

La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932

Carlos Astrada's Early Engagement with Marx: A Critical Analysis of Three 1932 Essays

Martín Prestía *

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *El propósito del presente artículo es ofrecer una lectura de la primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. La misma tuvo lugar en 1932, a partir de tres textos que serán el principal objeto de análisis: “Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico”, “Heidegger y Marx” y “Fundamentación filosófica de la sociología”. Intentaré mostrar que, aunque acotado, ese encuentro con Marx permite iluminar la tendencia general del existencialismo astradiano, de sesgo ético-político y orientado hacia la vida histórico-fáctica, en aras de su transformación revolucionaria. Un segmento de la exposición está conducido por una contribución de carácter filológico, pues pongo de manifiesto que ciertos desarrollos de Astrada están habilitados por dos textos del joven Marcuse. En la primera sección, indago en la impugnación del materialismo histórico en su formulación economicista, para lo cual Astrada recurre al pensamiento de Scheler, Sombart y Weber. En la segunda, analizo el vínculo entre Marx y Heidegger, tendido en los planos ontológico, gnoseológico y político-sociales. En la tercera, presento*

* Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM). Es Profesor Adjunto de Ciencia Política en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) e Investigador asociado del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”, Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) – CONICET. Entre sus últimos trabajos se cuentan la publicación de los libros: *Epistolario* de Carlos Astrada (Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022), *Carlos Astrada. Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (UniRío-FFyH (UNC)-Caterva-Meridión, 2021) y la edición crítica de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, de Carlos Astrada (Meridión, 2021). Correo electrónico: martinprestia@gmail.com

su tratamiento de la sociología de Freyer y su interpretación del «materialismo». Una última sección busca destacar la centralidad de la categoría de «praxis», sobre la que Astrada erige su caracterización del ser humano como «homo faber».

Palabras clave:

marxismo – existencialismo – praxis – filosofía argentina – Carlos Astrada

Abstract:

The aim of this article is to offer an interpretation of Carlos Astrada's first approach to Marx's thought, which took place in 1932, when he wrote three essays that will be the main object of this analysis: "Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico", "Heidegger y Marx" y "Fundamentación filosófica de la sociología". The article argues that, although limited, this approximation to Marx allows us to illuminate the general orientation of Astrada's existentialism, which has an ethical-political bias and it's aimed at historical and factual life, in pursuit of its revolutionary transformation. Part of the exposition is driven by a «philological» contribution, since it shows that a series of Astrada's contributions are enabled by two texts of the young Marcuse. The first section explores the opposition to historical materialism in its economicist formulation, for which Astrada retrieves the thought of Scheler, Sombart and Weber. In the second one, the link between Marx and Heidegger is examined in the ontological, gnoseological and social-political levels. The third section presents his treatment of Freyer's sociology and his interpretation of «materialism» is presented. A final section seeks to highlight the centrality of the category of «praxis», on which Astrada bases his definition of the human being as «homo faber». Marxism – Existentialism – Praxis – Argentine Philosophy – Carlos

Keywords:

Astrada

Carlos Astrada (1894-1970) ha sido reconocido como una de las figuras eminentes de la filosofía argentina del siglo XX. Entre los estudiosos de su obra, se ha establecido un consenso general en torno a la existencia de tres períodos de su producción¹. El primero de ellos, «vitalista», se despliega entre los años 1916 y 1927, esto es, desde el primer

¹ Los mismos no deben comprenderse como fases o etapas «fijas», sin nexos comunicantes entre sí, sino como momentos de una totalidad cuya delimitación y descripción pretende únicamente facilitar la labor heurística. Toda periodización conlleva, a un tiempo, la posibilidad de una iluminación y un inevitable oscurecimiento, riesgo inherente a toda labor hermenéutica.

escrito conocido del autor, “Unamuno y el cientificismo argentino”, hasta su viaje a Alemania a raíz de la obtención de una beca por el ensayo “El problema epistemológico en la filosofía actual”². Durante su estadía europea, que se extiende hasta 1931, se produce el determinante encuentro con el pensamiento de Martin Heidegger, quien ese mismo año publica *Sein und Zeit* y a cuyos cursos Astrada asiste. Se abre con ello un período «de madurez», caracterizado por un pasaje hacia la fenomenología y la filosofía «existencial». Su libro *La revolución existencialista* (1952), finalmente, oficia de bisagra entre los períodos «maduro» y «tardío». Este último está caracterizado por un viraje hacia la dialéctica hegel-marxiana, que Astrada intenta poner en diálogo productivo con su formación previa, una vez sentenciado estéril el «giro» [*Kehre*] de su maestro. En esa clave, *La revolución existencialista*, uno de sus textos más relevantes, puede considerarse como un escrito de transición, una acumulación y tensión de una serie de lecturas y reescrituras que se plasman en el cénit de su recorrido vital e intelectual. Inscrito en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del «humanismo», implicó un ajuste de cuentas con el «segundo» Heidegger y el despliegue de ciertas problemáticas y categorías de la filosofía hegeliana y marxiana –en torno al problema de la *praxis*, la alienación y el enajenamiento–, que el pensador argentino propone asimilar a su visión, en un intento expreso por responder a “la petición de Heidegger” –en la *Carta sobre el Humanismo*– de “iniciar un diálogo productivo con el marxismo” (1952, p. 87).

Sin embargo, la primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Karl Marx tuvo lugar dos décadas antes, hacia 1932. La misma se produjo a partir de tres textos: “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”, “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” y “Fundamentación filosófica de la sociología”. Ellos conforman los primeros indicios de la preocupación astradiana por el marxismo, lo que no representó una adscripción filosófica, ni política. En ese sentido, esta serie de escritos, que será el principal objeto de análisis del artículo, no hace del Astrada de primera madurez un «marxista culturalista», como ha querido, por

² Para una lectura del período «juvenil» de la producción astradiana, cf. Bustelo y Domínguez Rubio (2021) y Prestía (2021, pp. 33-68).

ejemplo, Néstor Kohan (2000, p. 48), y su posterior vuelco hacia la filosofía hegelomarxiana no puede considerarse como una «vuelta» al marxismo. En sus textos juveniles, por otra parte, no hay ninguna mención al filósofo alemán ni a ninguna de las problemáticas teóricas abiertas por el «materialismo histórico», a excepción de una breve crítica incluida en “La Democracia y la Iglesia”, de 1922. Allí, Astrada impugna “la concepción materialista de la historia”, a la que juzga “exclusiva y deformante” (2021d, p. 239).

Como intentaré mostrar a lo largo del presente artículo, aunque ese primer encuentro con Marx es acotado y breve, permite iluminar la tendencia general del pensamiento astradiano de madurez. Antes que «anticipaciones» de su filosofía final, el vínculo trazado implicó la incorporación de algunos elementos del pensamiento marxiano a su particular elaboración del «existencialismo», de acusado sesgo ético-político y volcado sobre la vida histórico-fáctica, en aras de su transformación revolucionaria³.

La primera sección del presente artículo está abocada al análisis de “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”, texto en que Astrada propone una discusión con la teoría marxista en su formulación economicista. Para ello, recurre al pensamiento de Werner Sombart, Max Weber y, sobre todo, Max Scheler, uno de sus principales referentes filosóficos de madurez.

La segunda sección está dedicada al análisis de “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”, conferencia en que Astrada procura “intentar un paralelo” (2021b [1932], p. 468) entre ambos pensadores a partir de una serie de puntos fundamentales: la primaria orientación práctico-teleológica del *Dasein* como estar-en-el-mundo, la unidad gnoseológica y ontológica de sujeto y objeto, la dimensión colectiva de lo humano y la historicidad.

La tercera sección propone indagar en la conferencia “Fundamentación filosófica

³ En el terreno de la historia, esa operación filosófico-política se avino con una orientación «nacional-revolucionaria», que puede resumirse en el arco que va desde su participación en el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE), en septiembre de 1932, hasta su vinculación con diferentes espacios nacionalistas entre fines de la década de 1930 y comienzos de la de 1940, cuando defiende la neutralidad argentina en la Segunda guerra mundial y apoya al gobierno del GOU. Para un desarrollo *in extenso* de estos temas, cf. Prestía (2021, pp. 92-129).

de la sociología”, en que Astrada presenta las líneas principales de la sociología de Hans Freyer. Como buscaré poner de relieve, la aproximación entre Heidegger y Marx encuentra en Astrada una particular proyección a través del tratamiento de la concepción freyereana, cuyo eje rector radica en la internalización de la voluntad política en la teoría sociológica.

Una cuarta sección, finalmente, busca señalar la centralidad de la categoría de «*praxis*», que se encuentra en la base de la caracterización astradiana del ser humano como «*homo faber*», deliberadamente acentuada en mi interpretación.

Antes de comenzar con el análisis de los textos citados, quisiera introducir una sugerencia de carácter filológico, que orientará una parte de mi exposición: el vínculo tendido entre Marx y Heidegger y, en menor medida, el papel destacado que se le brinda a la sociología de Freyer –sobre todo en lo que respecta al foco colocado sobre aspectos de su teoría que armonizan con aquel vínculo–, están habilitados por dos textos del joven Herbert Marcuse (1898-1979), que Astrada no consigna: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* [“Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, 1928] y *Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft»* [“Para una confrontación con «Sociología como ciencia de la realidad» de Hans Freyer”, 1931]. El primero apareció en *Philosophische Hefte*, vol. I (1), en el cual también fue editada la recensión crítica de *Sein und Zeit* escrita por Maximilian Beck –director de la publicación–, que Astrada cita en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936). El segundo apareció en el vol. III (1-2) de la misma revista. En el caso del primer artículo, la proximidad es bien evidente: la mayor parte de la argumentación del filósofo argentino sigue de cerca la propuesta por Marcuse, e incluso se reiteran algunos giros y sentencias, como también varias de las citas de Marx y de Heidegger. Una distancia más pronunciada separa a los textos sobre Freyer, tanto en su apreciación de la perspectiva del sociólogo alemán como en el modo de aproximarse a ella y las conclusiones extraídas. Sin embargo, una serie de referencias que detallaré más adelante sugiere que, al menos en este primer encuentro con el pensamiento de Freyer, Astrada tiene presente la lectura de Marcuse.

La confrontación de Astrada con Marcuse no tiene como objeto establecer una «prioridad» sobre una interpretación o postulado filosófico. En ese sentido, el análisis esbozado en el presente artículo no está conducido por el ánimo de cuestionar la originalidad o valía del pensamiento de nuestro autor, sino por la intención de ofrecer una guía para una mejor comprensión del mismo. Al poner de manifiesto una fuente desconocida de su pensamiento, apunto a ofrecer una mayor claridad sobre su génesis, conformación y orientación. Al mismo tiempo, si bien de modo secundario para mis propósitos, el presente artículo registra una muy temprana «recepción» argentina de Marcuse, antes desconocida.

El “sentido originario” del materialismo histórico

Carlos Astrada publica “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” en la *Gaceta Universitaria* de Córdoba (año XV, n° 1, 15 de junio de 1932)⁴. El texto está articulado a partir de una discusión con la teoría marxista en su formulación economicista, «vulgar». Astrada impugna, en primer lugar, la explicación del devenir histórico que toma como eje una motivación de los actores sociales en función de sus intereses económicos. Se trata, según Astrada, de una “interpretación errónea del sentido” del materialismo (2021a, p. 461). Frente a esa concepción, enarbolada como un dogma por los epígonos de Marx y Engels, Astrada propone reivindicar una interpretación de signo contrario, que permita revalorar la teoría marxiana en su “sentido originario” (p. 461). Ello implicará ubicar al pensamiento de Marx en la estela del “idealismo clásico alemán”, del cual Astrada destaca los nombres de Kant, Fichte y Hegel. Tal caracterización no es casual: apunta a enfatizar el rol de la actividad humana, su lado «subjetivo», que el propio Marx se había encargado de subrayar como una de las contribuciones del idealismo –del cual

⁴ La *Gaceta Universitaria* era el órgano estudiantil que Astrada dirigía por esos meses, tras su regreso de Alemania. El número 2 (año XV, 25 de junio de 1932) incluyó “Fundación, no Reforma”, discurso que Astrada pronunció con motivo del XIV aniversario de la Reforma universitaria, de la que había sido destacado partícipe.

impugnaba, por otra parte, su alcance meramente «espiritualista», «mistificado».

En esa misma clave, Astrada señala que se torna necesario destacar la preponderancia del *ethos* en el surgimiento de nuevas configuraciones sociales, eclipsado por las diversas formas del economicismo. Refiere, en este punto, a las críticas que Max Weber y, sobre todo, Werner Sombart, lanzaron contra la interpretación materialista de la historia, poniendo en primer plano, cada cual con sus particularidades, el “espíritu capitalista”, que ya no debe interpretarse como un simple epifenómeno de las formas económicas, sino como el principal motor en el surgimiento del “sistema económico capitalista” (2021a, p. 460). Ello no redundaría en un menosprecio de la acción de los condicionamientos «estructurales», económicos, en la transformación de las configuraciones sociales, pero relativiza su importancia en lo que respecta a la aparición del capitalismo. Astrada discrimina, así, entre “origen”, “transformación” y “ulterior desarrollo” del sistema capitalista, distinción que busca establecer una concepción dinámica de las relaciones entre “espíritu capitalista” y su sedimentación histórica concreta, que se expresa en las diferentes formas sociales que adquiere (p. 460).

Esa línea de pensamiento implica reconocer la impertinencia del modelo del *homo oeconomicus* como tipo humano trans-histórico, y circunscribir los alcances de la concepción materialista de la historia –con las componendas apuntadas– únicamente al ciclo histórico presente, en que domina el modo de producción capitalista. Más aún, siguiendo el hilo del razonamiento de Marx y Engels, Astrada argumenta que, en la sociedad comunista, al verse suprimida la lucha de clases y producirse el “salto en el reino de la libertad”, la “cultura” deberá necesariamente ser autónoma, liberándose de toda sujeción a los intereses materiales y perdiendo el materialismo histórico toda vigencia explicativa (2021a, p. 462).

Si el surgimiento del capitalismo estuvo signado, en primer lugar, por la aparición de un *ethos* inédito–“hoy en franco declive”–, el horizonte histórico contemporáneo deja entrever también “un nuevo *ethos*, encarnado en un nuevo *tipo humano*, portador, a su vez, de nuevos valores”, y que apunta a “una democracia de la posesión de los bienes materiales, y no de la cultura” (2021a, p. 462, énfasis original). Con una apelación a las

categorías de la filosofía de los valores de Max Scheler, su maestro de Colonia, Astrada propone que la nueva convivencia social a la que tiende el proceso histórico está animada por un *ethos* que, “en la jerarquía de los valores, coloca a la *cultura* –y sus factores existenciales– por encima de la mera *posesión*”. Ello implica reconocer que, en la configuración social que adviene, erigida sobre la “justicia social”, “los hombres serán iguales en el goce y posesión de aquellos valores más bajos”, esto es, aquellos que se plasman en los bienes materiales, “y harto desiguales en lo que se refiere a valores cada vez más elevados en la jerarquía axiológica”, configurándose así una “democracia terrena”, combinada con una “aristocracia celestial” (p. 462, énfasis original).

Si la sociedad del futuro se vislumbra como una configuración en la que la cultura aparece como factor supremo frente a los bienes materiales, urge reconocer, entonces, “la totalidad de diferencias espirituales y culturales, en intrínseca correspondencia con las disposiciones y aptitudes espirituales de los individuos, de los grupos sociales, de las naciones” (2021a, p. 462). Así, la concepción scheleriana también sirve a Astrada para incluir, aún de modo subrepticio, una consideración sobre las diversidades culturales que atraviesan a cada grupo humano. Si el nuevo *ethos* se perfila en sus alcances ecuménicos, universales, ello implica necesariamente la ponderación de las particularidades nacionales.

Astrada finaliza su artículo con la siguiente expresión, que trasluce también la gravitación de la «metafísica de la finitud» de su otro gran referente filosófico de esos años, Martin Heidegger: “[e]l *reino de los cielos*, sea el de las religiones, sea el constelado por el pensamiento, será lo único que –dicho con frase de un místico– «padecerá fuerza» (fuerza de conquista) para el hombre, identificado con su finitud” (2021a, p. 462, énfasis original). En esa clave, en septiembre de ese mismo año Astrada dicta una conferencia en que ensaya una aproximación entre el pensamiento de Heidegger y el de Marx, y que será motivo de análisis en el siguiente apartado.

Entre Heidegger y Marx: el «eslabón» Marcuse

La conferencia “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” fue pronunciada el 29 de septiembre de 1932 en el Colegio Libre de Estudios Superiores⁵. Como he mencionado en la Introducción al presente artículo, la argumentación astradiana replica, de modo sintético, una parte de los desarrollos de *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, del joven Herbert Marcuse, un texto en que intenta aproximar la filosofía marxiana y la *Daseinanalytik* de Heidegger⁶. Como explica José Manuel Romero Cuevas, traductor de los textos tempranos de Marcuse al español y amplio conocedor de su obra, la empresa filosófico-política del joven pensador alemán estaba motivada por el intento de “articular un planteamiento filosófico coherente capaz de renovar críticamente un marxismo degradado por las interpretaciones institucionalizadas en su época a una visión cientificista y evolucionista de la sociedad y de la historia” (2010, pp. 9-10). En ese sentido, la filosofía de Heidegger “va a ser recibida por Marcuse como ese nuevo comienzo filosófico desde el cual va a poder reinterpretarse el estatuto del materialismo histórico, de manera que éste quede sustentado filosóficamente y sea regenerada su capacidad de impulsar una práctica revolucionaria” (pp. 21-22). Marcuse había estudiado filosofía y literatura en las universidades de Friburgo y Berlín, y se había doctorado en 1922 con una tesis intitulada *Der deutsche Künstlerroman* [La novela de artista alemana]. Hacia mediados de la década de 1920 tuvo un acercamiento a la obra de Karl Korsch y György Lukács, que fueron centrales para su formación filosófico-política y su interpretación del marxismo. En 1928, tras la determinante lectura de *Sein*

⁵ La conferencia iba a dictarse originalmente en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, en esa misma fecha. Según una aclaración de la revista en que fue publicado el texto de la alocución, *Cursos y Conferencias* (año II, n° 10, abril de 1933), el cambio de sede se debió a que la ponencia contenía la palabra “Marx” en el título. Astrada incluyó ese texto, con algunos agregados, supresiones y modificaciones, en su libro *Ensayos Filosóficos* (1963), bajo el título de “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)” y en *Martin Heidegger: De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970) bajo el título de “La praxis en Heidegger y en Marx”.

⁶ En “Marcuse y la sofística contemporánea”, un escrito publicado hacia el final de su vida, Astrada destaca este artículo, que se habría anticipado varios años “a la *mélange* de hegelianismo y fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty [...]. Marcuse, discípulo de Heidegger e influido por Dilthey, establece un nexo entre la ontología existencial heideggeriana y el materialismo histórico, acentuando entre otros el aspecto de la praxis social” (1968, p. 3).

und Zeit, decide retornar a Friburgo, donde llegó a ser asistente de Heidegger. Bajo su dirección trabajó en una tesis de habilitación, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* [1932], que no contó con el beneplácito del maestro (pp. 13-15). Durante ese período friburgués, Marcuse coincidió en las clases de Heidegger con Astrada, quien se había radicado en la ciudad hacia fines de 1928⁷.

La conferencia “Heidegger y Marx” ocupa un papel relevante en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada. Varios trabajos críticos han apuntado o sugerido que ese texto anticipa su singladura filosófica final, signada por el tránsito desde «la analítica ontológica a la dimensión dialéctica», como reza el subtítulo de su último libro, *Martin Heidegger* (1970) (Bustos, 2010, pp. 25-29; Eiff, 2016, p. 198; David, 2004, pp. 93-95). En una entrevista brindada hacia el final de su vida, el propio Astrada destacó la centralidad del texto y cierto carácter «anticipatorio» de sus posiciones tardías (Aizcorbe, 1969, p. 31). No obstante, y a diferencia de Marcuse —o del propio Astrada de las décadas de 1950 en adelante—, la aproximación a Marx se hace, en ese texto, desde «fuera» del marxismo, y sin una intención de «renovarlo críticamente».

“Heidegger y Marx” comienza con un giro retórico, que tiene como propósito acentuar la aparente distancia abierta entre ambos autores: “[a] primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado” aproximar al “más grande metafísico occidental de esta hora” y al “economista teórico y práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente”. Sin embargo, la distancia comienza a salvarse en cuanto se considera el punto de partida de Marx, la “procedencia hegeliana” de su filosofía, que, aunque a la postre “se oponga a la del filósofo máximo del idealismo alemán”, principia en ella para volcar sobre el “terreno candente de las luchas sociales” sus numerosas “vigilias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico” (2021b [1932], p. 468). La posibilidad del paralelo queda sellada al considerar la orientación problemática, la “preocupación” e “inquietud” que embargan a ambos

⁷ Sin embargo, no ha quedado documentación que indique una relación personal entre ambos. Para un detalle de los cursos dictados por Heidegger en Friburgo, en el que se recoge la nómina de algunos de sus alumnos más destacados, cf. Xolocotzi (2009, pp. 29-35).

pensadores: ellas “apuntan al hombre en alguno de sus aspectos, y más aún, a la raíz existencial de la vida humana”, y por ello nos colocan sobre “una de las rutas que conducen al hogar de nuestros más altos intereses, aquellos que no sólo no nos eximen de la elucidación filosófica, sino que a ésta perentoriamente la suponen y reclaman” (468).

El primer elemento que proporciona argumentos para una aproximación entre Heidegger y Marx es la unidad de teoría y *praxis*, que se presenta primariamente en sus alcances gnoseológicos. Según Astrada, Heidegger “desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento”: el ser humano no es un “sujeto teórico y acósmico” que se enfrenta a un “objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o, mejor, existencial”; antes bien, a partir de la elucidación del estar-en-el-mundo como determinación ontológica del *Dasein*, la oposición sujeto-objeto queda reducida a una “ficción gnoseológica” (2021b, p. 469). Ello conduce a la necesidad de reconocer el carácter práctico del conocimiento: el ser humano infiere “el ser y el sentido del mundo” mediante una actividad, un “hacer y obrar”. “Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la *praxis*”, prosigue Astrada, “precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible”. “El mundo de los fenómenos es inferido, no por la consideración teórica, sino por la actividad manual del hombre –actividad determinada por una actitud teleológica”, escribe. Más aún: “el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido a causa de la existencia humana. No sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas residen en la utilización de estas por parte de la existencia humana” (p. 469). Con ello, Astrada –al igual que Marcuse, quien desarrolla las mismas cuestiones (2010, pp. 95-97)– sintetiza el §15 de *Ser y tiempo*, en que Heidegger tematiza el modo de ser del útil [*Zeug*], esto es, el «estar a la mano» [*Zuhandenheit*], a partir del hilo conductor de la ocupación [*Besorgen*]. Astrada reproduce y amplía buena parte de los párrafos sobre la analítica del *Dasein* en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, cuatro años después (1936, pp. 67-71). Allí estiliza, siguiendo también a Heidegger, la conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como “posibilidades ontológicas” de un ente –el *Dasein*– cuyo ser, como estar-en-el-mundo, es el cuidado o

Sorge. En toda actividad práctica hay, implícita, una teoría, que debe comprenderse en los términos amplios de “visión”. Pero el “reflexionar” propio de la teoría es también, “originariamente”, un operar movido por el trato pragmático y transformador del ser humano (1936, p. 68).

Volviendo a la conferencia de 1932, tras su presentación de los alcances gnoseológicos de la actividad práctica, Astrada traza el primer vínculo con Marx, quien coincidiría con Heidegger en la caracterización del hombre como originariamente orientado por una “necesidad pragmática existencial”, por la que “infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato” (2021b, p. 469). El mundo “no constituye para el hombre una cosa presente que, desde una perspectiva teórica, llega a ser objeto de su consideración, sino que este mundo es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus preocupaciones de índole pragmática existencial” (p. 470). Astrada enfatiza los elementos que permiten la impugnación de una concepción que sobreestima el papel de la «teoría», identificada en los acotados términos de la «contemplación», o en los de la captación de una «esencia» que radicaría en el objeto, al margen de la actividad humana. El acceso meramente teórico al mundo olvida que éste es el resultado de un largo proceso de transformación llevado adelante por el hombre, condensación de la actividad práctica acumulada a lo largo de las generaciones. Por ello es que Astrada puede decir, como corolario de esta primera aproximación entre ambos autores, que no se trata de ensayar “una interpretación teórica del mundo creado, sino de modificarlo, de *recrearlo* para apropiárselo conforme una finalidad” (p. 470; énfasis propio). Esa «recreación» implica una apropiación de los límites ofrecidos por el mundo circundante, que ya llevan la huella de la actividad humana. Con ello, la separación sujeto-objeto resulta una ficción también en el terreno ontológico: al modificar sus circunstancias, el ser humano se modifica a sí mismo. La *praxis* implica, así, un proceso infinito de autoproducción desplegado en la historia.

En un segundo momento de su exposición, Astrada introduce la noción heideggeriana de “situación” (2021b, p. 471). Con ello tiende un tácito puente entre el decisionismo existencial del maestro de Friburgo, en que la resolución anticipadora de la

muerte permite al *Dasein* «empuñar la existencia» –y, en ese sentido, descubrir su posibilidad fáctica «propia»–, a la “acción radical” de Marx, que es radical pues “asciende desde la raíz misma de la existencia humana” y va hacia ella, con el propósito de despejar las estructuras objetivas en las que el hombre halla disueltas sus potencialidades. La acción radical de Marx –sobre la que Astrada coloca el énfasis, siguiendo de cerca la argumentación de Marcuse (2010, pp. 84-87; 92-94)– es postulada “como necesaria resultante de la situación histórica peculiar” contemporánea, determinada por la dominación y explotación capitalistas. De esa acción radical, comprendida como “impulso transformador” y “acción revolucionaria de clase”, “debe necesariamente surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total” (Astrada, 2021b, p. 471). La noción de *praxis* gana, así, su entera proyección política, al tiempo que queda establecido un temprano reconocimiento de las potencialidades políticas del pensamiento heideggeriano.

En esa clave, Astrada profundiza el paralelo al apuntar la dimensión colectiva de la vida humana, reconocida por ambos autores. Para Heidegger, la existencia, como estar-en-el-mundo, es también un acontecer con otros, un co-acontecer determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo” –resume Astrada con una referencia al polémico §74 de *Sein und Zeit*, en que Heidegger modaliza ónticamente lo que había sido presentado como una determinación ontológica (2021b, p. 472). La práctica revolucionaria de la concepción marxiana, por su parte, “sobrepasa la existencia humana individual”, se realiza siempre por un sujeto histórico que es colectivo. El “hombre histórico”, portador de la tarea de transformación que debe asumir como su posibilidad, “no se presenta como un individuo aislado, sino como hombre entre hombres” (p. 472).

Aquí se abre un punto de divergencia entre Astrada y Marcuse. Este último, si bien apunta el mismo parágrafo de la obra heideggeriana, señala críticamente que, al interrogar por la «existencia propia», Heidegger recae en una perspectiva que coloca su acento sobre el “*Dasein* solitario” (2010, p. 103). Cabe enfatizar esta distancia abierta entre Astrada y Marcuse, puesto que puede leerse en ella lo que ambos autores

consideraban como posibilidades y límites de la filosofía heideggeriana. Las críticas de Marcuse coinciden con lo que algunos autores han calificado como «solipsismo del *Dasein*»⁸. Para el Astrada de madurez, «existencialista», la cuestión del «solipsismo» no surge nunca como un obstáculo en el pensamiento de Heidegger, pues la «existencia propia» se daba siempre en referencia a una instancia comunitaria o colectiva. Será solo a partir de su «ruptura» con el «segundo» Heidegger y su gravitación hacia el hegelomarxismo que puedan encontrarse críticas homólogas a las de Marcuse (Astrada, 1965, p. 40).

Por otra parte, el paralelismo entre Heidegger y Marx, trazado en razón de la proyección política de sus perspectivas, se visualiza mejor al considerar la implícita aproximación entre las categorías de «existencia impropia» y «enajenación», y de «existencia propia» y «hombre total», que labran el terreno a partir del cual se mueve la argumentación. No como una equivalencia directa entre ambas diadas conceptuales, sino más bien como un encuentro a partir de lo que Marcuse llamó el “contenido” o la “constitución material de la historicidad”, y que peticiona para Heidegger como un grado mayor de concreción en el análisis (Marcuse, 2010, pp. 104-105)⁹. Retomando el hilo argumental, la impropiedad de la existencia es el resultado de una situación histórica en

⁸ Las primeras respuestas al «solipsismo del *Dasein*» pueden encontrarse en la crítica de Max Scheler al tratamiento ontológico de las nociones de *Angst* [angustia] y *Weltlichkeit* [mundaneidad] de *Sein und Zeit*, publicada póstumamente como *Zu «Idealismus-Realismus» – Aus Teil V: Das emotionale Realitätsproblem* (1928) (GW 9, pp. 254–304). También deben considerarse los desarrollos de Hans-Georg Gadamer en torno a la fenomenología de la *pólis* y su rehabilitación ética de la dialéctica platónica tras las críticas de Heidegger, publicados en su *Platos dialektische Ethik* (1931) (GW 5, 5-163).

⁹ Me permito en este punto una anotación que abona a mi sugerencia de que Astrada leyó el texto de Marcuse, y con mucha atención. Al criticar a Heidegger por no haber abordado la “constitución material de la historicidad”, Marcuse señala que Dilthey ha “avanzado más en esta dirección”, pues su análisis “se topa siempre de nuevo con el contenido material de la historia, indisociable de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad”. Y cita “sólo un párrafo” de Dilthey, a modo de ejemplificación: “«Las épocas se diferencian entre sí por su estructura». Cada una «contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios [...]. Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder, que no puede ser superado por este mundo superior. Y ocurre siempre así. La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás. Representa un sueño de Hegel la afirmación de que las épocas representan una etapa del desarrollo de la razón»” (Marcuse, 2010, pp. 104-105). La omisión entre corchetes es del propio Marcuse, quien deja fuera de su cita unas breves anotaciones de Dilthey en torno al feudalismo y las «ideas» del cristianismo (Dilthey, 1927, p. 287). En su polémico escrito sobre “La Nueva Alemania” [1934], Astrada cita el mismo pasaje, con la misma omisión, lo que sugiere que lo ha tomado de Marcuse (2021g, p. 511).

la que el ser humano se encuentra enajenado en la economía y la técnica capitalistas. La acción radical –entendida como *praxis* revolucionaria orientada a trascender las circunstancias del presente– “transforma y modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias y en función de la cual éstas son tales y tienen un significado pragmático existencial”, resume Astrada. Y agrega: “[p]or eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como *realización del hombre total*: en un suelo histórico removido por la acción radical, la raíz que es el hombre mismo se transforma históricamente” (2021b, p. 472; énfasis propio).

Finalmente, lo que sella la aproximación entre Heidegger y Marx, y que reinserta los paralelos mencionados en un concepto que les brinda unidad, es la centralidad que ambos otorgan a la historia, a la que consideran una “categoría fundamental del ser humano”, sustrato ontológico de la existencia. Si bien Heidegger y Marx coincidirían en ese punto, Astrada destaca que la perspectiva del primero se mueve en una “dimensión más estrictamente filosófica y definida”. Y agrega –en breve síntesis de los pasajes de *Sein und Zeit* en que Heidegger despliega las relaciones entre «temporalidad» e «historicidad»–: la “existencia”, es decir, “el ente que es el hombre”, “no es temporal porque «está en la historia», sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser” (2021b, p. 470).

Astrada cierra su conferencia recordando que, a pesar de los puntos en común, el análisis de la estructura de la existencia humana “no es, para Heidegger, un *terminus ad quem*, sino una necesaria preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser”. El análisis de la existencia, orientada primariamente por un comercio práctico-teleológico con el mundo circundante, “es sólo el trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, da el salto decisivo de la trascendencia”, esto es, “se pone en la apuesta arriesgada del gran *juego metafísico*” (2021b, p. 473). A la concepción de la existencia como «juego» y a la tarea de la filosofía como «juego metafísico» quedará abocada buena parte de la producción astradiana de la siguiente década.

Como ya he señalado, el intento de Marcuse de aproximar fenomenología existencial y materialismo histórico está guiado por el propósito general de remozar el marxismo, al cual consideraba anquilosado en las diversas corrientes científicas que habían ganado terreno con la Segunda Internacional. Estas soslayaban la capacidad creadora de los seres humanos y colocaban el acento sobre el movimiento «objetivo» y «necesario» de la infraestructura económica. La mayor contribución de Heidegger radicaría, según Marcuse, en haber elucidado la estructura ontológica de la «historicidad», que podría brindar una más profunda fundamentación filosófica al marxismo. *Ser y tiempo* significaba, para Marcuse, “un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia «concreta»” (2010, p. 96). Pero a esa «concreción» –que supone una “ruptura” con el análisis existencial, que dirija la investigación hacia “la cuestión de la constitución material de la historicidad”–, Heidegger no la realiza “en ningún lugar”, o apenas “alude” a ella (p. 104). En cierto sentido, podría interpretarse la perspectiva de Marcuse como un movimiento que va de Marx hacia Heidegger, para luego retornar a Marx¹⁰. Marcuse prosiguió con ese programa de lectura hasta 1933, año en que sufre la decepción del compromiso de Heidegger con el nazismo y abandona todo intento de vínculo entre las perspectivas «existencial» y «dialéctica», al tiempo que debe exiliarse en Suiza. Astrada, en cambio, continuó en el intento de profundización del existencialismo hasta comienzos de la década de 1950, cuando inicia su pasaje definitivo hacia el hegelomarxismo. En ese sentido, el movimiento de Astrada podría pensarse en una suerte de «espejo» al del joven Marcuse: de Heidegger a Marx, para luego retornar a Heidegger. El vínculo establecido, si bien fugaz, supuso la inscripción de algunos elementos del pensamiento de Marx en su peculiar versión del «existencialismo», en la

¹⁰ Para Francisco de Lara (2019), a pesar de que Marcuse parece indicar que Heidegger y Marx funcionan “como correctivos mutuos”, en verdad las rectificaciones hacia el materialismo histórico no alcanzan a Marx, sino a Engels y a las derivas ortodoxas posteriores (p. 535). De Lara llega a afirmar que aún “la aportación más original de Marcuse, expuesta en el apartado final de las *Contribuciones*, bien podría ser considerada como una traducción al lenguaje heideggeriano del primer capítulo de *La ideología alemana*. [...] No tiene lugar, por ende, en este escrito un desplazamiento desde Marx hacia Heidegger, sino una confirmación por vía heideggeriana de las tesis de Marx sobre el hombre y la historia” (p. 536).

que se destaca su orientación ético-política y su constante preocupación por la vida histórica.

Hans Freyer y el “camino del filosofar concreto”

Una última conferencia de 1932, “Fundamentación filosófica de la sociología”, completa el cuadro de la compleja articulación teórica llevada a cabo por Astrada. Elaborada como un comentario de algunos textos de Hans Freyer, la conferencia permite reconocer el acentuado tono ético-político de su existencialismo, y es cabal índice de la relación que Astrada intenta establecer con el marxismo¹¹. En ese sentido, los temas que recoge de Freyer armonizan con los puntos fundamentales que habían permitido la aproximación entre Heidegger y Marx. Astrada incluyó su conferencia en *El juego existencial* (1933), su primer libro, bajo el título de “Concepción existencial de la sociología (La fundamentación filosófica de Freyer)”. Pretende, con ello, ser una expresión más del necesario “camino del filosofar concreto” al que debe abocarse la filosofía existencial (p. 11).

La primera parte de la conferencia, dedicada a distinguir entre «ciencia de la realidad» y «ciencia del *logos*», y a mostrar las principales características de la primera, coincide, en líneas generales, con la exposición realizada por Marcuse en el tramo inicial de “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” [1931]. En su caracterización de la sociología como *Wirklichkeitswissenschaft* [ciencia de la realidad], Freyer había arremetido contra la concepción de la disciplina estructurada sobre el modelo diltheyano de las ciencias de los sistemas de la cultura, o «ciencia del

¹¹ La conferencia fue pronunciada el 3 de noviembre de 1932 en el Instituto Social de la Universidad del Litoral, Santa Fe. Se trata de un resumen de algunos apartados relevantes del primer y tercer capítulos de *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* [*La sociología, ciencia de la realidad*, 1930] de Freyer, pero también, en menor medida, de sus *Consideraciones sobre los sistemas de la historia universal*, publicado por la *Revista de Occidente* en 1931. *La sociología, ciencia de la realidad* fue publicado en Argentina en 1944, con una traducción al español a cargo de Francisco Ayala, en la colección “Biblioteca Sociológica” de Editorial Losada, por él dirigida. Para una lectura de la recepción de Hans Freyer en Argentina, que considera en especial la lectura astradiana, cf. Oviedo (2010).

logos». Según Freyer, la sociología debe ocuparse, no de las “formas” del espíritu objetivo o los “productos espirituales” –como querría la ciencia del *logos*–, sino de los productos o “formaciones sociales”. Si las formas espirituales aparecen desligadas del observador, con un cierto aspecto trascendente, y se constituyen como “formas consolidadas con un contenido objetivo de sentido cuya captación teórica es su tarea central, sino la única” (Freyer, 1944 [1930], p. 230), los productos sociales, en cambio, por estar afincados en el tiempo y referidos al ser humano como material del que se construyen, son su “situación existencial” y, como tal, están relacionados “con la realidad social como destino actual y decisión presente” (p. 109). En las ciencias de la realidad, “[n]o nos encontramos teóricamente situados frente al objeto de nuestro conocimiento, sino que estamos ligados a él por una relación de voluntad; más aún, *somos existencialmente idénticos a él*” (p. 112; énfasis propio). “Esta *existencialidad* de los productos sociales se relaciona, como destino y decisión actuales, con la realidad social”, reformula Astrada con una expresión tomada de Heidegger (1933, p. 99; énfasis propio). Y agrega, en una precisa síntesis: como “ciencia vuelta hacia la concreta realidad histórica”, la perspectiva sociológica propuesta por Freyer se constituye como una “teoría y *praxis* del presente social, donde esta última, tomada como *praxis* política, es un momento esencial de la teoría sociológica sistemática” (p. 95; énfasis original). De ese modo, la sociología deviene la “autoconciencia científica” del presente, “teoría de una existencia” que precisa y reclama de la voluntad (p. 100).

De la tematización de las formaciones sociales cabe destacar otra dimensión, ligada a las que ya he mencionado, y que Freyer apunta: ellas “permanecen siempre en situación de devenir, de «llegar a ser ejecutadas»” (1944, p. 106). A diferencia de los productos espirituales, que deben considerarse como un relativo “*perfectum*”, los productos sociales son tomados como “*imperfectum*” (p. 230). Ellos son, en ese sentido, inconclusión, devenir tendencial arrojado al acaso. A juzgar por el trasfondo «existencialista» de la concepción freyereana, no estamos lejos de la consideración de la realidad humana como una «tarea», y de la apreciación del pasado y el presente en relación a un futuro que es siempre y, ante todo, proyecto. Astrada dirá que asiste razón a

Freyer cuando expresa que “por lo que aún no ha llegado a ser historia se forma la historia; es decir, de acuerdo a su fin, y a partir de éste” (1933, p. 105). El ser humano actúa en función de un proyecto futuro, que le permite iluminar el sentido de un pasado –como sostén y punto de partida, como una serie de cristalizaciones sociales que aún gravitan sobre nuestro quehacer– y las tendencias del presente, en que incide a partir de una voluntad operante o *praxis* política.

Siguiendo el hilo de su argumentación, Astrada intercala, en una nota a pie de página, la concepción heideggeriana de la «reversibilidad» y «repetición» de la historia [*Wiederholung*], a la que busca armonizar con la perspectiva freyereana en torno a las relaciones entre las tres dimensiones de la temporalidad humana (1933, p. 100). En este punto, puede acotarse una breve anotación que apunta a robustecer mi sugerencia de que la primera lectura astradiana de Freyer está tamizada o, al menos, conducida, indicada, por Marcuse. En su recensión, Marcuse establece la misma proximidad entre los pareceres freyereanos en torno a la historicidad y la perspectiva heideggeriana de la historia como repetición (2011, pp. 194-195). No obstante, en la argumentación de Marcuse la apelación a Heidegger aparece como un elemento de crítica a Freyer, quien no habría barruntado los supuestos ontológicos de su propia perspectiva. En Astrada, por el contrario, la nota sobre la historia como «repetición» parece apuntar más hacia una profundización de la fundamentación freyereana que a una «rectificación» de la misma.

Tras haber expuesto el carácter de «ciencia de la realidad» de la teoría freyereana, el texto de Astrada y el de Marcuse toman caminos diversos. Mientras que este último buscará apuntar algunas críticas a la «fundamentación filosófica» de la sociología propuesta por Freyer, el primero recogerá las argumentaciones que el sociólogo alemán realiza en su redefinición del «materialismo». Según Freyer, los primeros sistemas de la sociología alemana surgieron como transición desde el punto más alto del idealismo hacia la ciencia de la realidad social, y a ambos polos de la cartografía política, es decir, “[d]e Hegel a Marx, y también de Hegel a Lorenzo von Stein” (1944, p. 113). Esa transición ha sido conceptuada en términos de “materialismo”, aunque el uso laxo del vocablo

tienda a confundirlo con un economicismo que, siempre según Freyer, no agota lo verdaderamente importante de la novedad teórica, que consiste en el pasaje desde la ciencia del *logos* a la ciencia de la realidad (p. 114). En palabras del propio Freyer, “el sentido esencial del concepto «materialismo» [es este]: la dialéctica de la historia es transferida de la serie de los contenidos espirituales a la serie de las realidades históricas mismas; los «espíritus nacionales» de la Filosofía de la Historia de Hegel son reducidos a «cuerpos sociales», a «verdaderos sujetos sociales», al «ser social del hombre»” (p. 121). En el caso de von Stein, tal tránsito se produce a partir de la crítica al Estado como principio y la consecuente postulación del Estado como realidad; en el caso de Marx, de un modo más radical, el pasaje es efectuado a partir de la inversión de la dialéctica que, como resume Astrada, es “transpuesta desde la serie de los elementos espirituales, donde la había confinado la filosofía hegeliana del espíritu, a la serie de las realidades históricas mismas” (1933, p. 103)¹². Como puede verse, la reconceptualización freyereana del vocablo «materialismo» corre pareja a la crítica al determinismo economicista que Astrada despliega en los textos comentados anteriormente. Así entendido, el «materialismo» de Freyer restituye la centralidad de la *praxis* social como único hilo conductor de la historia, del mismo modo en que había quedado estipulado en “Heidegger y Marx”.

Por otro lado, si en el esquema hegeliano la *praxis* histórica devenía teoría –que, como el búho de Minerva, «despliega sus alas en el crepúsculo»–, en la teoría marxiana se invierte esa relación, yendo de la Historia hacia la decisión (Freyer, 1944, pp. 114-125). Freyer coloca su atención sobre la concepción marxiana de la dialéctica real del acontecer social, para la cual el presente, parafrasea Astrada, “ha de ser concebido como miembro de una serie dialéctica, como transición de la sociedad de clases a un nuevo orden social”; así, la actual sería “la primera época estructurada de modo puramente

¹² En “Heidegger y Marx”, Astrada había destacado de un modo similar la relevancia de la «inversión» marxiana de la dialéctica, que la “rescata” del “proceso abstracto de la idea” y la introduce “en el interior del cuerpo social”, saturado de “la realidad de las terribles y perentorias contradicciones sociales”. La dialéctica deviene, así, “el proceso vivo de un movimiento social” (2021b, p. 471).

dialéctico: Tesis, Antítesis y... la Síntesis que busca, y a la que tiende la decisión volitiva del hombre contemporáneo” (1933, p. 103). Es precisamente este acento puesto sobre los componentes «voluntaristas», «subjetivos», de la teoría marxista en particular, y del «materialismo» en general –entendido como *Wirklichkeitswissenschaft*– lo que interesa a Astrada, quien cierra su conferencia del mismo modo en que la había abierto, con la fórmula freyereana –“expresión concisa y feliz” que sintetiza la “tendencia revolucionaria en la concepción existencial de la sociología”–: “sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente” (p. 106).

En algunos pasajes de su obra, Freyer desliza una crítica a la concepción norteamericana de la sociología, que comprendería la realidad social a partir de una actitud “técnico-constructiva”. Ello le impediría ver más allá de lo dado, limitándose a administrar lo existente, en una disposición de mera “intervención técnica” (1944, p. 339). Esa dimensión del análisis freyereano fue también relevada por Astrada, quien además liga la sociología norteamericana a los avances de la disciplina en el plano local –“nuestra incipiente sociología”, que no estaría exenta de la consideración técnica de la realidad (1933, p. 104)–. Lo que las críticas a la sociología «técnica» trasuntan es la perspectiva de una modificación radical de la realidad hacia un orden social de nuevo cuño, por el cual Freyer aboga, y que comenzará a ganar terreno en la producción del autor alemán en los años siguientes al trabajo que Astrada comenta. En *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* llega a apuntar que la sociedad de clases está en tránsito de desaparición, y que asoma en el firmamento histórico una “nueva organización social” que, “por lo menos para la situación europea, tiene que considerar las naciones como los ámbitos de validez del nuevo principio formador de la sociedad” (1944, p. 342). Esa reivindicación del ámbito «nacional» cifra el postulado del «pueblo político» [*politische Volk*] como sujeto histórico revolucionario, en expresa oposición al «proletariado» marxiano. El «pueblo político», afincado en una tradición histórica nacional, será el punto central de la apuesta de Freyer, que encontrará aquilate en el influyente libelo de carácter propagandístico editado en 1931, *Revolution von Rechts* [Revolución desde la derecha]. Carlos Astrada se hará eco de esos desarrollos en los años subsiguientes, en que asuma

una posición expresamente «nacional-revolucionaria». Los postulados de Freyer, traducidos por Astrada a la realidad latinoamericana en clave anti-imperialista –a partir de un reconocimiento de la realidad sociopolítica y económica de un país como el suyo, periférico y subordinado en el esquema de producción capitalista–, se convertirán en parte relevante del sostén filosófico, ontológico-existencial, del que carecía la mayoría de sus «compañeros de ruta» nacionalistas.

Como ha sido apuntado, la conferencia de Astrada comparte varios de los puntos centrales que Marcuse recoge en su reseña, si bien se separa en otros tantos. Lo importante aquí es intentar aprehender el «sentido» de la apropiación del pensamiento de Hans Freyer. En esa clave, la lectura de Astrada vuelve a mostrarse en una suerte de «espejo» a la de Marcuse. Si este último valora la profundidad con que Freyer ha planteado la necesaria «auto-reflexividad» de la sociología –que conduce a asumir en la propia teoría el *telos* de una decisión, de una *praxis* política–, es especialmente crítico de los componentes «burgueses» de su perspectiva, crítica desplegada sobre el terreno de su adscripción al «materialismo histórico»¹³. Astrada, por su parte, no tiene interés en «renovar» el marxismo, y la impugnación de su derrotero científicista y economicista – como también su apropiación de aspectos parciales de la teoría de Freyer– tiene otros fines, asociados a una incorporación de ciertos elementos de la visión marxiana en el existencialismo.

Así, la perspectiva freyereana recogida por Astrada aparece como un correlato, en el terreno de la comprensión de la realidad social, de algunas de las tesis fundamentales que el argentino ya había hecho suyas en el ámbito más estricto de la analítica existencial, a saber: que la división entre objeto y sujeto es una ficción gnoseológica; que el conocimiento es orientado y posibilitado por la primaria orientación práctica del ser

¹³ Con todo, Marcuse llega a decir que “[e]l camino de Hegel a Marx es trazado por Freyer de manera más acertada que todas las interpretaciones burguesas y marxistas de Marx; Freyer ve claramente la necesidad histórica única, que reside en ese desarrollo; ve también por fin que el «vuelco» de la teoría en praxis, que caracteriza al materialismo histórico, no constituye como tal un apéndice, ni una reinterpretación y una desviación de la científicidad, sino que el «salto desde la historia a la decisión», precisamente porque este es «por completo esencial» a la realidad social, funda el carácter científico de la sociología” (2011, p. 178; énfasis original).

humano, que también establece el criterio de verdad; que la comprensión histórica y la acción se fundamentan en la temporalidad abierta hacia el futuro de la existencia; que es necesario considerar la inserción del ser humano concreto en su “situación existencial”, esto es, en el anfiteatro de la Historia, que reclama una orientación de la voluntad en dirección a su transformación.

Desde otro punto de vista, la apropiación de Freyer habilita a Astrada a una apelación al análisis de los elementos materiales de la vida histórica, pero también la postulación de una *praxis* revolucionaria que, al tiempo que permite una aproximación al pensamiento de Marx, evade una «ontología clasista» de características deterministas. En este punto, creo posible considerar una continuidad de preocupaciones que enhebran los desarrollos astradianos juveniles, forjados a partir de la *Lebensphilosophie* de inspiración nietzscheana y simmeliana, y sus pareceres de madurez. Su temprana petición de colocar las manifestaciones de las potencias creativas del ser humano «al servicio de la vida» – para lo cual se tornaba necesario trascender la civilización capitalista y su tipo humano –, encuentra un correlato en la apropiación de la perspectiva freyereana y late inequívocamente en los análisis astradianos sobre la ciencia y la técnica modernas, que recorren buena parte de sus obras de madurez. En el fondo, lo que puede observarse es una constante preocupación por el problema de la «enajenación», que si en su juventud se expresa en la búsqueda por desandar el camino de la «conversión de los medios en fines» y revertir la «deshumanización» del hombre, en su madurez se enuncia en el lenguaje de la «propiedad» de la existencia, referido a los concretos condicionamientos ónticos de la vida contemporánea. En el último tramo de su trayectoria intelectual, Astrada traducirá estas preocupaciones a la problemática abierta por Hegel y Marx en torno a la alienación.

La centralidad de la *praxis*. El ser humano como *homo faber*

Como he intentado mostrar a lo largo del presente artículo, el principal hilo conductor de los tres escritos astradianos es la centralidad de la categoría de *praxis*, comprendida en

términos ontológicos, gnoseológicos y político-sociales. Esta centralidad se mantiene durante todo el período de madurez, si bien implícitamente, y emerge de manera expresa en su empresa intelectual final, en que ensaya el tránsito desde «la analítica existencial» hacia la «dimensión dialéctica»¹⁴. *La revolución existencialista* recogerá y ampliará buena parte de los postulados en torno a la actividad práctica (1952, pp. 45-46; 54-57; 79-81).

En ese sentido, la inicial recepción astradiana de Heidegger está ya condicionada por la confrontación con Marx y el análisis marcuseano de la «constitución material de la historicidad». Esta articulación aparece —aún, quizás, inadvertidamente— en párrafos en los que Astrada circunscribe el «cuidado» [*Sorge*] a una primaria “necesidad de conservación de la existencia”, en clave innegablemente «material» (2021b, p. 470). Aunque motivado por otros fines, el pasaje astradiano parece replicar los desarrollos de aquel (Marcuse, 2010, p. 90)¹⁵.

Complementariamente, es significativo que Astrada considere que “el punto de partida de la filosofía de Heidegger” implique “una radical ruptura filosófica con la

¹⁴ Según una carta enviada por Carlos Cossio a Astrada el 8 de diciembre de 1938, este último preparó una conferencia titulada “Raíz unitaria de teoría y *praxis* como posibilidades existenciales. Ejemplificación en Marx (Proyecciones del problema en la filosofía actual)”, a ser dictada en el Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social, hacia mediados del año siguiente (Astrada, 2022, pp. 292-293). A juzgar por el título, se trata de una reversión del texto de 1932. No sabemos si la conferencia fue pronunciada o no —no figura, por ejemplo, entre las relevadas por Rainer Astrada en la bio-bibliografía de su padre (1992)—, pero esta referencia es significativa, pues se trata de una de las pocas alusiones a Marx de estos años.

¹⁵ Podría argumentarse también, de modo más radical, que el problema del «paisaje» y, con éste, de la relación entre ser humano y mundo natural circundante —central en Astrada desde, al menos, mediados de la década de 1930—, puede abordarse a partir de una aproximación que privilegie el «contenido» o la «constitución material de la historicidad». No puedo detenerme en este punto, que ameritaría un tratamiento en sí mismo, pero cabe indicar los significativos pasajes de *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en que Marcuse considera el «mundo natural» en que cada *Dasein* ha sido arrojado (2010, pp. 119-122), en una línea de indagación que puede aproximarse a la perspectiva astradiana en torno al «predio pampeano». Esa común orientación está posibilitada por el punto de partida heideggeriano, que únicamente en el caso de Marcuse se desarrolla como un expreso señalamiento de las que serían sus «limitaciones». Un trabajo complementario podría abordar la cuestión a partir de una articulación con los desarrollos de Freyer en torno al tema del «espacio», quien en el capítulo sobre la “Comunidad” de su *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* propone la noción de *Schicksalsraum* [“espacio de destino”], en una línea muy similar a la noción marcuseana de *Lebensraum* [“espacio vital”]. Quien ha trabajado sobre la dimensión del «espacio» en Freyer es Gerardo Oviedo (2015), a partir de una lectura de su influencia en Ezequiel Martínez Estrada.

tradicional posición *antimaterialista* y *humanista* de las épocas anteriores” (p. 473; énfasis propio)¹⁶. Aquí, «humanismo» debe comprenderse, o bien en términos de un «esteticismo» –como en “La formación política” [1934], texto en que Astrada hace suyos algunos desarrollos del propio Freyer en torno a la “idea formativa del hombre político” (2021f, p. 525), que serán determinantes en su posterior derrotero intelectual–, o bien como una concepción antropológico-filosófica que acentúa la centralidad de la aproximación «teórica» o «contemplativa» al mundo.

Pero el condicionamiento mencionado en la recepción de Heidegger aparece también, de modo más acusado, en pasajes en los que Astrada afirma que el mundo se muestra como “resistencia”, ofrecida al ser humano ante “su impulso de artesano” (2021b, p. 470)¹⁷. Este “impulso de artesano” como constitutivo de lo humano resume en una plástica imagen la concepción astradiana, que coloca a la *praxis* transformadora y creadora en un lugar central. Una década más tarde, en “Ruptura con el platonismo” [1943] –un artículo dedicado a explicitar los alcances del existencialismo como «filosofía de nuestra época»–, Astrada utiliza la expresión *homo faber* para referirse al ser humano, «hombre fabricante», «productor» o «creador» –pero también «artesano», «obrero» o «artífice»¹⁸. Según una expresa aclaración de Astrada, el vocablo no se circunscribe a la “actividad pragmática finalista” que produce “riqueza” –en términos económicos–, sino

¹⁶ En *Idealismo fenomenológico*, ese pasaje sobre Heidegger reza: “...una completa ruptura filosófica con la tradicional posición teorizante, humanista y anti-pragmática de las épocas precedentes” (1936, p. 69). En la versión de “Heidegger y Marx” de *Ensayos filosóficos* y de *Martin Heidegger*, Astrada escribe “...antimaterialista y humanista liberal...” (1963, p. 245; 1970, p. 173).

¹⁷ La expresión no es antojadiza. Astrada la repite en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*: “[el mundo] no es primariamente otra cosa que la resistencia que encuentra el ente humano al intentar satisfacer dichas necesidades [las necesidades prácticas]; resistencia a su impulso de artesano” (1936, p. 71); y en *La revolución existencialista*, en al menos dos ocasiones: “[l]a actividad práctica transforma el mundo circundante a objeto de ponerlo al servicio de necesidades humanas, de urgencias finalistas. Somos, pues, artesanos guiados por un impulso teleológico” y “[el mundo] se ofrece como conjunto de resistencias al impulso de artesanía del hombre y a su manipuleo de utensilios” (1952, pp. 46; 80). También aparece con un sentido similar en “El encargo de la Tierra” (1943, p. 193).

¹⁸ Siguiendo a Scheler, Astrada había introducido algunas críticas a la concepción del *homo faber*, identificada por aquel con una visión «positivista» y «utilitarista» del ser humano (2021e [1928], pp. 373, 381; 2021h [1939], pp. 602, 607; 2021j [1942], p. 634). No es ese el sentido del término que reivindica en “Ruptura con el platonismo” y que reaparece en *La revolución existencialista* (1952, pp. 51-52).

que alcanza también a la dimensión cosmovisional, que estructura el sentido de la existencia y de la convivencia humanas. El ser humano, “como ente activo, no agota su actividad, en tanto *homo faber*, con fabricar cosas, útiles, instrumentos, sino que, como lo hace notar Maurice Blondel” –de quien Astrada toma la expresión–, “atento él a transformar su mundo, también fabrica (crea) ideales, mitos, místicas” (2021k, p. 662).

En ese sentido, la actividad, la *praxis* del ser humano como motor de la historia se produce en el más extremo «más acá»: no hay ninguna instancia supraterránea que rijan u organice la existencia humana. La «ruptura con el platonismo», esto es, el proceso de desmantelamiento de todo «objetivismo» y «esencialismo» iniciado por la filosofía de la vida y continuado por la filosofía de la existencia, tiene “un significado revolucionario en el dominio de la *praxis* social y del acontecer histórico en general”. El existencialismo, “en estricta referencia a las estructuras inmanentes de la existencia humana y a sus expresiones concretas” –es decir, en las diversas instancias de la vida histórico-fáctica–, “derivará las consecuencias, contenidas ya en germen en su posición básica, en lo que atañe a la transformación de la realidad social” (2021k, p. 661). Así, en el orden económico y en abierta oposición a “lo estatuido por la economía capitalista y, en general, por la concepción mercantilista de la vida”, que confina al ser humano a un mero “medio para producir e incrementar constantemente la riqueza” y realizar valores “instrumentales”, Astrada reclama una ordenación en que “la riqueza y todos estos valores” estén puestos al servicio de lo humano y “sus necesidades de toda índole” (p. 662). Los pasajes citados podrían ser interpretados como «pre-anuncios» de su viraje al marxismo de comienzos de 1950. No obstante, Astrada se desmarca expresamente de tal tradición filosófica unas líneas más adelante, al afirmar que “[l]a amplitud y validez de este pensamiento central no pueden ser reducidos pretendiendo recortarlo conforme a los intereses de una determinada clase, como mezquina y falsamente lo hizo el marxismo con su horrible ramplonería filosófica” (p. 662).

De modo complementario a lo propuesto por Astrada para la esfera económica, en el orden “cotidiano de la vida civil y política” despuntan “exigencias” análogas para el ser humano. En “El clima de la filosofía existencial” [1942] afirma que la tarea de

integrar “una determinada comunidad” no asume ya el “carácter pasivo e impersonal” que le asignara el racionalismo decimonónico. Antes bien, el ser humano llega a reconocer su referencia ineludible a la comunidad de la que forma parte, y ello se vuelve “una tarea de la que no puede desentenderse” (2021i, p. 640; énfasis original).

Estos desarrollos trasuntan una impugnación del modelo de organización capitalista-liberal, científico-técnico, y su presupuesto antropológico, individualista y racionalista. La liberación del ser humano al que conduce el existencialismo en los planos filosófico y religioso encuentra así su correlato en el orden económico-político. Esa proyección e incidencia práctica es, para Astrada, el verdadero rasero de la «realidad» de una filosofía. En el terreno histórico-político, coincide con la orientación «nacional-revolucionaria» de su pensamiento y actividad política de estos años.

Consideraciones finales

Como he intentado mostrar en el presente artículo, la primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Karl Marx está mediada por un contrapunto productivo con la *Daseinsanalytik* de Heidegger, la sociología «existencial» y «política» de Hans Freyer y, en menor medida, la filosofía de los valores scheleriana y la sociología de Weber y Sombart. Ese sistema de referencias filosóficas sirve de tamiz a sus lecturas de comienzos de la década de 1930 y está en la base de una articulación teórica que habilita una apropiación de aspectos parciales de Marx ajena a toda forma de economicismo.

“*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” prepara el terreno de la operación filosófico-política trazada por Astrada, pues el intento de restañar el “sentido originario” del marxismo, que lo coloca como heredero del idealismo alemán, implica, principalmente, el reconocimiento del lado «activo» del sujeto, y coloca a la *praxis* de seres humanos concretos como única guía de la historia. Complementariamente, abre una discusión con la interpretación «materialista», «ortodoxa», del devenir histórico. Frente a ello, Astrada reivindica el papel del *ethos* y la cultura, al tiempo que reconoce la propia historicidad de la teoría marxista.

Las dimensiones abiertas por ese primer escrito encuentran desarrollo en dos conferencias del mismo año. “Heidegger y Marx” propone un acercamiento entre ambos pensadores, que tiene a la noción de *praxis* como eje articulador. Como resultado de la aproximación, Astrada muestra el fundamento ontológico de la posición de Marx y abre las posibilidades de una deriva «ético-política» de la analítica existencial. “Fundamentación filosófica de la sociología”, por su parte, permite una profundización en el análisis de los factores concretos, ónticos, de la vida humana, y cierra el círculo de la discusión con el economicismo, al redefinir la categoría de «materialismo».

En esa clave, la producción astradiana de comienzos de la década de 1930 está signada por una incompatibilidad filosófica, cultural e ideológica con la izquierda partidaria, vicaria de Moscú, que asiste a la imposición del *diamat* como filosofía oficial de la URSS precisamente por estos años. Pese a ello, el entusiasmo de Carlos Astrada por el proceso soviético, que se remonta a sus textos juveniles¹⁹, no mermará. En el capítulo “Fenomenología del film”, por ejemplo, incluido en *El juego existencial* (1933), encomia la labor de Eisenstein, cuyo tratamiento del film político ha echado a rodar por el mundo “el mito del nuevo hombre ruso”, un nuevo “tipo humano” que resulta, al mismo tiempo, el “elemento” distintivo “de una nueva sociedad en gestación”, el “escorzo vivo de formas inéditas de convivencia en trance de alumbramiento” (p. 138). Más de una década después, en *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), continuará celebrando a la «nueva Rusia», cuyo triunfo en la Segunda guerra mundial anunciaba la llegada de una nueva época histórica (p. 151). Astrada seguirá creyendo en las posibilidades de emancipación abiertas por la revolución bolchevique hasta comienzos de la década de 1960, cuando se decida por el proceso maoísta en el debate sino-soviético, en plena «coexistencia pacífica» de los gigantes de la Guerra Fría.

Referencias bibliográficas

¹⁹ Como puede observarse, entre otros escritos, en el célebre “El renacimiento del mito” (2021c [1921], pp. 192-194). Para una lectura de la Revolución rusa en los textos juveniles de Carlos Astrada, cf. Bustelo y Domínguez Rubio (2021) y Prestía (2021, pp. 46-59).

- Aizcorbe, Roberto (1969). “Astrada, hoy” [Entrevista a Carlos Astrada]. En *Periscopio*, I, (3), pp. 29-32.
- Astrada, Carlos (2021a) [1932]. “Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico”. En *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943] [EE]*. En M. Prestía, (comp.). UniRío Editora; Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Caterna Editorial; Meridión, pp. 460-462. [Publicado originalmente en *Gaceta Universitaria*, 15, (1), 15 de junio de 1932].
- Astrada, Carlos (2021b) [1932]. “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”. En *EE*, pp. 468-473. [Publicado originalmente en *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, II, (10), abril de 1933, pp. 1053-1060].
- Astrada, Carlos (2021c) [1921]. “El renacimiento del mito”. En *EE*, pp. 192-194. [Publicado originalmente en *Cuasimodo*, II (2º Época), (20), 2º decena de junio de 1921].
- Astrada, Carlos (2021d) [1922]. “La Democracia y la Iglesia”. En *EE*, pp. 237-239. [Publicado originalmente en *La Gaceta Universitaria*, Córdoba, 30/9/1922].
- Astrada, Carlos (2021e) [1928]. “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”. En *EE*, pp. 364-387. [Publicado originalmente en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, [2, \(9/10\) noviembre y diciembre de 1928](#), pp. 139-171].
- Astrada, Carlos (2021f) [1934]. “La formación política”. En *EE*, pp. 524-528. [Publicado originalmente en *Gaceta de Buenos Aires*, I, (6), 6 de octubre de 1934].
- Astrada, Carlos (2021g) [1934]. “La Nueva Alemania”. En *EE*, pp. 509-511. [Publicado originalmente en *El País*, domingo 4 de marzo de 1934].
- Astrada, Carlos (2021h) [1939]. “La antropología filosófica y su problema”. En *EE*, pp. 602-610. [Publicado originalmente en *Sur*, IX, (62), noviembre de 1939].
- Astrada, Carlos (2021i) [1942]. “El clima de la filosofía existencial”. En *EE*, pp. 636-640. [Publicado originalmente en *Boletín del Instituto de Estudios Germánicos*, III-IV, (8). Número especial dedicado a Rainer Maria Rilke. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 90-94].
- Astrada, Carlos (2021j) [1942]. “Destino de las Américas en la Historia, según Hegel”. En *EE*, pp. 632-635. [Publicado originalmente en *Nueva Política*, (23), julio de 1942].
- Astrada, Carlos (2021k) [1943]. “Ruptura con el platonismo”. En *EE*, pp. 660-662. [Disertación radiofónica. Recogida en *Temporalidad*].
- Astrada, Carlos (2022). *Epistolario* [2 volúmenes] En M. Prestía, (comp.). Biblioteca Nacional de la República Argentina.
- Astrada, Carlos (1933). *El juego existencial*. Babel.
- Astrada, Carlos (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- Astrada, Carlos (1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Editorial La Universidad.
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista*. Ediciones Nuevo Destino.
- Astrada, Carlos (1963). *Ensayos filosóficos*. Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Astrada, Carlos (1965). *Trabajo y alienación*. Siglo Veinte.
- Astrada, Carlos (1968). “Marcuse y la sofisticada contemporánea”. En *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, II, (5), pp. 1-14.
- Astrada, Carlos (1970). *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Juárez Editor.
- Astrada, Rainer Horacio (1992). “Carlos Astrada: Biobibliografía”. En Astrada, Carlos (1992) *Nietzsche*. Almagesto-Rescate.
- Bustelo, Natalia y Domínguez Rubio, Lucas (2021). “Los textos del joven Carlos Astrada. De la «revolución» universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)”. En Astrada, Carlos (2021). *Textos de juventud. De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica. 1916-1927*. Tren en Movimiento.
- Bustos, Natalia (2010). “Heidegger y Marx en el pensamiento de Carlos Astrada”. En *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, XI, (21-22), pp. 23-40.
- David, Guillermo (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. El cielo por asalto.
- De Lara, Francisco (2019). “Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928”. En *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (61), pp. 525-542.
- Dilthey, Wilhem (1927). *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Teubner.
- Eiff, Leonardo Daniel (2016). “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”. En *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, 4, (6), pp. 187-210.
- Freyer, Hans (1930). *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Teubner.
- Freyer, Hans (1944). *La sociología, ciencia de la realidad*. (Francisco Ayala, Trad.). Losada.
- Gadamer, Hans-Georg (1985). *Gesammelte Werke [GW] 5. Griechische philosophie I*. Mohr Siebeck.
- Heidegger, Martin (2009). *Ser y tiempo*. (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Trotta.
- Kohan, Néstor (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Editorial Biblos.
- Marcuse, Herbert (1978) [1928]. “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. *Schriften. Band I*. Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, Herbert (2010) [1928]. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. En Romero Cuevas, José Manuel (2010). *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. (José Manuel Romero Cuevas, Trad.). Plaza y Valdés.

- Marcuse, Herbert (2011) [1931]. “Para una confrontación con «Sociología como ciencia de la realidad» de Hans Freyer”. En Marcuse, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. (José Manuel Romero Cuevas, Trad.). Herder.
- Muller, Jerry (1987). *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton University Press.
- Oviedo, Gerardo (2010). “Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina”. En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 27, pp. 77-90.
- Oviedo, Gerardo (2015). *El suplicio de las alegorías*. Caterva.
- Prestía, Martín (2021). “Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario”. En Astrada, Carlos (2021). *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*. UniRío Editora.
- Romero Cuevas, José Manuel (2010). “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”. En Romero Cuevas, José Manuel. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés.
- Scheler, Max (1976). *Gesammelte Werke [GW] 9. Späte Schriften*. Francke Verlag.
- Xolocotzi, Ángel (2009). *Facetas heideggerianas*. Los libros de Homero.