

**El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada.
Controversias entre existencialismo y marxismo
The Antisartrean's Paradoxical of Carlos Astrada. Controversies (o dis-
agreements) between Existentialism and Marxism**

Leonardo Eiff *

Fecha de Recepción: 25/11/2015

Fecha de Aceptación: 20/01/2016

Resumen: *Hacia mediados del siglo XX, el existencialismo y el marxismo se atrajeron mutuamente, provocando una serie de cruces filosófico-político e intelectuales de gran calibre. Nuestro trabajo propone imaginar uno no muy transitado: el que emana de la comparación entre los itinerarios de Carlos Astrada y Jean Paul Sartre. El primero, uno de los más relevantes pensadores argentinos, el segundo, acaso el símbolo mundialmente consagrado de la amalgama entre la filosofía existencial y marxismo. Astrada fue severo con la obra de Sartre; sin embargo, el trabajo intentará mostrar los "camino paralelos" que llevan a ambos de la existencia a la praxis. En suma, veremos, a través del cotejo de los recorridos de Astrada y Sartre, los sentidos de la imbricación entre el existencialismo y el marxismo o el posible cruce entre Heidegger y Marx.*

Palabras clave:

Palabras clave: existencia, historicidad, praxis.

Abstract: *By the mid 20th century, Existentialism and Marxism are attracted each other, causing a series of crosses philosophically and intellectual of great caliber. Our work aims to imagine one not very busy: the emanation from the comparison between the itineraries of Carlos Astrada and Jean Paul Sartre. The first, one of the most important Argentinean thinkers, the second, perhaps the globally acclaimed symbol of amalgam between the existential philosophy and Marxism. Astrada was severe with the work of Sartre. However, this article will attempt to show the "parallel roads" leading to both of the existence to the praxis. In short, will see, through the matching of the travels of*

* Licenciado en Ciencias Políticas y Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Investigador de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y Universidad Nacional de General Sarmiento. Correo electrónico: leo Eiff@yahoo.com.ar

Astrada and Sartre, the senses of the overlapping between Existentialism and Marxism, or the possible crossover between Heidegger and Marx.

Keywords: *Existence, historicity, praxis.*

Se reconoce el reproche, que convierte al marxismo en una escatología, y que ha sido contestada por Astrada (...) El marxismo habría hipostasiado el absoluto del fin de la historia, introduciendo la noción de una mediación absoluta, contradictoria con la exigencia marxista de una mediación que hace sus pruebas en la experiencia o que debe ser ella misma mediada. Sería fácil contrarrestar desde Kojève (quien relee a Hegel en una perspectiva marxista, pero después de haber pasado por la experiencia de la lectura de *Ser y tiempo*) o desde Sartre, o aun desde Merleau-Ponty, esta interpretación del marxismo que hace de él una filosofía de la ‘mala infinitud’. Sartre, en ‘Cuestiones de método’ (Introducción de *Crítica de la razón dialéctica*), señala hasta qué punto la categoría heideggeriana de proyecto –momento *desalejante* de la temporalidad, que carece de contenido, pero por el cual el hombre viene al encuentro de sí mismo desde el fondo del futuro– no es ajena al pensamiento de Marx.

Oscar Masotta.

Carlos Astrada no escatimó denuestos cada vez que se refirió a Sartre y a su obra. El personaje no le causaba ninguna simpatía. Pero, además, cada referencia negativa hacia la filosofía sartreana procuraba esmerilar su influencia en el mundo intelectual argentino y latinoamericano, que, como se sabe, era grande. Astrada deploraba el vínculo de dependencia de nuestra intelectualidad respecto a las novedades venidas de París y lo hacía, a veces, recurriendo al acervo nacionalista –que para nada le era ajeno–, pero en realidad el motivo era otro: el cotejo con la verdad filosófica no había que ir a buscarlo a París sino del otro lado del Rhin. Aunque Astrada no proponía, como se dice,

una disputa entre “viudas” (las viudas serias y circunspectas de Husserl, Scheller o Heidegger contra las viudas dicharacheras de Sartre y los existencialistas de café), sino una sensibilidad filosófica acorde con los tiempos, que, en el caso de Sartre y su sequito, se extraviaba en modismos seudo filosóficos y en las banalidades del compromiso. Guillermo David¹ consigna algunas declaraciones de ese tenor: Astrada llama a Sartre “agente del sionismo internacional”, “periodista y seudo filósofo”, “*genio* ideológico coreado por los papanatas y dementalizados del colonialismo latinoamericano”; en la revista “sartreana”, *El escarabajo de oro*, opina sobre el francés: “lo admiro como el óptimo portero de la rebeldía de los otros, a los que prologa abundantemente, haciéndose pasar por el francotirador de la rebeldía propia”. Y en *La doble faz de la dialéctica*, de 1962, va a afirmar que “la posición anarco-tercerista de Sartre hace aún estragos en ciertos sectores de Latinoamérica, y entre nosotros ha influido negativamente en jóvenes universitarios y estudiantes –los de la mesocracia que padecemos– y en personas de ideas sociales confusas y horros de las más elemental cultura filosófica”². Eran los años 60 y Sartre, es verdad, se la pasaba prologando, y no sólo a Fanon, “libros revolucionarios”, manifiestos, etc. El Sartre tercermundista, “anarco-tercerista”³, de los 60 debió enervar a nuestro filósofo, quien había recientemente peregrinado a la China de

¹David, Guillermo. *Carlos Astada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2004.

²Astrada, Carlos. *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata, 2003, p. 97.

³ Lo que explica, dice Astrada, “su actitud frente al atraco imperialista a Hungría, su apreciación de la Revolución Cubana surgiendo ésta por generación espontánea y desarrollándose sin programa” y su influencia en “los círculos trotskistas” (*ídem*). La posición de Sartre es anti-histórica y anti-dialéctica; por el contrario, las filosofías dialécticas e históricas, como la de Astrada, comprenden que el movimiento liderado por Fidel era socialista desde el desembarco del Granma, aunque ellos todavía no lo supieran, y que la Hungría socialista, no importan las huelgas obreras, los comités de fábrica combinados con reclamos de libertades públicas, sufrió un intento de atraco del imperialismo *yankee*, que fue abortada por la intervención revolucionaria del Ejército Rojo. El artículo de Sartre sobre Hungría –*El fantasma de Stalin*– es complejo, no exento de ambigüedades y contradicciones, pero por lo menos denuncia y condena lo evidente: la represión sangrienta del pueblo húngaro. Astrada, en nombre de la dialéctica y la historia, elude el suceso concreto, extraviando, penosamente, cualquier sentido de justicia para abordar los acontecimientos. Por suerte no va a ser una constante en su obra.

Mao (Sartre y Beauvoir lo hicieron en el 56, antes del cisma chino-soviético, así que no podían volver convertidos al maoísmo, aunque simpatizaron con la revolución china y Beauvoir escribió el libro de rigor) y alentaba una convergencia entre América Latina, Asia y África capaz de suscitar una revolución contra el imperialismo reinante. Por otra parte, el mote de “periodista” provenía directamente de Heidegger quien calificó así el intento sartreano de conectar la filosofía con las exigencias perentorias del presente: habladorías, avidez de novedades, periodismo. Como sea, para Astrada, la influencia política de Sartre era nociva o directamente nefasta; su obra filosófica, un conjunto de razonamientos incoherentes, apoyados superficialmente en la fenomenología y, sobre todo, en Heidegger –centro de cualquier disputa contra el sartrismo: Sartre entendió mal o ni siquiera comprendió algo de *SeinundZeit*.

Sin embargo, más allá de las diatribas, las trayectorias y las apuestas de ambos se asemejan y no sólo porque los dos se formaron filosóficamente –incluidas las respectivas estadías en Alemania– en el clima de la filosofía alemana de los años 20 y principios de los 30, cuya discusión moldeada en el problema de la existencia y en las relaciones entre ontología y fenomenología fue crucial para ambos, sino también, y sobre todo, porque la cuestión de cómo dotar al *existente* de una práctica concreta, históricamente situada, los arrojó, de manera casi simultánea, hacia el planteamiento de la relación entre la filosofía de la existencia y el marxismo. Sartre y Astrada fueron filósofos “existencialistas”, que, en determinado momento, creyeron indispensable volcarse hacia una convergencia filosófica y política con el marxismo. En el primer caso, interrogando el concepto heurístico medular de dicha corriente: la dialéctica. Y en el segundo, asumiendo el lenguaje de las izquierdas, discutiendo siempre con sus dogmas más arraigados, pero situándose de su lado en el marco de la guerra fría.

Pues bien, nos gustaría indagar en las relaciones entre existencialismo y marxismo a través de las obras de Astrada y Sartre, ya que, puestas frente a frente, resaltan, a pesar de las diatribas astradianas: he aquí su “anti-sartrismo paradójico”, las hebras que las unen. Por otra parte, dicha relación nos evita cualquier apelación a las “lógicas de la recepción”, ubicando la problemática teórica de ambos en un plano de estricta igualdad. Igualdad que supone la posibilidad de cotejar una temporalidad tan distante

de los ciclos filosóficos europeos –sujeto, humanismo, crítica del sujeto, fin de la metafísica– como de las disimetrías entre centro y periferia, o sea enhebrada por el tiempo de la existencia y la historicidad revolucionaria de la *praxis*.

Heidegger y/o Marx

Para Lukács no había dudas: *existencialismo o marxismo*.⁴ Las ontologías irracionales de la existencia no pueden imbricarse con el marxismo, no importan las intenciones de los autores, ni su ética de izquierda; el marxismo, último reducto de la razón frente a los avances del irracionalismo reinante “en la filosofía burguesa de la época del imperialismo”, es incompatible, ontológica, gnoseológica y políticamente con el existencialismo: Heidegger es irrecuperablemente de “derecha”. Adorno, con mayor sutileza, antepuso también una barrera entre la ontología fundamental de *SeinundZeit* y la tradición crítica proveniente de las izquierdas.⁵ En este sentido, el parágrafo 74 de dicha obra, “la constitución fundamental de la historicidad”, era definitivo: la historicidad del *Dasein* entroncaba, en su gestarse histórico, con la jerga *Völkisch* de la comunidad, el pueblo, el destino colectivo; nazi hasta la medula. Adorno y Lukács polemizaron, y mucho, en varios frentes, pero en este caso, a pesar de los argumentos disímiles para enfocarlo, compartían la oposición a cualquier intento de vincular a Heidegger con un pensamiento crítico y emancipador. Carlos Astrada no podía compartir esa visión. Para él, el existencialismo era “la filosofía de nuestra época”⁶ e implicaba una revolución en

⁴Lukács, George. *Existencialisme ou marxisme*. Paris: Nagel, 1961.

⁵Adorno, Theodor. “La jerga de la autenticidad”. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Akal, 2011.

⁶ Así lo afirmó en una de sus comunicaciones al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza, en 1949, provocando una acalorada polémica con el sector católico-tomista del Congreso. En efecto, la discusión entre “existencialismo” y “tomismo” alrededor del problema de la existencia definió el sentido del Congreso y, en ese marco, la ponencia de Astrada: “El existencialismo, filosofía de nuestra época” (luego insertada como capítulo en *La revolución existencialista*) fue crucial. El Congreso de filosofía, en el que Astrada tuvo una activa y decisiva participación, consagró al existencialismo como “la filosofía de nuestro tiempo”. Debo esta información, y casi todo lo que emana de la obra de Astrada, al fundamental trabajo de Guillermo David: *Carlos Astrada. La filosofía argentina, op. cit.*

el campo del pensar filosófico para nada reñida con la perspectiva de la emancipación; testimonio de ello es su gran libro de 1952: *La revolución existencialista*, cima del pensar astradiano, y primer esbozo del encuentro entre existencialismo y marxismo.

El tránsito hacia lo concreto –Sartre citará en *Question de méthode* el texto de Jean Wahl *Vers le concret* como síntoma del envión filosófico de su generación⁷– traza el contexto, “clima espiritual” dice Astrada, de irrupción del existencialismo, cuya disconformidad con la creciente abstracción de la filosofía del conocimiento neokantiana o positivista “vislumbra en el existir (*Dasein*), el único acceso a la vida, como peculiar modo de ser”⁸. Al llamado husserliano a “volver a las cosas mismas” se le agrega la motivación existencial, que siempre cinceló el auténtico filosofar. Astrada rastrea “la actitud existencial” en la historia de la filosofía y, como Karl Löwith, encuentra en el pensamiento alemán del siglo XIX, de Hegel a Nietzsche, un quiebre filosófico que inaugura otro pensar. Entonces: el existencialismo, en todas sus variantes, parte, contra el *ego* abstracto del racionalismo y los sistemas idealistas, del hombre concreto, históricamente situado y arrojado a su singular existir. La existencia es una dimensión que no puede objetivarse, devenir objeto de conocimiento ni tampoco puede captarse a partir de un sujeto de conocimiento, reclama una actitud distinta a las que provienen de las teorías gnoseológicas en boga. Por eso, argumenta Astrada, dicha corriente no puede interpretarse como una “filosofía de la crisis”, si por ello se entiende, como sugería en la década del 40, y en el escenario de la disputa por su comprensión, Norberto Bobbio en *El existencialismo. Ensayo de interpretación*⁹, una respuesta acorde al naufragio del sentido provocado por el estallido de las guerras mundiales, que minaron la confianza en la razón y el progreso; por el contrario, la irrupción del existencialismo no admite una explicación exterior, como efecto de un contexto, sino que debe comprenderse como respuesta filosófica a las antinomias del pensamiento moderno, o sea, intrínseca

⁷Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960, p. 23.

⁸Astrada, Carlos. *La revolución existencialista*. La Plata: Nuevo destino, 1952, p. 29.

⁹Bobbio, Norberto. *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1951.

a la peculiar trayectoria de la filosofía moderna. No obstante, hablar de existencialismo es una convención, ya que dentro de ese nombre genérico habitan filosofías disímiles, incluso antagónicas. Astrada no omite la distinción clásica entre existencialismo ateo y cristiano, pero calibra su atención en la distinción filosófica medular: por un lado se despliega una rama que enfatiza los rasgos ónticos de la existencia y termina reponiendo una antropología humanista de impronta subjetiva, es el caso de Sartre, cuya filosofía se define mejor con el nombre de *existentivismo*. Por el otro lado, aparece la analítica existencial de Heidegger, que mal puede ubicarse dentro del existencialismo, si lo entendemos como una reposición de la subjetividad, ya que la analítica es un punto de partida, no obstante crucial, para la interrogación fundamental: la pregunta por el ser. Sin embargo, aunque sea como punto de partida la analítica del ser del hombre rescata a éste, dice Astrada, de las pinzas de la objetividad y lo sitúa en su *ec-sistencia* práctica y concreta; de esta manera, Heidegger comparte el “clima espiritual” del existencialismo. Pero Astrada obligado a optar no duda: “dentro de la diversidad de las posiciones abarcadas por la común denominación de ‘existencialismo’, y de sus puntos de contacto y divergencia, cabe discernir una dirección, la de más envergadura y estrictez filosófica, sin duda, por el pensamiento de Heidegger, en el que está el pulso y el rumbo de la nueva problemática”¹⁰. Pues bien, Heidegger marca el rumbo, el camino hacia otro pensar, pero las sendas del ser alejan el pensar del filósofo germano de la estructura emplazada por *Sein und Zeit*. Y Astrada discute los motivos del alejamiento, el giro –la vuelta, *Die Kehre*– es puesto en cuestión en nombre de un *humanismo de la libertad*, que lo arroja hacia un diálogo con el marxismo. Heidegger transformó al ser en un mito y abandonó la interrogación de la dimensión ontológica de la existencia. En rigor, Astrada responde al giro heideggeriano imprimiéndole a la filosofía existencial un rodeo de nuevo cuño: la imbricación con la constelación marxiana de la *praxis* y la historicidad. Similar fue el rumbo filosófico de Sartre. Éste también rechazó la vuelta hacia el ser de Heidegger, incluso con razones semejantes a las ofrecidas por el filósofo argentino: mitologización del ser, alienación en el ser, al mismo tiempo que inició su propio

¹⁰Astrada, Carlos. *La revolución existencialista.op. cit.*, p. 42.

viraje hacia Marx y el marxismo. Caminos paralelos. Por supuesto, Astrada tenía una intimidad mayor con la obra de Heidegger y compartía los reparos que el maestro de Friburgo anteponía al existencialismo sartreano: cartesianismo, el para-sí no es el *Da-sein*, la inversión de la relación entre esencia y existencia no interroga críticamente esa relación y por eso permanece dentro de la metafísica tradicional, incluso el mote de *existentivismo* es una cita de Heidegger. Pero la conclusión de la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger explicitó sus diferencias irreconciliables con Sartre, no convencía a Astrada, quien, de esa manera, trazaba un sendero afín no sólo al de Sartre sino al de la vasta corriente filosófica que, en Francia, se forjó en los cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* que dictó Alexandre Kojève.¹¹

La llave del éxito del enfoque de Kojève se debió a su interpretación existencial de la *Fenomenología del espíritu*. En Francia, hasta entonces, Hegel era considerado un filósofo panlogista, abstracto, ejemplo del triunfo del idealismo frente al hombre concreto. Kojève conmueve los cimientos de esa lectura al sugerir que la *Fenomenología del espíritu* debe comprenderse en el marco de una antropológica existencial. La experiencia de la conciencia es relatada por Hegel a través del método fenomenológico de la descripción: la *Fenomenología del espíritu* es equiparable en método y estructura a las modernas descripciones fenomenológicas paridas por la obra de Husserl. La descripción pretende calibrar la dimensión existencial del hombre. Pero no un hombre idealizado, enfocado desde un punto de vista gnoseológico, sino el hombre tal como aparece en la historia vivida. El hombre hegeliano se define por la negación, que es trascendencia de lo dado. La trascendencia humana se da en el terreno de la historia a través de la lucha y el trabajo. Por tanto, el nudo vital de la antropológica fenomenológica hegeliana yace en la dialéctica del amo y el esclavo.

La lectura de Kojève, lo señala Vincent Descombres¹², promueve una humanización de la nada que se contrapone a la positividad del ser-dado. El hombre es negación,

¹¹Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Paris: Gallimard, 2005.

¹²Descombres, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. Madrid: Cátedra, 1998, pp. 27-72.

porque es una nada prospectiva que debe realizarse en el devenir histórico, y dicha realización cuadra una ontología sustentada en el deseo y la acción. Entonces: el hombre existente es deseo, acción y trabajo. Por eso, la historia se recuesta en los esclavos, quienes campean el devenir: la *Bildung* de la historia. La antropología existencial hegeliana se opone a cualquier teología, Dios será superado dialécticamente y su lugar estará ocupado por el hombre real. La *Fenomenología del espíritu* es atea.

Vale decir que la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* realizada por Kojève expresa prístinamente el clima existencial de la filosofía francesa de la década del treinta, que luego estallará en la posguerra. El impacto de su lectura quizás se deba menos a su agudo conocimiento de la filosofía hegeliana, que a su maestría para situar a la *Fenomenología del espíritu* en el centro de las más exigentes discusiones filosóficas de mediados del siglo XX. La comparación del método de Hegel con el de Husserl, ambos descriptivos, situaba a la *Fenomenología del espíritu* dentro de una estricta contemporaneidad filosófica. La humanización de la nada y su contraposición frente al ser estático de la cosa abría el camino para el contrapunto posterior entre Sartre y Merleau-Ponty acerca de la viabilidad de una ontología dualista. La separación entre naturaleza e historia –Kojève niega la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza–, por otro lado, apuntalaba la perspectiva del llamado “marxismo occidental” y del naciente existencialismo: el trabajo de lo negativo está reservado al reino de la historia cuyo despliegue supone el deseo, la acción y el trabajo humano. Y por último, la lectura kojéviana de la dialéctica del amo y el esclavo se inscribía dentro del legado de Marx. El propio Marx sostenía, en sus *Manuscritos* de París, que lo rescatable de la *Fenomenología del espíritu* se encontraba principalmente en el tratamiento de la cuestión del trabajo como forjador de la subjetividad y humanización del hombre. Pues bien, quizás sin conocer los *Manuscritos* marxianos, Kojève da una interpretación del lugar del trabajo en la odisea de la conciencia hegeliana similar a la concebida por Marx en 1844. De suma relevancia política es que el Hegel kojéviano sea perfectamente compatible con Marx.

Si Kojève tuvo el mérito, por encima de cualquier otro, de arrojar a la *Fenomenología del espíritu* dentro de la contemporaneidad filosófica de mediados del

siglo XX, será Jean Hyppolite quien le dé a los estudios hegelianos en Francia un nivel de profundidad nunca antes alcanzado. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu'* es, en ese sentido, una obra única.¹³ Sin embargo, su estilo erudito, preciso y seco –antítesis de la narración excitante de Kojève– no logra evitar el contagio del presente filosófico, a pesar de que, a diferencia de Kojève, Hyppolite se esfuerza por situar a la *Fenomenología del espíritu* en su contexto, comparando las resoluciones de la filosofía hegeliana con las de Kant, Fichte y Schelling. Sin embargo, el cotejo con sus contemporáneos marca la singularidad hegeliana y su aproximación a las problemáticas filosóficas del siglo XX. En efecto, para Hegel, señala Hyppolite, hay que partir de la conciencia ingenua, natural, tal como se presenta, y describir el movimiento hacia el saber absoluto, que es, al mismo tiempo, saber de sí. Movimiento que, afirma Hyppolite, “si las diferencias no fueran todavía más profundas, resultaría natural comparar la fenomenología de Hegel con la fenomenología de Husserl”¹⁴. Hegel propone una historia del *alma* que se aleja de la deducción de la representación fichtiana y del idealismo trascendental de Schelling para acercarse a Husserl, a pesar de las notorias diferencias. El otro punto que distingue a Hegel de sus contemporáneos se debe a que la experiencia de la conciencia no es meramente una experiencia teórica, sino que abarca la totalidad de la experiencia existencial del hombre: “y si hace un momento pensábamos en la comparación de la *Fenomenología* de Hegel con la de Husserl podemos ahora descubrir una coincidencia con las filosofías existenciales que florecen en nuestros días”¹⁵. En suma, el estudio detallado de Hyppolite revela, según Merleau-Ponty, el rasgo existencialista de la *Fenomenología del espíritu*. Eric Weil (*Hegel et L'État*) buscó matizar el giro existencialista de los estudios hegelianos, que tendían a reforzar el momento de la *Fenomenología*... en detrimento del Hegel posterior, condenado como el filósofo del Estado prusiano –Sartre y Merleau-Ponty, por ejemplo, aceptaron sin interrogarla la leyenda marxista del viraje reaccionario de la filosofía

¹³ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu'*. Barcelona: Península, 1998.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Idem.*

hegeliana—, revelando las líneas de continuidad entre, digamos, el Hegel de Jena y el de Berlín, cuya *Filosofía del derecho* no era reaccionaria sino, por el contrario, moderna, progresista y liberal.

Guillermo David encuentra similitudes entre la trayectoria filosófica de Carlos Astrada y la de Hebert Marcuse, entre otras figuras de la Escuela de Frankfurt. Ambos pretenden entroncar las enseñanzas heideggerianas con el legado dialéctico y revolucionario de Hegel y Marx. No obstante, el breve *racconto* de la lectura kojéviana revela una problemática común respecto a los hilos conducentes de la aventura filosófica astradiana: *existencia, praxis e historicidad* —no la cuestión del “fin de la historia”, otro afluente del pensamiento de Kojève, desplazado de la temática del cruce entre existencialismo y marxismo, luego recuperado en los debates acerca de la teología política y el mesianismo. Las tres nociones cincelaron las discusiones filosóficas francesas de posguerra, basta pensar en las polémicas entre Sartre y Camus o entre Merleau-Ponty y Sartre. Astrada lo advirtió rápidamente y apuntó sus cañones contra “las versiones francesas” que abordaban esa problemática, sus textos sobre Hegel y Marx, por caso *Trabajo y alienación* de 1965¹⁶, se ocupaban de trazar una frontera entre su interpretación y la que surgió de los cursos de Kojève, cuyo punto de mayor discrepancia es la posibilidad de una objetividad no alienante: el resultado objetivo del proceso de trabajo, la íntima relación hombre-naturaleza, no implica necesariamente una enajenación. Sin embargo, había un elemento de esa lectura, al que Astrada no era ajeno, y que tendía a volver porosas las fronteras que el filósofo argentino construía; me refiero a la *politización* de la filosofía. Descombres, lo señala en el libro citado: en Francia, la postura política es decisiva para legitimar cualquier perspectiva filosófica. Decisiva también se volvió para Astrada (los viajes a la URSS en el 56 y a China en el 60 están sincronizados con cambios en el orden de sus preocupaciones filosóficas), y aunque sostuviera que su lectura de Marx se ceñía a su dimensión filosófica, alejada de cualquier propósito ortodoxo, “pues estamos al margen de toda militancia partidista”¹⁷,

¹⁶Astrada, Carlos. *Trabajo y alienación*. Buenos Aires: Siglo veinte, 1965.

¹⁷*Ibíd.*, p. 13.

no podía obviar la politicidad de la lectura. Como Sartre, Astrada buscó dotar al marxismo de una filosofía acorde a las exigencias del presente intelectual de mediados del siglo pasado, cuya traducción era, además de una vigorización de la dialéctica, la convergencia del marxismo con el pensamiento existencial y con la apuesta cadente de la época: la revolución socialista en el Tercer Mundo.

En rigor, el cruce entre las nociones de *existencia*, *praxis* e *historicidad* estrechó, correlativamente, los lazos entre la filosofía y la política y los puso en primer plano. En este sentido, la perspectiva de Astrada se acerca más a la de Sartre o, con los matices correspondientes, a la de Merleau-Ponty, que a la de sus compañeros en los cursos de Friburgo, co-discípulos dilectos de Heidegger, Hans Gadamer o Wilhelm Szilasi. El empalme entre la *ec-sistencia* y la *praxis*, temprana intuición astradiana, fue politizando su derrotero hasta conquistar la medula de su pensar filosófico. Allí, en el vértice de ese derrotero, Astrada se topa, una y otra vez, con el denostado, “periodista y pseudo filósofo”, Jean Paul Sartre.

La primacía existencial de la praxis

La praxis en Heidegger y en Marx es el título de una conferencia pronunciada por Astrada a su vuelta de Alemania en el significativo año de 1933 –luego fue insertada, con algunas modificaciones, como capítulo en su último libro: *Martín Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*, publicado en 1970¹⁸–, que ya despunta el cogollo de su preocupación filosófica –*La revolución existencialista* puede leerse como una ampliación y profundización de dicha conferencia– y la audacia de comparar, contra la tradición marxista expresada por Lukács y Adorno, y suscitara un diálogo enriquecedor entre “un filósofo de inspiración ontológica y el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente”¹⁹. Heidegger y Marx comparten el punto de partida,

¹⁸Astrada, Carlos. *Martín Heidegger (de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

¹⁹*Ibíd.*, p. 107.

el anclaje, el inicio del filosofar: la esfera pragmática y cotidiana de la existencia. Así, contra el postulado de un sujeto teórico, *ego* abstracto o sistema idealista, o sea, respectivamente, contra Husserl y Hegel, ambas perspectivas parten de la dimensión práctica de la existencia. Constelación que declina cuatro rasgos, que, digamos, hilvanan la comparación: 1) la historicidad de la existencia; 2) el *mitsein* y el hombre como conjunto de relaciones sociales; 3) relación práctico-transformadora con el mundo, amañalidad y cuidado (*sorge*), trabajo y revolución; 4) existencia situada y contexto histórico-social. En todos los casos, la relación con el mundo, el estar en el mundo, es práctica, antes que teórico-gnoseológica, y recaba en el hombre social y en la historicidad del drama humano. Las *Tesis sobre Feuerbach* son leídas por Astrada, como muchos otros, como el esbozo de una *filosofía de la praxis* y por eso son puntales en la comparación con Heidegger, quien realiza la analítica existencial del *Dasein* a través de su dimensión pragmática: la comprensión práctica, cotidiana, la amañalidad, el manejo de los instrumentos, es comprensión óptica de la existencia arrojada del *Dasein* y, a su vez, comprensión ontológica del ser del *Dasein*. Para Astrada, la filosofía de la *praxis* marxiana realiza un trayecto similar a partir de la noción de *trabajo humano*: “mediante este proceso, actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza, desarrollando las facultades que en ella dormitan”²⁰. Los ecos aristotélicos de la concepción marxiana del trabajo se entroncan con la recuperación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles e iluminan una línea de continuidad con las obras de Gramsci y Arendt, pero también revelan la certera intuición de Astrada: la comprensión práctica del mundo es, al mismo tiempo, comprensión de nuestro ser y transformación del mundo; comprensión y transformación: *praxis*.

El viejo problema, inaugurada precisamente por Aristóteles, de la distinción (y la posible oposición) entre teoría y práctica, es retomado por Astrada, en páginas medulares de *La revolución existencialista*, a fin de despejar su resolución existencial, que, por otra parte, remite directamente a Marx. Se trata de la crítica, ya muy transitada

²⁰Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Edaf, 1972, p. 187.

desde comienzos del siglo XX, a la filosofía del conocimiento que olvida la encarnadura de la experiencia vivida, antepredicativa, del mundo, cuya estructura existencial permite la posterior elaboración del punto de vista teórico, “ser ante los ojos”. La *praxis existencial* es teórica y práctica, ya que supone una comprensión específica, un enfoque singular, cuya posibilidad ontológica está dada por la facticidad del *Dasein* y su particular modo de ser. Como dijimos, la *praxis existencial*, posición inicial de Heidegger, remite a Marx quien reconocía que toda vida social es práctica: “la *praxis* reconocida como el factor decisivo, como la actitud transformadora de la existencia se revierte en teoría de la transformación de la estructura social”²¹. Ahora bien, la *praxis existencial* tiene una órbita propia: la historicidad. El estar-en-el-mundo del *Dasein* es un gestarse histórico con otros y en Marx el anclaje social del hombre supone la dinámica histórica. Concluye Astrada que, en este sentido, es patente la dimensión existencial de la posición marxista, cuya dialéctica, a diferencia del idealismo hegeliano, devino “el proceso vivo de un movimiento social de proyecciones planetarias”²². Desde el núcleo de *Sein und Zeit*, Astrada abrió una brecha que finalmente lo llevaría hasta, como dice Guillermo David, el dragón de la dialéctica. Pero todavía el ritmo lo sigue imponiendo Heidegger.

Sin embargo, el camino elegido por el maestro de Friburgo incomoda a Astrada y lo empuja hacia una encrucijada. La ontología fundamental abre dos direcciones: o se va hacia la interrogación de la verdad del ser prescindiendo del anclaje óntico-ontológico del *Dasein*, arriesgándose a reponer la objetividad de la antigua ontología o una teología sin Dios, o se perfila una interrogación del ser anudado a la comprensión propia del *Dasein*, ya que toda verdad es relativa a su existencia, abriendo un horizonte temporal de transformación ligado a su inmanencia existencial: el despejo del ser es *praxis* transformadora; por el contrario, el mito del ser anula la *praxis*. El *Dasein* no puede ser un mero depositario de la verdad del ser, es un ente dotado de la capacidad de actuar y transformar, y es ese rasgo, óntico-ontológico, el que revela la verdad del

²¹Astrada, Carlos. *La revolución existencialista*. op. cit. p. 55.

²²*Ibíd.*, p. 57.

ser. Astrada optó y sorteó la encrucijada: un *Dasein* como acción antes que como escucha, y la elección invocaba la apertura hacia Marx. Astrada cita la incitación heideggeriana en *Carta sobre el humanismo* en el sentido de un encuentro con la dimensión esencial de la historia trazada por Marx, pero los caminos se habían bifurcado y la acelerada inmersión de Astrada en el marxismo produjo un hiato insalvable con el llamado “segundo Heidegger”²³, que el intento de recomposición y balance de la relación, cuyo testimonio escrito es el último libro astradiano: *Martín Heidegger*, no alcanzó a suturar.

La existencia humana del *Dasein* acontece en comunidad, es un co-acontecer en una situación histórica concreta, que fundamenta una *praxis* social tendiente a discontinuar el curso del mundo, es el comienzo de una acción. Se trata de dotar de estructuras histórico-concretas a la analítica, a veces demasiado formal, del *Dasein*. Astrada recurre al inquietante párrafo 74 de *Sein und Zeit* y lo interpreta en clave de una *praxis* comunitaria emancipada (en estricta continuidad con su ensayo sobre *El mito gaúcho*), pero, al mismo tiempo, reenvía a la estructura dialéctica de la historia, para nada incompatible con el fundamental arrojado del *Dasein*, como malla concreta de la *praxis*. Astrada habla de comunidad y no de clases. En efecto: *La revolución existencialista* es un texto de convergencia y de mutación; allí conviven el lenguaje heideggeriano con el filón nacionalista, entendido como reunión mítico-histórica de una comunidad y una *praxis*—*El mito gaúcho*—, junto al paulatino reconocimiento de la longitud planetaria que adquiere la dialéctica de la *praxis* marxiana, que la tornan, como sentenció el famoso *dictum* sartreano: la filosofía insuperable de nuestro tiempo. El *Dasein* es sus propias posibilidades, pero en Heidegger esas posibilidades permanecen en el limbo de lo abstracto, hay que concretizarlas señalando que es el hombre singular concreto el que piensa y activa esas posibilidades en dirección a su *humanitas*. Y si, la cuestión del humanismo campea la discusión, cuya hermandad con la revolución, posible derivado de la *praxis existencial*, se le reveló a nuestro autor, en un breve plazo, como indubitable.

²³Véase Astrada Carlos. *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires: Procyón, 1957.

¿Pudo habersele revelado a Sartre en un sentido similar? Astrada se apresuraría a responder que no. El cartesianismo, la prisión del *cogito*, le obturaron la posibilidad de comprender la analítica existencial del *Dasein* y con ello sus posibles derivaciones hacia una concreción práctica de su estructura óntico-ontológica. Y en efecto, *El ser y la nada* reprocha a Heidegger que la analítica existencial prescindiera de la dimensión de la conciencia, el *Dasein* arrojado ya no podrá recuperarla; por el contrario, para alcanzar, dice Sartre, la certeza existencial de nuestro ser-para-si “il faut partir du *cogito*”²⁴. No importa que se trate de un “cogito pre-reflexivo”, ajeno al substancialismo cartesiano, crítico del *Ego* trascendental husserliano, que perfila una conciencia no tética, eyectada y habitada de cabo a rabo por el mundo. El sostenimiento de la perspectiva del *cogito* le granjeó a Sartre las mayores críticas, en general, sustentadas en la incompatibilidad entre el *Dasein* y la conciencia como ser-para-si. Astrada acompañó ese coro crítico, cuya voz principal sigue siendo la de Merleau-Ponty, y no agregó nada singular. Sin embargo, el texto, donde Sartre teoriza por primera vez su noción de conciencia, partiendo de la primera fenomenología husserliana para luego discutir su desplazamiento hacia el *Ego* trascendental a partir de *Ideen I*, que, además, condensa los resortes medulares de su ulterior filosofía existencial, concluye sugiriendo una convergencia entre la fenomenología de la conciencia y el materialismo histórico: ambos superan la añeja dicotomía entre sujeto y objeto y se encuentran subrayando la estricta contemporaneidad y correspondencia entre el Yo (*moi*) y el mundo. Recordemos: en *La trascendencia del Ego*, de ese texto hablamos²⁵, el Yo es un objeto del mundo y la conciencia, por el contrario, un absoluto impersonal, relativo al mundo, “que no tiene más nada que se parezca a un sujeto”. Conciencia y muerte del sujeto. Extraño, o por lo menos más complejo que las interpretaciones que hicieron de Sartre un vulgar filósofo de la subjetividad: la risa foucaultiana, sigilosa y filosófica, acaso mude en mueca de estupor. Como sea, lo interesante es que este descubrimiento de la estructura impersonal de la conciencia despierta el cruce con el marxismo, cuyo énfasis

²⁴Sartre, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 116.

²⁵Sartre, Jean Paul. “La transcendance de l'Ego”. *Recherches Philosophiques*, Vol VI (1937). 85-123.

en la *praxis* no era incompatible con una conciencia estallando en el mundo. Y bien: *Dasein* o conciencia; sus estructuras formales reclaman encarnarse en una *praxis* existencial singular y concreta y nadie mejor que el marxismo para proveerla.

En sus *Carnets de guerre*²⁶, Sartre indaga el problema de la historicidad a partir de Heidegger, pero no deja de advertir el vínculo posible con Marx; como en el derrotero astradiano, el cotejo con la dimensión de la historia va tejiendo la relación entre el pensar existencial y el marxismo. No obstante, el camino de Sartre hacia Marx será tortuoso. En *El ser y la nada*, por ejemplo, se ubica a Marx dentro del “espíritu de seriedad”, ya que su pensamiento privilegia al mundo objetivo sobre la conciencia, pero el escollo principal no será otro que la noción existencial de libertad.²⁷ En efecto: Astrada advierte que la confusión entre el *Dasein* y la conciencia somete a la libertad a la celada del *cogito* y la maniatada en una perspectiva individualista, acósmica, sin reverso carnal, diría Merleau-Ponty (Merleau-Ponty y Astrada realizan críticas similares: la libertad como puro hacer, extravía su “para qué” concreto). La conciencia no puede advenir a la historia común, y cuando lo intenta sólo se limita a ampliar su poder mágico, co-extensivo al mundo; en cambio, el *Dasein*, sí tiene esa capacidad “advenidora”, sólo que Heidegger limitó la noción de libertad a su aspecto ontológico, fundamento del existir finito y posibilidad abismal; por ende, hay que añadirle a esa libertad una *ipseidad* histórico-práctica, un devenir humano, que Astrada bautiza con el nombre de *humanismo de la libertad*.

Ahora bien, Sartre y Astrada coinciden, otra vez, contra el llamado heideggeriano a superar la metafísica humanista, recogido luego por las variaciones filosóficas francesas de la “disolución del hombre”, el “anti-humanismo teórico” o la “muerte del hombre”, en su intento de fundar una filosofía relativa a la *humanitas* del hombre existente, que no es otra que la *praxis* en cuanto experiencia de una libertad históricamente situada.

²⁶Sartre, Jean Paul. *Diarios de guerra, 1939-1940*. Buenos Aires: Losada, 1983.

²⁷Sartre, Jean Paul. *op. cit.* p. 669.

Humanismo y filosofía de la praxis

Merleau-Ponty explora en *El hombre y la adversidad*, ensayo bisagra dentro de su derrotero filosófico, dos variantes del humanismo. Por un lado, el humanismo clásico, heredero de la ilustración, que es definido como un humanismo “de sobrevuelo”, incapaz de dar cuenta de la adversidad, de la resistencia de lo sensible o de la agonal relación maquiaveliana entre la *virtù* y la *fortuna*. Por otro lado, Merleau-Ponty descubre la irrupción de un *nuevo humanismo*, que interioriza la realidad de la contingencia, asume la *mélange* del espíritu y el cuerpo, el obrar del lenguaje. Los ejemplos de esta nueva etapa histórico-filosófica, que requieren como correlato *otro humanismo*, se extraen del psicoanálisis freudiano, la literatura proustiana, la fenomenología, la crisis del marxismo revolucionario y la ascensión de la lógica de la guerra fría.

El humanismo de hoy ya no tiene nada de decorativo ni decoroso. Ya no prefiere al hombre en contra de su cuerpo, al espíritu en contra de su lenguaje, los valores en contra de los hechos. Ya no habla del hombre y del espíritu más que sobriamente, con pudor: el espíritu y el hombre no *son* nunca, se reflejan en el movimiento por el que el cuerpo se hace gesto, el lenguaje obra y la coexistencia verdad (...) Hoy, un humanismo no opone a la religión una explicación del mundo: empieza por la toma de conciencia de la contingencia, luego viene la constatación continuada de una unión sorprendente entre el hecho y el sentido, entre mi cuerpo y yo, entre yo y los demás, mi pensamiento y mi palabra, la violencia y la verdad, es la negación metódica de las explicaciones, porque ellas destruyen la mezcla de la que estamos hechos, y nos hacen incomprensibles para nosotros mismos.²⁸

No obstante, podrá argüirse que nuestro autor va paulatinamente modificando

²⁸Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Paris: Seix-Barral, 1964, pp. 301-2.

su lectura del humanismo hasta llegar a las reflexiones crítica halladas en *Lo visible y lo invisible*. Aunque también hay otra lectura posible. Porque el modo de presentación del humanismo no parece coincidir demasiado con la idea de una metafísica humanista; es más: el nuevo humanismo, humanismo serio, ha interiorizado, hecho propio, la crítica al humanismo como *technè*. En efecto, la filosofía de *lo político* merleau-pontyana induce a pensar en un *humanismo político*, en la senda del “momento maquiaveliano”, despojado de cualquier teleología de la conciencia o de la historia, cuya *praxis* política es carne del mundo. Merleau-Ponty pergeña estas reflexiones a partir de una intrincada discusión filosófica y política con Sartre; sin embargo: ¿el nuevo humanismo (político) se opone radicalmente al humanismo existencialista? Merleau-Ponty a veces parece sugerir que sí –*Las aventuras de la dialéctica, Lo visible y lo invisible*– y a veces se permite dudar, como en el final del prólogo a *Signos*, y convoca a seguir leyendo a Sartre²⁹, cuya obra no disuelve el maleficio de la vida en común en una humanista apuesta pascaliana y asume que “el mal no es creado por nosotros o por otros, nace en este tejido que hemos tendido entre nosotros, y nos asfixia”³⁰. No obstante, Merleau-Ponty no se priva de corregir el colofón sartreano y dice que “la conclusión no es la rebeldía sino la *virtù* sin resignación”. Pero acaso el cruce con el “humanismo de la libertad” propuesto por Astrada, que, por un lado comparte las críticas merleau-pontyanas a Sartre y por el otro lado conforma, con este último, una constelación, que podemos llamar, gramscianamente, filosofía de la *praxis*, ofrezca una cuña para trocar el humanismo político y la filosofía de la *praxis*.

Dos puntualizaciones, más o menos obvias, acerca de la convergencia entre la cita merleau-pontyana y el derrotero de nuestros autores. En primer lugar, Astrada destaca la caducidad del humanismo clásico, como ideal formativo o estético-moral, y heideggerianamente o frankfurtianamente, muestra la convergencia entre ese ideal y el dominio técnico o la racionalidad instrumental reinante en el capitalismo organizado del siglo XX. Frente a esa deriva atroz urge la conformación de un humanismo

²⁹*Ibid.*, p. 45.

³⁰*Ídem.*

ontológico-existencial. La primacía existencial de la *praxis*, el reconocimiento de la historicidad y la sociabilidad originaria del ente que llamamos hombre preconizan un humanismo de nuevo cuño. La destrucción de cualquier atisbo de esencia humana, la ruptura con el platonismo o el nietzscheano crepúsculo de los ídolos –Astrada tiene un destacable filón nietzscheano en su filosofar–, reenvía al hombre existente, al encuentro con su libertad, que no es esencia sino posibilidad: *praxis*. Entonces, el humanismo de la libertad admite esa unión sorprendente, que señala Merleau en la cita, gracias a la imbricación entre la *existencia*, la *historicidad* y la *praxis*; los tres rasgos medulares de ese *otro* humanismo, que nació de la cenizas del anterior, a quien Marx definió como burgués.

En segundo lugar, el humanismo decoroso y decorativo se expresa en las exhortaciones del Autodidacta, que causan la burla despectiva de Roquentin, quien concluye: “no cometeré la tontería de calificarme de ‘antihumanista’. No soy humanista, eso es todo”.³¹ Sartre, se sabe, declaró luego que el existencialismo era un humanismo, pero el humanismo existencialista rechaza cualquier postulación de una naturaleza humana esencial, mancillada por los avatares de la historia, que habría que reencontrar, nudo de la “tesis” del Autodidacta. La humanidad de la existencia es la libertad arrojada, proyectada, *en situación*. Más adelante, el Sartre marxista va a corregir su noción de libertad a fin de enlazarla, dialécticamente, con la necesidad: la *rareté* enquistada en la vida orgánica y en la historia es la condición de la libertad, que, negando la necesidad da inicio a la *praxis*; libertad y necesidad se corresponden mutuamente. El humanismo, que cruza el existencialismo y el marxismo, pivotea sobre la noción, originalmente sartreana, de *rareté*. La *Crítica de la razón dialéctica* pretende incrustar el humanismo de la libertad en una estructura de la historia, cuya fuentes son la antropología estructural de Levi-Strauss y la “longue durée” de Fernand Braudel, anónima y comandada por la *rareté*; se trata de entrever cómo la historia se vuelve humana a través de la *praxis*. Esa intelección supone *otro* humanismo, que interioriza la adversidad y la resistencia –otra vez: la *rareté*– la contingente experiencia práctica

³¹Sartre, Jean Paul. *La Náusea*. Buenos Aires: Losada, 1947, p. 146.

en un mundo escaso y hostil, la fusión entre hecho y sentido. En rigor: otra versión de la imbricación entre *existencia*, *historicidad* y *praxis*.

Sin duda, tanto Astrada como Sartre enlazan ese *otro* humanismo con la crítica de la alienación; y entonces, ante nosotros, la declamada novedad se evapora. En efecto, los llamados a superar la enajenación se hacen en nombre de una humanidad amasada, prefigurada en la cantinela, más moral que filosófica, de la libertad. El rescate o la recuperación del hombre de su existencia enajenada sólo podrían llevarse adelante a partir de una metafísica que lo presupone libre y consciente de sí mismo. Así, se imponía una vuelta a Hegel y a Marx en clave de un humanismo de la libertad, que será el blanco predilecto del (mal) llamado “pensamiento del 68”; sin embargo, como casi siempre, Merleau-Ponty se adelantó y le lanzó un golpe de nocaut al “marxismo existencialista”: “el hombre está oculto, bien oculto, y esta vez no hay que dejarse engañar: eso no quiere decir que está ahí bajo una máscara, dispuesto a aparecer (...) bajo la máscara no hay rostros, el hombre histórico no ha sido nunca hombre, y sin embargo ningún hombre está solo”³². Máscaras sin rostros, juego de semblantes, significantes vacíos, pues, la cita merleau-pontyana condensa el sentido filosófico de la “novedad” postestructuralista; pero Merleau-Ponty no se permite la frivolidad de despachar el intento sartreano, y para nosotros también astradiano, en el trasto desvincijado del humanismo clásico; por el contrario, lo vuelve a interrogar una y otra vez. ¿Por qué?

Una sospecha: Sartre, Merleau-Ponty y Astrada compartían una sensibilidad política ligada a la noción de *praxis*; fueron, o intentaron ser, filósofos de la *praxis*. El problema de la encarnación de la *praxis*, el acceso de lo concreto o a la materialidad de la existencia, aunque indirecto, mediado por una historia situada, otorgaba una politicidad inherente, una radicalidad filosófica. Por otra parte, esa búsqueda de lo sensible-concreto, de la materia-trabajada, distingue sus perspectivas de aquellas que ontologizanlo *político* a partir del lenguaje. Así, la filosofía de la *praxis*, anclada en la carne del mundo o en la materialidad rara de la historia, permite dislocar la vigente

³²Merleau-Ponty, Maurice.*op. cit.* p. 44.

centralidad discursiva para pensar *lo político*. Acaso el humanismo de Astrada y Sartre haya consistido menos en la búsqueda de una verdad del hombre que en la apertura de una perspectiva que despeje el rasgo práctico de la existencia, la primacía del encuentro material y sensible con el mundo –que no excluye al lenguaje, pero evita desligarlo de la historicidad material de la existencia–, a cuya orientación prospectiva cabe el nombre de *praxis*. ¿Había que bautizar dicha perspectiva como “humanismo de la libertad”? Astrada creyó explícitamente que sí, Sartre dudo más, su remisión al humanismo, más allá de la famosa conferencia, es esporádica, pero el nombre parece caberle por entero; en cambio, Merleau-Ponty rechazó el cruce entre la carnalidad de la *praxis* y el humanismo. Sin embargo, la clave no estaba allí, en la discusión sobre el humanismo, digo, sino en la potente politicidad de la *praxis*. En rigor: es dable atisbar un diálogo entre el *humanismo político* –maquiaveliano– de Merleau-Ponty y la *filosofía de la praxis* tal como fue pergeñada, enhebrando los hilos del existencialismo y el marxismo, por Astrada y Sartre.

En suma: las diatribas astradianas respecto al existencialismo sartreano no terminan de trazar una frontera entre sendas filosofías; por el contrario, los caminos no dejan de mezclarse, confundirse. Quizás este en juego otra idea de frontera, la que moviliza, por ejemplo, Martínez Estrada, cincelada por la porosidad, el entre y el cruce. Astrada y Sartre: aunque sólo uno leyó al otro, sus pensamientos pueden comprenderse en esa zona fronteriza, que, a veces, se nos revela como desierta, abandonada por los jirones que provocan las periódicas renovaciones de las modas filosóficas, pero que, también a veces, pueden volver a poblarse y revelarnos, en medio del gentío y la confusión, algo sobre la emancipación.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2011.
- Astrada, Carlos. *La revolución existencialista*, La Plata, Nuevo Destino, 1952.
- Astrada, Carlos. *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyón, 1957.
- Astrada, Carlos. *El mito Gaucho*, Buenos Aires, Cruz del Sur, 1964.
- Astrada, Carlos. *Trabajo y Alienación*, Buenos Aires, Siglo XX, 1965.
- Astrada, Carlos. *La doble faz de la dialéctica*, Buenos Aires, Quadrata, 2003.
- Astrada, Carlos. *Martín Heidegger (de la análitica ontológica a la dimensión dialéctica)*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.
- Bobbio, Norberto. *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- Descombres, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de la filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Heidegger, Martín, *La carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1988.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu'*, Barcelona, Península, 1998.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2005.
- Lukács, George. *Existencialismo y marxismo*, Paris, Nagel, 1961.
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid, Edaf, 1972.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, París, Gallimard, 1960 (traducción castellana: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964).
- Sartre, Jean Paul. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean Paul. "La transcendence de l'Ego". *Recherches Philosophiques*, Vol VI (1937).
- Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

Sartre, Jean Paul, *La Náusea*, Buenos Aires, Losada, 1947.

Sartre, Jean Paul, *Diarios de guerra (1939-1940)*, Buenos Aires, Losada, 1983.