis*.

⁹ De todos modos, Astrada entiende que el temple de ánimo que Heidegger concibe en *Der Feldweg* (1949) como la inagotable fuerza de lo sencillo para escapar del “maleficio de la técnica” solo puede lograrse “en medio de la complicación y del trasiego mecánico” (Astrada, 1952, p.152), de la fauna mitológica del acero. En este sentido, no reniega de la posibilidad de un temple de ánimo para que la libertad pueda convivir entre los recursos técnicos, que son, como suele denominar, una *segunda* naturaleza. Por esto, cuestiona la posición heideggeriana de un retorno a lo perimido desde un pensar rememorante (*Andenken*), al postular, más bien, un temple de ánimo desde una “serena e indeclinable libertad interior” (Astrada, 1952, p.153), que aflora en su esencial humanidad y le permite convivir con los recursos técnicos empleados y supeditados a su propia voluntad.

nietzscheano, se concentra en “el estrato oscuro del alma del hombre de mando, del capitán de industria, de los grupos sociales, constelaciones estatales, continentales, imbuidas del ansia de hegemonía” (Astrada, 1952a, p.165). Estas representaciones sociales instrumentalizan los medios técnicos para ejercer la dominación en los distintos estratos de la comunidad política.

Si bien interroga constantemente por qué signo, positivo o negativo, se imprime al recurso de los medios técnicos, la propia humanidad se encarga de direccionar su instrumentación, por asunción de la libertad, la responsabilidad política y la decisión de su destino histórico. Si se dispone positivamente de la implementación técnica, con lineamientos prospectivos determinados por un ideal regulador, su uso podría implicar la liberación económico-social de las masas apátridas que marchan a la conquista de su humanidad.

Como contrapartida, si los medios técnicos se vuelven un fin en sí mismos, al hacer del hombre –léase el obrero– un mero engranaje de la mecanización industrial, se aliena su ser obturando la posibilidad de ofrecer alternativas viables al vínculo con la técnica y al sistema de producción capitalista. En este sentido, según Astrada, la técnica y la ciencia solo tiene sentido, o contrasentido, mientras se lo otorgue la existencia humana, desde un ideal ético-político que regule y proyecte sus prácticas. El panorama de época demuestra que la mecanización somete al hombre a una ratio técnica suprapersonal desde

un funcionamiento finalista, que hace de él un simple medio y al cual casi nada puede sustraerse, amenaza destruir o paralizar la capacidad de resistencia que el hombre, en tanto que emerge de un orden más profundo y vital, puede oponerle, obedeciendo a los dictados de su espíritu, de su voluntad, en una palabra, de su humanismo esencial (Astrada, 1952a, p.161).

Frente al avance desmedido de los distintos procesos de alienación de la sociedad capitalista, la fuerza telúrica de las masas ofrece resistencia desde un ímpetu insurgente. Este temperamento insurreccional logra articularse, según Astrada, en movimientos sociales e ideológicos, de aspiración económica y política. Si bien no se infiere de este escrito una referencia clara al justicialismo, por el contexto de época podríamos aventurar que Astrada considera el impacto histórico de este

movimiento político-social que ocupa el primer plano del escenario nacional. Prosigue confirmando que esta fuerza, a su vez, “ha creado sus mitos impulsores, humanamente prospectivos, y hasta se ha vehiculizado en la técnica, a la que asigna un valor de medio para la liberación” (Astrada, 1952a, p.161). El término *liberación* esclarece un posicionamiento con respecto a la instrumentalización de la técnica que se agudiza a lo largo de su trayectoria intelectual. En esta trama histórica, implicada por la participación de las distintas clases sociales en el teatro de la historia y, a su vez, mediada por el proyecto modernizador del peronismo, el filósofo argentino pretende mitigar

el tono regresivo que campeaba en su invocación de las fuerzas telúricas como garantes de la realización del destino patrio –el otro componente de la visión peronista que, como en *El mito gaucho*, alegoriza la presencia del mundo rural en la ciudad– en el cual el lugar de la técnica era prácticamente inexistente (David, 2004, p.237).

La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma (1956). En esta ponencia académica, Astrada demarca la reciprocidad entre las distintas etapas y niveles de autoconsciencia que han atravesado los pueblos latinoamericanos y su consecuente adscripción a las corrientes filosóficas y doctrinas ideológicas del pensamiento europeo. El influjo de las distintas ideas europeas en el desarrollo de un carácter del pensamiento latinoamericano, entiende nuestro autor, determina una disposición temperamental que propicia la realización de la libertad en lo político y social. En este sentido, la filosofía latinoamericana acude a la filosofía euro-occidental con la pretensión de emplearla como medio que aborde y solucione los problemas que atañen a los pueblos latinoamericanos, con sus propias urgencias y necesidades.

La asimilación y adopción de ideas y métodos foráneos se pone a disposición de elucidar las riendas de la reflexión filosófica nacional y regional. En este sentido, Latinoamérica emplea las postulaciones teóricas del pensamiento europeo en el terreno de las realizaciones económicas y sociales. Tras demarcar las influencias de las distintas corrientes europeas (racionalismo iluminista, romanticismo, historicismo, positivismo, vitalismo), el autor procede a emplear

ciertos recursos de la filosofía existencial para clarificar su énfasis en la construcción de una *praxis* humanista y latinoamericana, que ya había comenzado a desarrollar en *La revolución existencialista*, y que reescribirá en los años sesenta, desde una posición situada al interior de la doctrina marxista, en *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960).

La “analítica del *Dasein*, como vía de acceso al núcleo ontológico de la existencia americana y sus módulos expresivos” (Astrada, 1956, p.1078), expone el problema del destino de la tarea particular de la filosofía latinoamericana. En este sentido, la filosofía heideggeriana es un valioso aporte instrumental para la dilucidación del peculiar modo existencial del hombre americano. Esto le permite recusar la apelación a la afección anímica de la *angustia* como apertura de la estructura del *Dasein*. En este punto, considera que el estado de ánimo de Europa –refiriéndose directamente a la reflexión sobre la *angustia* realizada por Heidegger– padece el límite de sus posibilidades históricas, determinada por la decadencia filosófica y la disgregación cultural. Por esto, el estado esencial de los pueblos latinoamericanos, según Astrada, no se condice con el europeo. En la etapa de transformación social y cultural, el ánimo latinoamericano caracterizado por la *euforia* determina las particularidades que plasman su estilo de existencia.

Esta estructura esencial, nos dice el filósofo argentino, establece, de manera cada vez más directa, un lazo con su tierra para el logro de una expresión cultural original, “resultado de un módulo expresivo inescindido de lo telúrico, de su paisaje originario” (Astrada, 1956, p.1080). La tradición cultural latinoamericana, en este sentido, no solo siente la necesidad de restablecer la relación “con lo telúrico y lo cósmico, reencontrándose en la unidad de una cultura de la cual fue violentamente arrancado por la empresa de la transculturación” (Astrada, 1956, p.1080), sino que integra esta concepción cultural de su suelo a los escenarios renovados que la universalización de la técnica, y la escala de los conflictos internacionales, han instaurado.

Una vez consumadas las distintas independencias nacionales, afirma Astrada, los pueblos latinoamericanos dominan la ciencia y la filosofía occidental, pero no renuncian a su peculiar modo de ser ni replican imitativamente el modelo europeo. En este sentido, Latinoamérica ha asimilado la técnica, “adaptándola a sus necesidades, para echar las bases de su desarrollo industrial y explotar las riquezas de su suelo” (Astrada, 1956, p.1081). Con esto, pretende conciliar la recepción de la tradición filosófica, doctrinaria y cultural de Europa, con la instrumentalización de ese saber, dispuesto a abocarse a los problemas y necesidades idiosincráticas. Y la técnica europea también es asimilada, en tanto bien universal, asignándole un valor instrumental para la propia liberación en lo económico y social. Esto no podría ser de otro modo, refiere, ya que

la tendencia hegemónica del capitalismo internacional en su actual etapa imperialista, al encontrar campo propicio para sus empresas en las inmensas riquezas del suelo americano y mano de obra explotable, ha interferido en la vida de nuestros pueblos reduciéndolos al coloniaje económico. La actitud reactiva ante esta situación a tiempo comenzó a expresarse, en lo doctrinario, en el marxismo. Las masas explotadas ya ven en este, merced a una nucleación de sus minorías conscientes, no sólo el fundamento teórico, sino también el instrumento, el método adecuado para la lucha por su liberación económica (Astrada, 1956, p.1082).

Astrada no solo cuestiona el capitalismo transnacional que se cierne sobre el mundo en el marco de la Guerra Fría, sino que denuncia la expoliación de los territorios de la periferia continental que cuentan con materias primas y mano de obra barata, lo que determina la concentración del capital en los centros económicos de Occidente. Por esto, frente a este estado de dependencia económica e injerencia política extranjera, la doctrina marxista se vuelve una alternativa viable, lo que posibilita encausar la lucha de los movimientos sociales. En este sentido, las masas latinoamericanas toman consciencia de la situación de sometimiento a la que se enfrentan al sentir el

influjo del marxismo por la afinidad entre este, la forma de organización social que propugna su doctrina, y el espíritu colectivista que imperaba en los pueblos amerindios, el cual sobrevive en la comunidades indígenas del Perú y del Altiplano boliviano (Astrada, 1956, p. 1082).

El filósofo argentino explicita, con esta referencia, el punto de contacto entre la ideología marxista y la tradición cultural de los pueblos amerindios. Estas regiones, entiende Astrada, cuentan con modos de organización agraria como el *ayllu*, aquellos modos que remiten, de manera translaticia, a los sistemas de organización que preconiza el marxismo.¹⁰ Entonces, con la demarcación del temple eufórico de nuestro continente, contrapuesto a la *angustia* europea de posguerra, junto con la articulación técnica como medio instrumental de la liberación de los pueblos en el plano social y económico –desde un marxismo que apela concienzudamente a la tradición precolombina anticolonial–, Astrada clarifica el pasaje progresivo que opera al interior de su filosofía desde la analítica existencial hacia la doctrina hegel-marxista de corte latinoamericano.

El marxismo y las escatologías (1957). Al retornar de su tercer viaje por Europa, con especial mención de su participación como conferencista por tierras eslavas, Astrada publica esta obra donde recupera las diversas concepciones escatológicas que se han sucedido en la tradición Occidental. Con esto, pretende retomar los lineamientos centrales de la filosofía de Heidegger –aquel “vocero del imperialismo”– para reflexionar sobre la dimensión escatológica de la historia. Allí cuestiona los secretos políticos que se deslizan detrás de la reflexión que el filósofo alemán hace sobre la destinación del ser en la historia. Astrada busca demarcar la determinación de las escatologías en su derivación al terreno de los hechos sociales y políticos, lo que clarifica las consecuencias históricas efectivas de la posición de Heidegger cuando se la enfoca, de manera crítica, desde el punto de vista de la verdad material y no desde una indagación sobre la verdad del ser.

Con esto, cuestiona el proceder del pensador alemán que pretende acceder a la verdad del ser desde una visión *sub specie aeternitatis*, no solo por fuera de la historia sino desde un abordaje restringido a la tradición filosófica euro-

¹⁰ Para un análisis pormenorizado del *ayllu* como sistema de organización pre-colonial y pre-capitalista, y su posible vínculo con el marxismo, recomendamos el artículo de Zárata Huayta “Willka”, Á. (2019). Indianizar el marxismo. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(16).

occidental. Este ser, refiere Astrada, “en estado ontológicamente puro, desvinculado de los entes dinámicos y antitéticos de que está constituido el acaecer histórico, nada puede decirnos acerca del sentido de este proceso y de las posibilidades humanas que él entraña” (Astrada, 1957, p.134). Desde la tradición marxista, el filósofo argentino logra romper con el idealismo de un ser puro eurocentrado para hacer énfasis en los conflictos sociales que determinan los acontecimientos predominantes de la historia.

En este marco, explicita el arrastre ideológico de la categorización que Heidegger emplea entre comunismo y americanismo. El filósofo alemán es cauteloso en denominar “americanismo” al modelo imperialista norteamericano que emplaza, para Astrada, con su frenético y anti-humano activismo utilitario, el soporte de la forma capitalista de producción. Este modelo pretende, en su supuesta transitoriedad, consumarse como la expresión hegemónica universal, propia de una forma de ejercer el poder desde la instrumentación bélica a nivel transnacional. Sin embargo, este proceso ha sido interceptado “por la fuerza elemental de la esencia histórica del hombre en su progresión dialéctica” (Astrada, 1957, p.136), lo que determina, y ha de forjar, el desenlace de los avatares futuros. Las críticas a la escatología del ser de Heidegger, por un lado, y a la inocente distinción entre americanismo y comunismo por otro, demarcan el horizonte filosófico e ideológico desde donde Astrada cuestiona el giro [*Kehre*] que opera al interior de la producción intelectual del filósofo alemán.

Este reposicionamiento le permite describir una época dominada por la civilización tecnológica, la nueva etapa histórica de dimensión planetaria. Así como en 1952, define la edad histórica contemporánea a partir de la energía atómica, aquí hará especial énfasis en la liberación de la energía nuclear. Ella determina la articulación de dos inmensos poderes: “el encargado de transformar el mundo físico y el encargado de transformar el mundo histórico” (Astrada, 1957, p.19). A esta civilización capitalista occidental, “en la que tiene marcada primacía los conocimientos tecnológicos y su sistematización y coordinación,

orientados hacia la creación de conjuntos técnicos operantes, se la designa justamente con el nombre de civilización tecnológica” (Astrada, 1957, p.142).

El conflicto central de esta época, según nuestro autor, radica en que el progreso tecno-científico se utiliza en función de sostener un sistema capitalista de producción “para consolidar la explotación del hombre por el hombre y colonizar económica y políticamente, en todos los continentes, pueblos, y comunidades étnicas enteras” (Astrada, 1957, p.140). Este proceso de deshumanización, comandado por capitanes de industria que implementan la tecnología desde lo que Astrada nomina como la “barbarie politécnica” del imperialismo, resulta del uso anti-humano que la matriz capitalista ha hecho de la técnica.

Ahora, si bien Heidegger demarca el problema entre una instrumentalización de la técnica para el dominio y la conquista de la naturaleza, lo que lleva a una primacía del ente y del mundo de las cosas, atribuye este estadio al olvido del ser, a un problema de índole metafísica y, por lo tanto, de distinción ontológica. Para Astrada no es el olvido del ser lo que predomina en la sociedad capitalista de producción. La humanidad lucha por “entrar históricamente en comunión con *el ser*” (Astrada, 1957, p.120). Sin embargo, el influjo de los sedimentos históricos de aquellas etapas en las que se ha esforzado por des-alienarse de las determinaciones de la civilización capitalista obtura, entiende Astrada, una plena reflexión sobre el ser.

La metafísica heideggeriana del olvido del ser resulta insuficiente para reflexionar sobre este modelo. El pesimismo histórico de Heidegger, con su propio contrapeso en un optimismo escatológico que lo hace vaticinar una época grandiosa solo para el ser euro-occidental, demarca su particular adscripción ideológica, cómplice del modelo imperialista norteamericano. Por este motivo, la respuesta a esta forma de implementar la instrumentalización técnica no radica, como postula el filósofo alemán en *Die Frage nach der Technik* (1954), en una actitud de radical repulsa *in genere* de los medios técnicos. Esta actitud des-

ideologiza y encubre la responsabilidad óptica de su empleo en una supuesta imposibilidad de determinar su esencia. Una crítica ingenia al funcionalismo neutral de la técnica, en tanto “genio maligno”, no expone claramente el uso anti-humano que el mundo capitalista industrial ha hecho de la técnica,

al emplearla con el exclusivo fin de acumular riquezas en manos de la clase poseyente y minoritaria y asegurar así a esta el poder económico y, como consecuencia, el mando político sobre la clase productora y explotada, que es la inmensa mayoría de la humanidad (Astrada, 1957, p.143).

Ciertos intelectuales comprometidos con el capitalismo occidental, que Astrada se reserva nombrar, han eludido enjuiciar este proceso deshumanizante. Frente a este problema la cuestión radica en saber qué signo –si positivo o negativo– “se antepone a la técnica con relación a los intereses del hombre y de la humanidad” (Astrada, 1957, p.141). Por esto, entiende necesaria una elucidación pormenorizada entre los modelos contrapuestos de la URSS y USA en el marco de la Guerra Fría.

Tras su desmarque de la adscripción ideológica heideggeriana, Astrada se interroga si estos dos modelos “son lo mismo en lo que respecta a la relación de la técnica con los objetivos humanos y sociales y con el ulterior destino de la tecnización” (Astrada, 1957, p.140). Por ello, despliega las distinciones fundamentales de los dos esquemas contrapuestos, y opta por posicionarse, desde su adscripción marxista, al modelo ruso. En tanto eje de transformación de la historia universal, este modelo “ha antepuesto a la técnica signo positivo, validándola para la más grande empresa telúrica de la humanidad” (Astrada, 1957, p.144).

Entonces, si bien comprende el carácter negativo de un tipo de civilización y cultura como la occidental –encargada de explotar la economía, conquistar la política y colonizar la ideología de los pueblos de las distintas regiones geográficas del Tercer Mundo–, Astrada valora positivamente la unidad consumada en lo que refiere al punto de vista tecnológico. Por esto, refiere que “todos los pueblos y ámbitos culturales tienen que contar, en mayor o menor

medida, con la técnica que configura un hecho de dimensiones planetarias” (Astrada, 1957, p.140). La tarea prospectiva que se impone en un contexto geopolítico de conflictividad ascendente radica en disponer de la técnica como “instrumento de liberación para todos los pueblos colonizados, y los reducidos a una situación semicolonial, por el imperialismo financiero e industrial de Occidente, permitiéndoles luchar por su autonomía económica y cultural” (Astrada, 1957, p.144).

Con estas reflexiones, acentúa su crítica al supuesto carácter de neutralidad de la técnica en la que radicaría el conflicto político. En su instrumentalización reside su consecuente puesta al servicio de fines humanos o inhumanos. En este sentido, el problema de la técnica, una vez más, no radica en la dilucidación de su esencia ontológica, como inquiría Heidegger, sino más bien en comprender qué dirección ideológica y bajo qué articulación y finalidad práctica la humanidad se sirve de sus instrumentalizaciones. Con esto, el filósofo argentino centraliza la responsabilidad del uso de la técnica en sus agentes, es decir, en el plano óntico, y en sus determinaciones político-sociales.

Las dos Américas (1959). Publicado en el segundo número de la revista cultural “Por”, Astrada reescribe las teorizaciones desarrolladas en *Destino de las Américas en la Historia, según Hegel* de 1942. El filósofo argentino mantiene en este escrito, desde un horizonte categorial renovado, sus críticas a las posturas contrapuestas entre la tecnocracia, entendida como religión de la técnica, es decir, ideología del progreso, y la negación romántica de la técnica. Entonces, si a inicios de la década del cuarenta, el filósofo argentino inicia sus reflexiones sobre los medios técnicos apelando a la matriz espiritual de “Sur-América” como bastión fundamental para contrariar el avance de la instrumentalización finalista y la mecanización tecnocrática de “Norte-América”, a fines de la década del cincuenta reescribe estas argumentaciones, desprovistas, ahora, de la matriz espiritual hispanista y con un especial énfasis en el rol redentor de nuestro continente.

En estos pasajes, refiere la relocalización geopolítica de Latinoamérica, “alineada en el frente mucho más amplio, económico y social, de la lucha entre dos mundos, entre dos formas dialécticamente antagónicas de convivencia humana y de organización social” (Astrada, 1959, p.14). Con esto, busca desmarcarse de la adopción inerte de la técnica optada por la tradición hispana que desatiende la determinación real de la implementación de los medios técnicos en la región latinoamericana. Por ello, cuestiona la posición que todavía preconizan, afirma Astrada, los “quijotistas románticos del espíritu, conformistas del vasallaje”. Esto podría ser una alusión al pensador español Ortega y Gasset quien, algunos años atrás, había publicado *Meditación de la técnica* (1939). Con este distanciamiento, el filósofo argentino articula una posición latinoamericana autónoma y crítica de la instrumentalización de la técnica de “la otra América”, encargada de comandar la deshumanización propia del maquinismo industrial tecnocrático. Nuestro continente, afirma Astrada, no renuncia a la técnica y a sus instrumentalizaciones sino que

la concibe y la acepta, dispuesta a ejercitarse en su instrumentación, como un medio para liberarse económica y socialmente y superar su triste etapa semicolonialista. Y sabe que no está sola en su empresa, sino que, salvando distancias, lucha al lado de muchos pueblos de otras constelaciones continentales, que también insurgen a su propio destino. Ella es un sector comunicante de un frente antiimperialista y anticolonialista mundial, el que, a pesar de las particularidades étnicas, culturales y geográficas de los combatientes, es uno e indivisible, formando una sola línea de embestida (Astrada, 1959, p.14).

Este extenso pero sugestivo pasaje resume su reconsideración sobre la implementación de la técnica en la década de los años cincuenta. A su vez, sintetiza su posición crítica del modelo imperialista norteamericano, resignificada desde la matriz latinoamericana que funge como el frente más amplio de la lucha de las distintas regiones periféricas. Para Astrada, estos países del Tercer Mundo padecen, de manera sistemática, las distintas formas de sometimiento del sometimiento económico, social, político y cultural del imperialismo euro-occidental.

Con este reposicionamiento, el filósofo argentino se distancia del dualismo preconizado por la coexistencia pacífica entre Estados Unidos y Rusia, desde una relocalización tercermundista que le permite discernir su propio lugar de enunciación geopolítico. Ante el escenario de una universalización de los medios técnicos, desarrolla una concepción de técnica que pugna por la liberación de los pueblos, es decir, que se pone a disposición de las necesidades de las distintas constelaciones continentales, más allá de sus determinaciones geográficas, étnicas o culturales, con Latinoamérica como frente rector, anti-imperial y anti-colonial.

Ahora bien, ante este escenario, no podemos esquivar el siguiente interrogante. ¿Puede el pueblo –ya sea “los hijos de Fierro” (1948) o las *masas apátridas* (1952)–, el proletariado (1957), o las clases subalternas (1959), apropiarse de los medios técnicos e instrumentalizarlos camino a su emancipación? ¿Acaso la técnica, y la ciencia occidental, no lleva inscripto en su propia lógica de funcionamiento la voluntad de poderío que dio como resultado el imperialismo trasnacional? Creemos que en la década de los años cincuenta, desde una articulación ideológica más bien abstracta, pero emplazada en los cimientos de un proyecto político determinado, Astrada apuesta por una posición positiva frente a los medios técnicos, regidos por un ideal ético regulador que requiere su propia demarcación.

Consideraciones finales

En este artículo hemos reflexionado sobre la concepción de técnica en la obra de Carlos Astrada (1894-1970), en el periodo que se corresponde con sus producciones filosóficas de la década del cincuenta. Abordamos los distintos sentidos e implicancias de esta categoría en *La revolución existencialista* (1952), *La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma* (1956), *El marxismo y las escatologías* (1957) y *Las dos Américas* (1959). Hemos partido desde nuestra hipótesis que entiende que dicha categoría expone, de distintas maneras, el

distanciamiento de Astrada de la filosofía existencial de Martin Heidegger, y su acercamiento paulatino al hegel-marxismo.

Esta noción, que si bien no estructura su filosofía sino que es más bien fragmentaria e inconexa, acompaña, de manera colateral, tanto los distintos periodos de su adscripción filosófica como aquellos vaivenes histórico-políticos que tensan su periplo ideológico. La relevancia de esta concepción radica en que es tematizada por Astrada desde 1925, en su ensayo de juventud titulado “La deshumanización de Occidente”, hasta su última obra publicada, *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* de 1970.

Por este motivo, consideramos necesario un abordaje crítico de la categoría de técnica en la década consignada. Desde una perspectiva latinoamericana que tiende progresivamente hacia el marxismo, Astrada teoriza una conceptualización de la técnica como medio para la liberación económica y social de los pueblos. No solo cuestiona las distintas vertientes, matrices y etapas de la colonización europea y norteamericana sino que alienta a todos los países que padecen esta barbarie politécnica a instrumentalizar la universalización de la técnica a su favor, atendiendo la posibilidad de replicar las determinaciones negativas del propio modelo económico capitalista que mecaniza y aliena las ingentes posibilidades vitales de la humanidad. Por esto, la liberación de esta opresión ha de involucrar no solo con una “apropiación tecnológica por parte de las nuevas ordenaciones culturales que surjan” (David, 2004, p.291), sino una consecuente articulación ideológica, atenta a los avatares histórico-políticos.

A partir de los años sesenta, las reflexiones sobre la concepción de técnica en la obra de Astrada se desplazan hacia una vinculación con tópicos centrales de su filosofía de este período. En términos generales, estrictamente aproximativos, podríamos referir que, por un lado, Astrada agudiza su reflexión sobre la determinación cultural de la universalización de la técnica en las distintas partes del globo, con especial mención de su impacto en los países del Tercer Mundo. Desarrolla esta problemática en *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960) donde

destaca, en el marco de un diálogo inter-cultural, la importancia del *genius loci* de las culturas nacionales de Latinoamérica, que no puede ser suplantado por un tipo de civilización exclusivamente tecnológico. En este sentido, la reflexión sobre un humanismo dialéctico de la libertad se constituye como un debido contrapeso del exclusivo y desequilibrado predominio de la tecnología y sus saberes técnicos en las regiones periféricas.

Por otro lado, Astrada publica en 1963 un breve artículo titulado *Penetración imperialista y cambio social* donde reflexiona sobre la industrialización en las regiones periféricas, su consecuente penetración económica, y las problemáticas sociales y culturales de la implementación técnica en los países subdesarrollados. Allí no solo remarca la necesidad de un aumento de las posibilidades de vida económica y de bienestar social de Latinoamérica sino también la asimilación de la tecnología, promoviendo desde dentro de su estructura los cambios que deben acompañar esta transformación.

Por último, cabe destacar lo referido en relación al vínculo entre la posición de Astrada frente a la técnica y la de Herbert Marcuse, detallada pormenorizadamente por nuestro autor en *Dialéctica e Historia* (1969). En esta obra, el filósofo argentino, que ya ha profundizado su posición hegel-marxista de corte filo-maoísta, se interroga no solo por los límites de la tecnología sino por el destino general de la sociedad industrial, con una particular reflexión sobre las posibilidades efectivas y materiales de una sociedad socialista, presuntamente escindida entre “tecnicismo” y “utopismo”.

Las reflexiones derivadas de este artículo permiten continuar con la elucidación de las continuidades y desplazamientos del sentido de esta categoría en los distintos periodos de adscripción filosófica e ideológica de un pensador crítico como Astrada. Desde una posición anti-colonial y anti-imperial, comprometida con la lucha de liberación de los pueblos de las distintas regiones del globo, sostuvo hasta sus últimos días una reflexión sobre las implicancias económicas, sociales y políticas de la instrumentalización de la técnica. Este

aspecto fundamental de su desarrollo intelectual merece ser evaluado a la luz de las relecturas de su obra.

Bibliografía

- Astrada, Carlos. (1952a). La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad, Nuevo Destino.
- Astrada, Carlos. (1952b). Iberoamerika und die Philosophie des 19. Und 20. Jahrhunderts [Iberoamérica y la filosofía del siglo XIX y XX]. Revista Übersee-Rundschau.
- Astrada, Carlos. (1956). La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma. Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo, Volumen III. San Pablo: Instituto Brasileiro de Filosofia.
- Astrada, Carlos. (1957). El marxismo y las escatologías. Ediciones Procrion.
- Astrada, Carlos. (1959). “Las dos Américas”. En: Revista Por, año 1, n° 2, Buenos Aires.
- Astrada, Carlos. (1963). Tierra y figura, Ameghino.
- Astrada, Carlos. (1969). Dialéctica e Historia, Colección Paideuma, Juárez Editor.
- Bustos, Nora Andrea (2019). El humanismo de la libertad de Carlos Astrada. Pensamiento y militancia de un filósofo argentino. (Tesis doctoral), Universidad de Buenos Aires.
- David, Guillermo (2004). Carlos Astrada. La filosofía argentina. El cielo por asalto.
- Dussel, Enrique (2001). La globalización y las víctimas de la exclusión: desde la perspectiva de la ética de la liberación (1998). En Hacia una filosofía política crítica. Desclée de Brouwer.
- García, Luis Ignacio (2014). Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983). Universidad Nacional de Córdoba.
- González, Horacio (1999). Restos pampeanos. Ediciones Colihue.
- Linares, Jorge (2003). La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre. Signos filosóficos, 10.
- López, María Pía (2009). Hacia la vida intensa: Una historia de la sensibilidad vitalista, Eudeba.
- Oviedo, Gerardo (2015). Libertad, existencia y telurismo en el humanismo de dialéctico de Carlos Astrada. (Tesis Doctoral). Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba..
- Pajares, Silverio (1952, 2 de noviembre). [Entrevista a Carlos Astrada] Un filósofo argentino por tierras de Europa. Revista Leoplán, 44..
- Parente, Diego (2005). Técnica y Gelassenheit: Heidegger y la clausura de futuros artificiales alternativos. Argumentos de razón

- técnica. *Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 9.
- Prestía, Martín (2019). Humanismo y técnica. Notas en torno a La revolución existencialista (1952) de Carlos Astrada, *Revista Symploké*.
- Prestía, Martín (2021). Carlos Astrada: escritos escogidos. T.I. 1916-1943: artículos, manifiestos, textos polémicos. Caterva Editorial; Meridión; UniRío Editora.
- Prestía, Martín (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.
- Ruvituso, Clara (2015). Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955), *Iberoamericana*.
- Sucksdorf, Cristian (2021). Alienación, humanismo y libertad: Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada *Las Torres de Lucca*, 10 (19).
- Vernik, Esteban (2010). Carlos Astrada. La nación como mito y traducción. *Tensões mundiais*, T. 6. Fortaleza.
- Zárate Huayta "Willka", Álvaro (2019). Indianizar el marxismo: Reflexiones en torno al marxismo – indianismo y del katarismo – revolucionario en el pensamiento crítico – teórico de 'Qhananchiri' Álvaro García Linera. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(16).