

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SEMINARIO DE LICENCIATURA

“CONFIGURACIONES CONCEPTUALES EN LA OBRA DE CARLOS ASTRADA:  
TIEMPO Y *A PRIORI* EMOCIONAL”

ALUMNA: MARÍA LUCIANA HUG SONEGO  
REGISTRO N°: 18.633  
DIRECTORA: DRA. MARISA MUÑOZ  
MENDOZA, NOVIEMBRE 2016

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
<b>CAPÍTULO I: DEL “FUGIT TEMPUS” A “LA REVOLUCIÓN EXISTENCIALISTA”: ALCANCES DE LA CATEGORÍA DE TEMPORALIDAD.....</b>	<b>6</b>
1.1 Consideraciones preliminares.....	6
1.2 Tiempo y subjetividad.....	11
1.3 Ontología e historicidad.....	19
<b>CAPÍTULO II: AFECTIVIDAD Y FILOSOFÍA.....</b>	<b>31</b>
2.1 Juego, metafísica y existencia.....	31
2.2 El juego del <i>eros</i> .....	36
2.3 León Rozitchner y la problematización del <i>a priori</i> emocional.....	43
CONCLUSIÓN.....	51
BIBLIOGRAFÍA.....	55

## INTRODUCCIÓN

La propuesta de este trabajo de investigación es abordar las nociones de tiempo y *a priori* emocional en la obra del filósofo Carlos Astrada (1894-1970). En este sentido, la elaboración del trabajo responde a dos objetivos: contribuir a esclarecer la cuestión del tiempo en el autor argentino, desde sus primeros escritos hasta promediar los años cincuenta, y desentrañar aspectos centrales de la noción de *a priori emocional* vinculado a una lectura singular de las tesis schelerianas.

El análisis que proponemos busca también mostrar, en la obra de Astrada, el uso de metáforas y figuras conceptuales que marcan las tensiones y antinomias de orden teórico-existencial que se dan en un mismo sujeto, vinculadas a un horizonte temporal específico. La concepción presente en su obra no es ajena a temáticas existencialistas. En publicaciones comprendidas entre 1918 y 1934, podemos reconstruir un itinerario en clave subjetivista y caracterizado por la adopción de una escritura con cierto formato literario que será abandonada en textos posteriores. En *La revolución existencialista* (1952), buscaremos señalar cierta reelaboración en el uso de la categoría de temporalidad: en vez de presentar una clave subjetiva presente en los primeros escritos, se advierte una clave social. En términos de Arturo Roig se puede decir que se da el pasaje a una “ontología social” mediada por lecturas de Hegel y Marx.

Asimismo, el rastreo y análisis de la noción de *a priori emocional* desplegado en su libro *El juego metafísico* (1942), posibilita en sus reflexiones, volver a repensar el vínculo filosofía-amor. En esta línea de trabajo se abordarán algunos aspectos del libro de León Rozitchner, *Persona y comunidad* (1962), en la medida en que también aparece desplegado e interpretado en esta obra la noción de *a priori* afectivo de Scheler. Rozitchner es un intelectual que participó de la revista *Contorno* junto a David e Ismael Viñas, Oscar Masotta, Noé Jitrik, entre otros y fue profesor de la Universidad de Buenos Aires. Nos centraremos en el libro mencionado en el que el autor busca mostrar los alcances ideológicos de los tópicos schelerianos vinculados al concepto de afecto.

El filósofo Carlos Astrada nació en Córdoba en 1894. En 1948 se desempeñó como director del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y ese mismo año fue fundada la revista *Cuadernos de Filosofía*, que él mismo dirigió y editó entre los años 1948 y 1954. Esta publicación fue un importante órgano de difusión de la cultura filosófica, en el cual se expresaron tendencias de pensamiento y se visualizaron redes intelectuales tanto nacionales como internacionales. En el año 1949 participó activamente de la organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, primera reunión importante de

pensadores luego de la postguerra que se llevó a cabo en la provincia de Mendoza. En 1952 publica *La revolución existencialista*, texto que marca un giro dialéctico y una crítica a la ontología existencial propuesta por Martín Heidegger en *Ser y Tiempo*. También implica un distanciamiento del posicionamiento de Sartre respecto del existencialismo. Hasta 1970, año de su fallecimiento, Astrada concentró su producción en temas vinculados a la dialéctica, el marxismo, la praxis y relecturas del giro existencial.

Es una figura de envergadura dentro de la filosofía argentina y ofrece una vasta producción filosófica, en la que los temas referidos al tiempo y la historicidad han tenido una presencia persistente. Según Alfredo Llanos, discípulo directo, su producción responde a tres etapas: a la primera la llama “período literario” y está vinculada a la primera época de producción; tiene un carácter de especulación y quehacer reflexivo en el que se encuentra el problema de la vida. El segundo es el “período existencialista”, que tiene que ver con su viaje y estadía en Alemania, desde 1927 a 1932. En esta etapa estudia y conoce a Husserl, Heidegger y Scheler. En relación a éste último y a la consideración que abre acerca de la antropología filosófica, Astrada ve un programa donde esta disciplina es entendida como saber fundamental, es por eso que el pensamiento del filósofo europeo representa para él un nuevo humanismo, no de carácter subjetivo sino “trascendente”. Un tercer período es lo que Llanos entiende como una ruptura con la filosofía de Heidegger.

Desde una perspectiva más reciente, Gerardo Oviedo propuso construir una “filosofía existencial de la liberación latinoamericana”. Esto lo lleva a distinguir cuatro etapas dentro de la extensa obra de Astrada. La primera está conformada por el conjunto de escritos que tratan los problemas gnoseológicos, antropológicos, éticos y metafísicos que se atienen a la constitución ontológica del *Dasein*. Un segundo corpus de textos aborda los temas de filosofía de la historia, en particular la alienación y la dialéctica de la praxis. La tercera etapa tiene que ver con el deseo de develar la cultura vernácula. Por último, hay un cuarto corpus de publicaciones que abarca las compilaciones de sus escritos juveniles y ensayos académicos.

Varios estudios sobre la producción de Carlos Astrada indican la relevancia de los temas en torno al tiempo y la historicidad. Constituyen aportes decisivos la obra del discípulo directo Alfredo Llanos *Carlos Astrada* (Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962) y la de Guillermo David *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (Buenos Aires, Editorial El cielo por asalto, 2004); así como los trabajos de Horacio González *Restos pampeanos* (Buenos Aires, Colihue, 1999) y de Gerardo Oviedo *Carlos Astrada* (México, SIGLO XXI Editores, 2010). En los textos de Llanos y David son señalados los núcleos fundamentales del pensamiento

astradiano y su itinerario intelectual; si bien desde perspectivas diferentes y desde distintas claves generacionales. En Llanos se exponen los momentos claves de la trayectoria intelectual de Astrada, proponiendo una periodización, justificando los desplazamientos de orden teórico en su obra y analizando algunos aspectos de la primera etapa de producción. En el caso del libro de David, se presenta un estudio de las fuentes en las que abrevó la filosofía de Astrada incorporándola a contextos más amplios de discusión respecto de sus ideas, tanto de la filosofía argentina como de la filosofía europea.

Los aportes de Arturo Roig resultan de interés para nuestro trabajo. El filósofo mendocino dedica un capítulo de su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* al abordaje de la problemática de la historicidad, en donde afirma que en América Latina se han elaborado y desarrollado líneas y planteos metafísico-ontológicos que intentaron dar respuesta a dicha problemática. Al respecto sostiene que si bien algunas ontologías de las décadas del cincuenta y sesenta caracterizaron la naturaleza del hombre americano como una carencia total de historicidad, otros planteos enmarcaron el problema de la historicidad dentro de la comprensión de un sujeto como *natura naturans*. Roig incluye a Carlos Astrada en esta última línea, considerándolo como un planteo singular que fundamenta la historicidad de todo sujeto.

La sistematización histórica que lleva a cabo Francisco Leocata en *Las ideas filosóficas en Argentina*, muestra que el clima en torno a 1918, años de los primeros escritos de Astrada, presenta el contraste entre cierto optimismo de un país potencialmente rico y el malestar de un estado políticamente inmaduro. Este es el clima en el que se desarrolla en Argentina un período de renovación filosófica cuyo centro de interés está puesto en el problema de la vida y con él se abre también el de los valores; el tema axiológico apunta a la búsqueda apasionada de un elemento ideal y moral que sea capaz de elevar el nivel de la cultura y la sociedad argentina. En la corriente fenomenológica local el hombre adquiere un lugar importante; no se trata de alguien que posee determinaciones sociales o económicas concretas, sino de un hombre en cuanto conciencia, que reflexiona sobre su ser, sus valores, la propia conciencia.

La idea fundamental que está a la base de este trabajo es que las nociones de tiempo y *a priori emocional* son decisivas en la configuración conceptual de su producción hasta mediados de los años cincuenta y nos ofrecen un mapa del posicionamiento filosófico-metafísico del filósofo argentino Carlos Astrada. Asimismo, las nociones propuestas son pertinentes para mostrar algunos aspectos de su obra vinculados a la filosofía existencial, con notas distintivas y tempranas a la aparición de la corriente existencialista de la post-guerra.

## **CAPÍTULO 1: DEL “FUGIT TEMPUS” A “LA REVOLUCIÓN EXISTENCIALISTA”. ALCANCES DE LA CATEGORÍA DE TEMPORALIDAD.**

### **1.1 Consideraciones preliminares**

El tiempo es un concepto que ha suscitado inquietud, reflexión y análisis a lo largo de toda la historia de la filosofía. Los griegos utilizaban dos palabras para designarlo: *xrónos*, entendido como la duración del tiempo, el tiempo en todo su conjunto; y *aión*, entendido como la duración de la vida, asociado también a la eternidad. La trama temporal adoptó distintas configuraciones en un mismo período como en distintos momentos de la historia. El análisis del tiempo supone distintos modos de pensarlo, vivirlo y abordarlo filosóficamente. La cuestión de la temporalidad es para Carlos Astrada, filósofo argentino contemporáneo, una dimensión de nuestra existencia y, a la vez, el rumbo de la inquietud filosófica, es decir que la temporalidad sintetiza la unidad espiritual en la diversidad de sus aspectos y ámbitos porque en los distintos estratos y con distintas motivaciones late una misma temática bajo el signo astradiano del “*Fugit tempus*”.

Para Astrada el ser humano siempre ha tratado de trascender su finitud, el límite de su propia existencia; se proyecta hacia el futuro remoto y aún hacia la eternidad. Esto no significa que pueda trascender realmente su estructura existencial como una totalidad conclusa de duración, sino que Astrada distingue entre una “totalidad real” de duración y una “totalidad ideal”; y de ese combate, de esa antinomia se puede totalizar en cada instante nuestra existencia.

Los escritos de 1918 a 1934 que se incluyen en “*Fugit tempus*” son distintos relatos donde se expone el espíritu filosófico-literario de Astrada, a través de la utilización de figuras conceptuales y personajes que dan cuerpo y voz a la subjetividad. La operación singular que realiza el filósofo consiste en usar figuras conceptuales convirtiéndolas en voces de la propia subjetividad para así mostrar las antinomias que habitan en el interior de cada sujeto, como un contrapunto en la propia conciencia. En ésta se dan dos fuerzas, una lucha antinómica cuya particularidad consiste en el hecho de que genera una “duda vital”. El análisis del “*Fugit tempus*” permitirá dar cuenta de la correlatividad de los estadios ontológicos y de la visión existencial del tiempo que propone el filósofo.

Astrada se ubica dentro de la corriente existencialista, por lo tanto, en primera instancia haremos referencia al existencialismo en general; y luego indicaremos algunas características del existencialismo en la Argentina. Tomamos al filósofo francés Jean Wahl, quien en su libro *Las*

*filosofías de la existencia*, considera que el “existencialismo” o la “filosofía de la existencia” nos presentan las dificultades de que hay distintos pensamientos filosóficos que se designan con este nombre y que en la categoría “existencia” desaparece el carácter específico. Esta filosofía tiene que ver con la subjetividad, con fases de las experiencias particulares; y en ella no hay sólo influencias puramente filosóficas, sino que cabe la reflexión sobre grandes personalidades, sobre existencias destacadas.

Las filosofías de la existencia se oponen a concepciones clásicas de la filosofía como aparecen en Platón, Spinoza o Hegel; se oponen a la tradición clásica posterior a Platón (donde hay una búsqueda de la idea, en tanto que la idea es inmutable). Dentro de esta oposición, Wahl distingue el pensamiento de Sartre y el de Heidegger: Sartre escribe que “la esencia viene tras la existencia”, Heidegger condena esta fórmula porque ve que Sartre ha utilizado ambos términos en su sentido clásico, invirtiendo su orden ya que según Heidegger, la existencia debe tomarse como “estar en el mundo”. La lucha contra la idea se continúa a través de una lucha contra Descartes y en este sentido, Kierkegaard señala que la fórmula cartesiana “pienso, luego existo” no responde a la realidad del hombre existente, pues cuanto menos pienso más existo y viceversa. Es decir, que la noción de existencia no es unívoca ya que presenta significados diferentes y hasta una cierta evolución según sea tratada por los distintos filósofos.

En este sentido, Wahl propone en el libro *Historia del existencialismo* tres momentos: el primero tiene como representante a Kierkegaard, el segundo a Jaspers y Heidegger y el tercero, a Sartre. Kierkegaard tiene un pensamiento puramente religioso y considera que el individuo por su pecado se siente en falta ante Dios, tiene conciencia de ese pecado y es un individuo aislado. Jaspers, por su parte, presenta un individuo que no es considerado absolutamente aislado sino que hay una comunicación entre “yo”, “el otro” y “los otros individuos”, pero para Heidegger el existir siempre es con los demás, no existe un nosotros fuera del cual nosotros seamos ya que la existencia es por definición “ser-en-el-mundo”. Sartre dirá que la existencia es ser en mis actos y por mis actos (Wahl, 1954). La pregunta que el filósofo francés se plantea es ¿de qué modo es posible caracterizar de manera general las filosofías de la existencia? Y en relación con este interrogante trae a colación una cita de Mrs. Green, quien afirma que “el existencialismo es un esfuerzo por comprender la naturaleza humana en términos humanos, sin recurrir a lo sobrehumano o a lo que puede llamarse lo infrahumano” (Wahl, 1956, p. 135) y sostiene que en estas filosofías hay un esfuerzo por explicar al hombre independientemente de las categorías propiamente científicas y propiamente religiosas; es decir que el existencialismo rechaza los

recursos que pueden dar el materialismo y también los refugios que puede dar el sentimiento religioso.

Algunas de las causas por las que las filosofías de la existencia tuvieron éxito según Wahl son el desprecio de las otras filosofías y de la conciencia de su fracaso, la necesidad del espíritu de alinearse en torno a una doctrina nueva tras las sacudidas de la guerra, la importancia dada a la idea de libertad y a la afirmación de que ésta persiste en nosotros. A pesar de ese éxito al que hace referencia el autor, no deja de lado el hecho de que la filosofía de la existencia es heterogénea y compleja: en ella hay elementos propiamente existenciales, elementos fenomenológicos que proceden de Husserl y que se hallan en particular en Heidegger y en Sartre; y también elementos hegelianos. Además las filosofías de la existencia son filosofías que conceden gran importancia a la idea del ser y alerta: “las filosofías de la existencia no deben concebirse como una serie de dogmas filosóficos; el hombre es el ser que pone en discusión su propia existencia, que la pone en juego y la juega, que la pone en peligro. La existencia es ponerse en cuestión ella misma” (Wahl, 1956, p. 138).

Dentro del existencialismo el tema del tiempo ha sido motivo de constantes reflexiones. Desde la perspectiva de Kierkegaard, pensador anterior a esta corriente de ida y señalado como precursor, la existencia está esencialmente en devenir, pero es importante contraponer esta idea a la de devenir tal como es entendida por el hegelianismo, donde el tiempo es un devenir continuo, explicable y racional. En Kierkegaard, en cambio, es un devenir discontinuo, hecho de crisis y no explicable; es decir que mientras para éste el tiempo es el ser en devenir del individuo mismo, para Hegel es el devenir de la idea.

En lo que respecta al tiempo según Jaspers y Heidegger es importante destacar que ambos añaden la idea de historicidad (*Geschichtlichkeit*). Este término se distingue de *Historie*: la historia es la narración de la serie de acontecimientos, que se suceden unos a otros, mientras que la historicidad es el principio mismo del tiempo histórico, el hecho de que un existente está profundamente en una situación temporal. El momento esencial del tiempo para los filósofos de la existencia es el porvenir: el individuo propiamente hablando no “es”, sino que “tiene que ser”, es una tarea que se asigna él mismo; estamos siempre “en proyecto”. El tiempo no está encerrado en sí mismo, es una especie de huída ante sí mismo; es el hecho de que cada instante está fuera de sí y en fuga ante sí mismo (Wahl, 1956).

Heidegger insiste en que el presente no es aquello de donde se debe partir si uno quiere representarse la constitución del tiempo, sino que hay que partir del futuro o del pasado; el presente es la unión de estos. El filósofo considera que dicha unión puede realizarse de forma



superficial y entonces tenemos los ahora (tiempo “inauténtico”); también cree necesario distinguir el tiempo pragmático, el tiempo de la vida cotidiana (tiempo “para”, ya que cada vez que actuamos lo hacemos en vistas a un fin práctico). El espíritu humano a partir de ese tiempo pragmático que está hecho de trozos de duración forma el tiempo homogéneo e infinito. En Kierkegaard la idea que ocupa el centro de su pensamiento es la de instante: en él podemos romper con los hábitos del pensamiento conceptual y con los hábitos sociales; de la unión del pasado y el futuro nace el instante, éste es el encuentro del tiempo y la eternidad; mientras que para Heidegger cuando tomamos una decisión, nos tomamos a nosotros mismos y, uniendo el origen y el proyecto, tomamos la responsabilidad de lo que somos.

En relación al existencialismo en Argentina, la afinidad con cierta temática existencial se corresponde con una ruptura con la tradición filosófica anterior; la superación del positivismo había abierto un interés hacia la vida y los valores, tomando distancia del progresismo racional. A diferencia de la influencia tardía de Kant, Descartes, Hegel y Spinoza, la familiaridad con Heidegger, Jaspers, Marcel, Kierkegaard y Nietzsche es temprana. Ello se debe a que luego de la Primera Guerra Mundial se vuelven frecuentes los casos de estudiantes argentinos que pasan temporadas en universidades europeas. Leocata considera como representantes destacados de la corriente existencialista a Carlos Astrada, Carlos Erro y Ángel Vasallo (Leocata, 1993). Dentro de las figuras representativas del existencialismo en Argentina puede incluirse al filósofo Miguel Ángel Virasoro (1900-1966), en tanto desarrolló una filosofía que aspira a ser una síntesis de la dialéctica hegeliana y el existencialismo.

Asimismo, el filósofo Arturo Ardao, uruguayo e integrante de la cultura del Río de la Plata, aborda de un modo consistente la cuestión del tiempo en el libro *Espacio e inteligencia*, publicado en 1983 pero que reúne escritos de varias décadas. Comienza haciendo referencia a que, al finalizar el primer cuarto del siglo XX, entraba en su apogeo uno de los rasgos más característicos de las generaciones filosóficas del pasado inmediato: el temporalismo; “ismo” expresa no una escuela o movimiento sino una preocupación teórica generalizada. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson en 1889, centrado en la idea de duración en tanto que tiempo real, y *Ser y tiempo* de Martín Heidegger en 1927 son considerados como textos fundamentales en relación al tiempo. Según Ardao, en el último cuarto del siglo se acude a un pensar filosófico espacialista o espacialismo, que implica una actitud un interés filosófico, se trata de una óptica distinta de la relación entre el espacio y el tiempo y el espacio y el hombre. El espacialismo surgió en el seno del temporalismo, primero como una especulación accesoria y

dependiente y después como neutralización del primado de la temporalidad sobre la espacialidad (Ardao, 1993).

Al filósofo uruguayo le interesa advertir cómo los filósofos Bergson y Heidegger, señalando cada uno a su modo la temporalidad concreta de la vida humana, plantearon la relación entre vida y espacio, entre existencia y espacio para destacar la exterioridad de este último respecto al nexo íntimo con el tiempo. Expone que, en su *Ensayo* de 1889, Bergson distingue entre un tiempo real o vivido y un tiempo imaginario o ilusorio. El primero de estos tiempos es la íntima duración heterogénea y cualitativa del yo psicológico; el segundo es la proyección artificial que de ella hacemos a un medio exterior a nosotros, homogéneo, cuantitativo y por lo tanto, medible, ese medio es el espacio, reino de la simultaneidad y este dualismo interno al tiempo resulta superponible a otro externo a él que es fundamental: el de tiempo y espacio. Es decir que desde la perspectiva de Bergson si se intenta distinguir lo real y lo imaginario, resultan dos auténticas realidades contrapuestas: la duración real y el espacio real.

En relación a los temas propiamente existencialistas y que contemplan una mirada retrospectiva a Kierkegaard y a Nietzsche, podemos decir que están presentes en Carlos Astrada. Asimismo, también se ocupó de dialogar con Husserl y Scheler, siendo el primer pensador argentino que dedicó atención a la filosofía scheleriana. La interpretación del filósofo argentino subraya la importancia de lo vital y lo afectivo y el intento de superar el primado del *logos*. Astrada hace referencia al sentido de la metafísica, entendida como comprensión del ser. Existir es ser en el mundo; y no se puede ser en el mundo sin participar, sin comprometerse en su juego y su movimiento. Eso mismo es para el filósofo trascender; no lo entiende en un sentido religioso sino como un salto o apertura más allá de las cosas, apertura que permite estar en el mundo en cuanto mundo. Hay un énfasis en la comprensión del ser, si bien el tema heideggeriano es enfocado desde una perspectiva de juego actuante, de compromiso vital con el ser.

La tarea de ubicar a un pensador contemporáneo dentro de un sistema o corriente resulta difícil e imprecisa por lo que conviene referirnos a “tendencias en evolución”, distinguiendo la fenomenológica y la existencialista que, junto a una ebullición filosófica-pedagógica, tuvieron su auge en el país por aquellos años. Carlos Astrada fue el primero que expuso seriamente el pensamiento de Dilthey y fue un pensador que no negó su admiración por Hegel, si bien en los últimos años de su producción filosófica las estructuras hegelianas perdieron rigidez y Astrada manifestó sus ideas en forma enérgica y valiente, mostrándose libre de compromisos y dispuesto a despertar inquietudes aunque desagradara a los dogmatismos de izquierda y de derecha (Farré y Lértora Mendoza, 1981). En el Primer Congreso Nacional de Filosofía Astrada propuso el

existencialismo como el mejor sistema posible ya que se aparta de divagaciones idealistas y se centra en el hombre concreto. Sin embargo, rechaza el existencialismo católico por ser dogmático y confesional (Guerrero, 1950).

## 1.2 Tiempo y subjetividad

La cuestión del tiempo es analizada por el filósofo argentino Carlos Astrada en el libro publicado en 1943 llamado *Temporalidad*, que reúne escritos desde 1918. Aquí nos presenta un itinerario de clave subjetiva y con cierto formato literario, donde la temporalidad no es ajena a temáticas existencialistas; en este sentido se pretende dar cuenta de la consideración singular astradiana acerca del tiempo en la sección del libro denominada “*Fugit tempus*” y reconocer en ella el uso de metáforas y figuras conceptuales, que dejarán entrever las tensiones y antinomias que se dan en un mismo sujeto.

Asimismo, son importantes los aportes realizados por el discípulo directo Alfredo Llanos en su libro *Carlos Astrada*, publicado en 1962 y sistematizado en tres partes, en correspondencia a los tres períodos en que él divide la producción del filósofo argentino. Llanos parte de la tesis de que para determinar con exactitud la evolución de un pensador y comprender su obra, es conveniente remontarse a los trabajos de la juventud y, dentro de esta época, atenderá especialmente al escrito “La noluntad de Obermann”, relato que se incluye en *Temporalidad*. Este ensayo le permite a Llanos localizar al filósofo argentino en el centro de sus preferencias literarias, emocionales y filosóficas. El autor destaca que la carrera intelectual de Astrada empieza por el aspecto literario, de tal modo que lo que es designado como “período literario” llena la primera época de producción publicada que bien puede ser caracterizada como literatura filosófica en la que se manifiesta facilidad y soltura adquirida para manejar cierto estilo y por el uso de metáforas y figuras retóricas.

El “*Fugit tempus*” está conformado por varios relatos. El primero de ellos, titulado “La noluntad de Obermann”, tiene como centro a los personajes Brand y Obermann, que están tomados de obras literarias: el primero de la novela de Ibsen<sup>1</sup> y el segundo de la novela de Senancour<sup>2</sup>. Según Alfredo Llanos, “La noluntad de Obermann” es un ensayo de inspiración

---

<sup>1</sup>Henrik Johan Ibsen (1828-1906) fue un dramaturgo y poeta noruego. Una de las obras significativas del período romántico es *Brand* (1866), cuyo protagonista es el sacerdote Brand, quien sacrifica a su mujer y a su hijo por mantener sus principios.

<sup>2</sup>Étienne Pivert de Senancour (1770-1846) fue un escritor prerromántico francés. La novela *Oberman* (1804) lo llevará a influir fuertemente en el pensamiento romántico. Durante la vida del autor esta novela pasó casi desapercibida.

netamente existencial, aunque sus temas no salen todavía de una órbita subjetiva. Desde los comienzos de su formación intelectual, Astrada se ha enfrentado con el problema de la vida, no en su sentido biológico y material, sino en su estrato metafísico, con una trascendencia misteriosa que lanza al hombre más allá de los límites corporales, pero a la vez lo mantiene dentro de lo terrenal. En su camino formativo el filósofo argentino quiso responder a la pregunta por la existencia a partir del estudio de Nietzsche, Kierkegaard y Unamuno, Husserl y Heidegger, Hegel y Marx. En ese itinerario tuvo como propósito llenar el vacío de la existencia sin recurrir a las ilusiones de la religión o la fe; así, el camino más directo y concreto para completar el designio humanista fue ahondar en la existencia como estar-en-el-mundo y discutir el significado y el valor de las categorías que vinculan al hombre con el espíritu objetivo. La analítica de la existencia tendrá sobre Astrada particular resonancia en sus temas de la última época, cuando aborda la libertad y la enajenación.

Volviendo al relato mencionado “La noluntad de Obermann”, el filósofo usa estas dos figuras conceptuales convirtiéndolas en voces de la propia subjetividad para así mostrar la antinomia que hay en nosotros mismos; un contrapunto en la propia conciencia. En ella se dan dos fuerzas, una lucha antinómica que genera lo que Astrada denomina “duda vital”, siguiendo de cerca los textos del filósofo francés Jean-Marie Guyau<sup>3</sup>.

Cada uno de estos personajes posee caracterizaciones bien definidas y, a la vez, opuestas entre sí. Brand es presentado como un santo que no duda ya que tiene una fe ciega; es modelo de voluntarismo y pretende realizarse a sí mismo en su paso por la vida. El camino es visto por él como un medio o instrumento y no como un fin; su anhelo es redimir a los hombres, llevarlos por la vida de beatitud. Obermann, por el contrario, es un personaje lleno de inquietudes y dudas, que ha perdido la tranquilidad y eso mismo es lo que le tortura el espíritu y le genera angustia; por eso es presentado como alguien que desea liberarse de esas ataduras que lo atormentan, alguien que busca reposo para su corazón cansado.

Obermann de alguna manera pierde la vida que creía haber tenido y, al perderla, se encuentra lejos de esa fe que posee el creyente (que le da seguridad de alcanzar la vida a la que aspira) y descubre su mortalidad cuando “el terror de la nada” se adentra en su espíritu, lo que le genera cierto misterio que se opone a la certidumbre de lo que el creyente espera: Brand, para

---

<sup>3</sup>Filósofo nacido en 1854 cuyas obras están vinculadas al vitalismo y cuyas ideas tienden a postular la posibilidad de la felicidad de una vida compartida con los demás. Gracias a su padrastró Alfred Fouillée, filósofo del positivismo espiritualista, se formó en filosofía desde muy joven. Su obra principal *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (1884) parece haber influido en el pensamiento de Nietzsche. Falleció en 1888.

quien aquello que ha perdido en el tiempo, desea poseerlo eternamente. Con ambos personajes conceptuales se representa cierta antinomia, una bifurcación de caminos, una tensión entre voluntad y noluntad, entendiendo esta última como aquello que intercepta a la voluntad para hacerla consciente de que no puede cambiar la realidad; mientras que la primera puede ser entendida como que opera tan fuerte que casi llega hasta la anulación:

¿Qué extraña afinidad asocia en nuestro espíritu los contrarios?, ¿el voluntarismo de Brand y la noluntad de Obermann? Es quizás por la antinomia irreductible que se verifica esa comprensión íntima del espíritu. Su actividad se alimenta, en último análisis, de la lucha que libran los términos antinómicos en su fondo permanente e indefinible<sup>4</sup>

Las características de estos personajes permiten ubicar a Brand en el plano de cierta trascendencia. Un significado de este término es el espacial, entendido como atravesar o traspasar cierto límite, ir de un lugar a otro. La realidad que traspasa el límite es llamada “trascendente” y la acción o efecto de traspasar es justamente la trascendencia (Ferrater Mora, 2009). Obermann, en cambio, se corresponde con una “trascendencia inmanente”. Se dice que una actividad es inmanente a un agente cuando permanece dentro de él, en el sentido de que tiene en el agente su propio fin. Hacer referencia a estas categorías supone pensar el tiempo en dos sentidos: el tiempo como una vida fuera de este mundo, que es la preocupación de Brand ya que no se interesa ni siquiera por el futuro; y el presente, que vive Obermann tortuosamente.

La tensión temporal que es posible reflexionar a partir de los personajes Brand y Obermann no es presente-futuro sino más bien presente-eternidad. Este último concepto en general suele entenderse en dos sentidos: uno que significa el tiempo o la duración infinita; y un sentido más usual entre muchos filósofos, que significa que algo no puede ser medido por el tiempo; pues trasciende el tiempo. El presente, en cambio, designa un “estar ante”; tiene por lo menos dos sentidos: el corporal y el temporal. Estos dos sentidos se manifiestan en el uso en español del término “presente”, que puede referirse a un estar algo ante algo, o a un existir algo “en ese momento” (Ferrater Mora, 2009).

Asimismo, Astrada reconoce en *La revolución existencialista* que fue Kierkegaard quien planteó la fe como paradoja absoluta, como dramática tensión que en el alma angustiada del hombre singular supone la precaria síntesis de lo temporal y lo eterno, de finitud e infinitud. El objeto de la fe, de la fe apasionada, es lo absolutamente paradójico, porque es la paradoja la que

---

<sup>4</sup> ASTRADA, Carlos. *Temporalidad*. Bs. As., Cultura Viva, 1943. p. 17.

niega y hace desaparecer la oposición entre lo temporal y lo eterno, haciendo a lo histórico eterno y a lo eterno, histórico (Astrada, 1952).

En un segundo relato que se incluye en este corpus se expone lo absoluto y lo eterno; lo contingente y lo efímero. En lo absoluto impera una alegría y serenidad constantes; no hay lugar para las dudas e inquietudes y tampoco para momentos de transición; sino que tiene que ver con lo acabado y perfecto. En relación a la categoría de tiempo, hacer referencia a “lo eterno” o la eternidad tiene que ver en realidad con una idea de atemporalidad, es decir como aquello que no posee tiempo o donde no lo hay.

El segundo par conceptual, en cambio, lucha para poder ganar su vida, aunque en realidad no sabe ni tiene la certeza de si lo logrará alguna vez; lejos de ser pleno, tiene que ver con un peregrinar y con conocer el “tedio de los días grises”; alternativas de vida-muerte y de iluminación-sombra espolean su paso por lo desconocido. Hacer referencia a lo contingente tiene que ver con una posibilidad, es decir que puede ser como puede no ser; por lo tanto ya no está vinculado con algo necesario y si además lo contingente se asocia a lo efímero se trata entonces de aquello que pasa rápido, que en un momento está y al siguiente deja de estar.

El diálogo propuesto entre la esfinge y la sombra da cuenta de lo absoluto y lo contingente pensado también desde una doble perspectiva estética. Lo absoluto está caracterizado como una belleza inmutable, suprema y plena, como una realización; en cambio lo contingente supone cierto esfuerzo, tiene que ver con el proceso que se debe atravesar:

La belleza no es la gestación del fruto, sino el fruto bien maduro; no es la labor oscura de la savia en el interior de la planta, sino la flor que, al eclosionar, alcanza su frágil plenitud. No es, en síntesis, el esfuerzo penoso, sino la realización feliz<sup>5</sup>

El relato “La esfinge y la sombra” nos permite reflexionar acerca de cuántas veces en nuestro peregrinar por la vida que “tenemos” (o que creemos que tenemos) experimentamos sensaciones de encanto o tedio, de primavera o invierno; y qué cosas o momentos se pueden pensar como absolutos y cuáles como contingentes. Sin duda la experiencia de cada individuo está llena de significaciones de esta índole, de momentos de claridad y sombra, de vida y muerte; y el valor que se les atribuye es de carácter subjetivo. Claro está que en la tensión entre lo absoluto y lo contingente, el tiempo juega un rol fundamental ya que también se puede entender como una escisión entre el pasado, que tiene que ver con el recuerdo, y el futuro, vinculado al

---

<sup>5</sup>Ibíd. p. 64.

anhelo. Las categorías anhelo y recuerdo nos hacen pensar en la propuesta de Ernst Bloch, filósofo que Astrada menciona en sus textos. En *El principio esperanza* Bloch considera que, tanto Leibniz con el descubrimiento del subconsciente como Freud con el psicoanálisis, creyeron descubrir un presente cargado de memoria y de un pasado ubicado en lo ya-no consciente, sin descubrir que en el presente hay un impulso, una anticipación de lo que todavía no ha llegado a ser.

Bloch plantea que en la historia de la filosofía no se ha puesto atención a lo todavía-no-consciente y esto resulta ser una “barrera” ya que ha impedido el tratamiento de lo todavía-no, pues la mirada hacia lo utópico ha estado puesta en la anamnesis, en el recuerdo, en la regresión. La crítica blochiana consiste en que lo todavía-no-consciente no se encuentra en el suelo del inconsciente ni debe ser sacado a la luz por el recuerdo, sino que es algo que nos es dado como acto propio en el presentimiento, independientemente de su contenido, al respecto señala Bloch: “Un motivo principal es el descubrimiento y la descripción inconfundible de lo todavía-no-consciente. Es decir de un algo relativamente inconsciente todavía desde el punto de vista de su otra faceta, la faceta dirigida hacia adelante, no hacia atrás” (Bloch, 1963, p 35). Esa “otra faceta” a la que hace referencia tiene que ver con algo nuevo, algo en gestación que hasta el momento no ha sido consciente; es decir que para él no está vinculado a algo olvidado, recordado por el hecho de haber sido o reprimido.

Ahora bien, retomando el relato de la esfinge y la sombra notamos que el diálogo entre ambos personajes transcurre en un espacio y tiempo determinados, elegidos con audacia por Astrada: hace referencia a que están en un pórtico en ruinas, durante el ocaso. Ambas nociones propuestas por el filósofo dejan entrever significaciones específicas: el espacio como un lugar donde hay destrucciones, que se pueden entender como vestigios; y el momento como un borramiento de fronteras, pues durante el ocaso todavía no es de noche pero tampoco es pleno día:

Bajo un pórtico en ruinas, iluminado por tenue claridad, y que no se hubiera sabido decir si era del alba, la que precede al día, o aquella postrera del ocaso, cuando el sol ya ha ocultado su disco de fuego<sup>6</sup>

Desde ese pórtico, lo efímero, protagonizado por la sombra, es capaz de contemplar la vida que quisiera vivir, que añora y aún no ha vivido: lo pleno, conceptualizado en la figura de la

---

<sup>6</sup>Ibídem. p. 59.

esfinge. En ese mármol, dice Astrada, está la morada de lo inactual: lo que alguna vez ha sido en el tiempo es aún en el puro recuerdo; y aquello que aún no ha sido es en el puro anhelo.

Si seguimos pensando la cuestión del tiempo en el filósofo argentino, encontramos que propone en la tensión instante-eternidad la vida como una paradoja entre la necesidad del propio querer y la vida distante. El intento, lo efímero y la fantasía son caracterizaciones del instante que, si bien en un sentido es entendido por el filósofo como minuto, a la vez adquiere un lugar de privilegio en tanto que anhela poder gozar la soberanía del mismo. ¿Puede un instante ser soberano? En el lenguaje paradójico utilizado se halla la invitación a pensar cuál es el propósito que tiene; y también, una apuesta a reflexionar en qué consiste para nosotros pensar (o, por qué no, sentir) la soberanía de un instante, otorgándole al mismo un valor intenso, libre y autónomo. Notamos aquí la contradicción planteada en Astrada, pues la noción de instante incluye la de “momento” y de “ahora”; el problema del instante está estrechamente relacionado no sólo con la cuestión del tiempo sino también con el problema de la continuidad (Ferrater Mora, 2009).

También el filósofo francés Gastón Bachelard busca aportar precisiones respecto de los alcances de la noción de tiempo. En *La intuición del instante* expone dos tesis opuestas respecto de la temporalidad: la de Roupnel y la de Bergson, considerando que una es una filosofía del instante y la otra es una filosofía de la duración (Bachelard, 1980). El autor hace referencia a que el instante para Bergson es un “corte artificial que asiste al pensamiento esquemático del geómetra”; la inteligencia inmoviliza el tiempo en un presente facticio, que es pura nada ya que no llega a separar el pasado y el futuro. Roupnel, por su parte, afirma que el tiempo sólo tiene una realidad, la del instante; aún la duración está hecha de instantes sin duración, como la línea recta está formada por puntos sin dimensión. Estas tesis le permiten afirmar que la intuición temporal de Roupnel es exactamente contraria a la intuición de Bergson: para éste la verdadera realidad del tiempo es su duración y el instante es una abstracción sin ninguna realidad, resulta impuesto desde el exterior por la inteligencia que comprende el devenir al reparar en los estados inmóviles. Para Roupnel, en cambio, la verdadera realidad del tiempo es el instante; la duración es una construcción sin realidad absoluta, está hecha desde el exterior por la memoria<sup>7</sup>.

La cuestión del instante también es expuesta por Bloch cuando afirma que quien impulsa en nosotros mismos es el hombre que todavía tiene mucho ante sí, uno que “no se tiene a sí mismo, que todavía no surge”; es decir que en el realizar mismo hay algo inmaduro y todavía no

---

<sup>7</sup>Bachelard profundiza estas ideas a través de representaciones hipotéticas: el tiempo bergsoniano sería representado con una línea recta negra en la que habría un punto blanco, para simbolizar el instante como una nada. En cambio el tiempo rounpneliano sería representado por una línea recta blanca, rebosante de posibilidad en la que de repente se inscribiría un punto negro como símbolo de una realidad opaca.



realizado. Esa inmadurez se hace presente en el instante vivido; en el trasfondo objetivo hay apertura. Aquello que Bloch llama “instante oscuro” y “apertura adecuada” son conceptos que designan la fuente y desembocadura del surgir, son los polos de la conciencia anticipadora. La vida del ahora no ha sido llevada ante sí como vista o desentrañada; el ahora del *existere* es lo menos experimentado de todo, constituye aquello a realizar que menos se ha realizado, sencillamente porque: “vida significa estar ahí” (Bloch, 1963, p. 344). Sin embargo, como nuestro más propio incesante estar ahí no lo es, ningún hombre vive realmente, el *carpe diem*, que parece simple, es raro y no tiene lugar en absoluto; es fugitivo, y aunque lo decisivo fuera sólo el imperativo *carpe diem*, los instantes pasan inadvertidos ya que su presente se encuentra en el portal de su presencia todavía-no-consciente, todavía no llegada a ser. Esta noción supone dejar en claro que en el mismo factor-sujeto de la realización misma, hay algo que todavía no se ha realizado en ningún punto; es decir que no está todavía él mismo ahí.

Para seguir profundizando esta trama conceptual, Bloch analiza el “ahora”, entendiendo que aquello que se agita en él se precipita como futuro hacia adelante; aquello que tiene lugar en sí e inmediatamente como “ahora” es para el autor “todavía vacío”. El “no” no es ahí, pero es importante reparar en la distinción de que, en tanto que es el no de un ahí, no es sólo un no, sino el no-ahí: está referido a un impulso hacia el ahí de un algo. Si caracterizamos éste, no podemos decir que es todavía vacío, indeterminado e indeciso; sin embargo la nada es entendida como un determinado que presupone esfuerzos y su acto supone un aniquilamiento.

Carlos Astrada conceptualiza además la problemática y polaridad del presente y el futuro, entendiéndolos como transitoriedad y anhelo. Comúnmente, al hacer referencia al futuro, puede distinguirse entre futuro necesario y futuro contingente: los futuros necesarios son los que se suponen poseen una realidad determinada antes de que tengan lugar; los futuros contingentes o libres son los que no tienen realidad determinada antes de que tengan lugar (Ferrater Mora, 2009). Las metáforas utilizadas por el filósofo argentino en este relato son las de “nuevo clasicismo” y “futurismo”, entendiendo el primero como la forma en que se debe moldear la vida misma y el segundo como una esperanza.

Mientras en la exposición de Astrada la esperanza es presentada como una característica y ansia del futuro que está por venir; en el pensamiento de Bloch nos encontramos con la idea y el ideal de la esperanza, que puede entenderse como el “punto de apoyo” arquimídeo con el que se puede levantar el mundo; es el afecto más importante y es considerada como algo biológicamente constitutivo de la existencia. Las tesis de ambos filósofos son vinculadas por

Gerardo Oviedo cuando éste se refiere a que la “ontología del anhelo” astradiana se puede volver a pensar desde la “ontología de la esperanza” blochiana:

El “*Fugit tempus*” es el lazo experiencial que anuda el anhelo de su proyección anticipatoria de futuridad: con su núcleo vivido de esperanza. Aquí la experiencia romántica del tiempo expresa un éxtasis de futuro cuyo impulso originario procede de la sensibilidad de espera, de la sensibilidad anhelante de la expectativa, del gozo placentero que se nutre estéticamente de lo ansiado-aguardado<sup>8</sup>

Continuando con Astrada, destacamos que el nuevo clasicismo al que se refiere tiene que ver con una estética y pragmática vital, exige que se viva el presente únicamente en tanto tal, el futuro será entonces el encargado de generar un “nuevo clima social” que pueda mejorar, renovar y hacer florecer actividades humanas; y en este sentido, futurista será aquel capaz de descubrir nuevos valores. El presente también es problematizado por el filósofo argentino en tanto es imposible vivir el presente con una plenitud serena como fue en la época antigua, ya que nosotros somos invadidos por un sentimiento de transitoriedad, la propuesta es que logremos profundizar la progresión en el tiempo, ya que: “es ahondando el presente que nos será dable conquistar el supremo arte de vivir” (Astrada, 1943, p. 82).

Las tensiones mencionadas se intensifican cuando en el relato “Eslabón del retorno” el presente-pasado, lo eterno-lo efímero, el instante-eternidad resurgen con fuerza, mostrando las escisiones y el abismo con que nos encontramos. Usando un lenguaje nietzscheano y las imágenes de luz y sombra, junto con las de totalidad y escisión, se ilustran conceptos cargados de significación que dan cuenta de la trama temporal que quiere mostrar Astrada.

El análisis astradiano presentado en el “*Fugit tempus*” permite traer nuevamente a colación a Bloch, ya que el planteo que es posible rastrear a lo largo de *El principio esperanza* es la temporalidad. En la justificación de la esperanza como principio, esta categoría es trabajada por niveles: por un lado como formas de subjetividad, que tienen que ver con alguien en particular, con su biografía; y por otro, como un sujeto histórico. Bloch quiere fundamentar dichos niveles en sus condiciones; en este sentido sostiene que se da una especie de sustracción, algo que no acontece de modo completo o pleno, es decir que lo llama “todavía-no” es esa franja, esa brecha que es parte de la condición humana. El presente para Bloch no siempre es pleno sino

---

<sup>8</sup>OVIEDO, Gerardo. *Cuerpo y anhelo, o la flecha sensible de la utopía*. En: *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad*. Mendoza, UNCuyo, 2013, p.33.

que en él se da cierta expectativa, que es histórica, tiene condiciones materiales y tiene que ver con lo nuevo.

La diferencia entre ese presente como algo que según Bloch no es pleno y la propuesta de Astrada, es que el filósofo argentino plantea el presente siempre en tensión: con la eternidad, como en el caso de Brand y Obermann; con el futuro, como en la metáfora del nuevo clasicismo y futurismo; y con el pasado a partir de la noción de retorno.

### **1.3 Ontología e historicidad**

En esta parte se espera explicitar la consideración de la temporalidad que aparece en *La revolución existencialista*, publicada en 1952, donde podemos notar que Astrada plantea cierta clave histórico-social, dejando de lado esa subjetividad que desarrolló en los relatos tempranos del “*Fugit tempus*”; por lo tanto, lo que nos proponemos es dar cuenta del pasaje a lo que Roig llama “ontología social”, propio de este período de producción.

*La revolución existencialista* es presentada por Llanos como el ámbito al que el pensamiento de Astrada se dirige posteriormente a la etapa del juego metafísico. (Llanos, 1962). Desde una base ontológica y del refuerzo provisto por las doctrinas sociales, el filósofo argentino interpreta la vida colectiva y considera el ser como la posibilidad que tiene el hombre de acceder a su humanidad, en virtud de la historicidad en la que está inmerso y de la praxis mediante la cual puede transformar el mundo. La filosofía de la existencia irrumpe con su espíritu revolucionario dentro del campo en donde está en juego “el ser del hombre y su libertad” (Astrada, 1952, p. 63). El filósofo comienza con la consideración de la naturaleza, la historia y la libertad como un conjunto de problemas que sólo se pueden resolver haciendo referencia al hombre; y que únicamente tienen sentido por él y en él. La estructura existencial del hombre es la finitud; él puede realizar su libertad por una decisión y porque puede ir al encuentro de su fin dentro de un límite ontológico.

Respecto al “humanismo de la libertad” propuesto por Astrada, Llanos interpreta que el hombre constituye la médula de toda problemática filosófica. Este humanismo rechaza el humanismo heideggeriano porque sostiene que éste consuma la enajenación del hombre en la supuesta verdad del ser, que es concebido como un absoluto extra-temporal. En *La revolución existencialista* hay un núcleo metafísico de vital permanencia que no podemos desconocer: el hombre como existencia, al expandirse en el horizonte de su historicidad, aspira a llegar a una *humanitas*, ésta constituye la esencia del hombre. La presencia de Hegel y de Marx en este libro

representativo de nuestro autor se presenta más claramente y hace retroceder el impulso de la filosofía de la existencia de origen heideggeriano. Esto no significa una renuncia a los temas primitivos fundamentales, sino que estos reciben un refuerzo con la incorporación de algunas doctrinas filosóficamente existencialistas y de proyección social.

Astrada trabaja la noción de crisis y se hace un juego de palabras entre “filosofía de la crisis” y “crisis de la filosofía”: la primera supone una especie de marca en el fluir del pensamiento, un momento de escisión; la filosofía de la existencia es entonces una filosofía de la crisis, de la crisis del hombre. Sin embargo, como según el filósofo el hombre ha cambiado el rumbo en la búsqueda de sí mismo, radicalizando sus exigencias, lo que se da en realidad es una crisis de la filosofía; esta supone que la filosofía, en tanto saber categorial, necesita reformular la condición humana. Referirse a momentos o situaciones de crisis, en cualquier nivel o circunstancia en que éstos se presenten, supone pensarlos como tiempos de transición, reajuste y también de cierta espera.

El rastreo y análisis de ciertos conceptos permite notar una vinculación entre tiempo y existencia. El filósofo nos presenta una visión existencial del tiempo; esto significa que lo efímero y lo eterno, lo contingente y lo absoluto, el recuerdo y el anhelo, están dotados de una impronta existencial, que es propia del ser humano. Tiempo y existencia no están escindidos en la propuesta filosófica de Astrada:

Pensamos que la existencia humana, señoreando el ciclo finito de su devenir, forja con la sustancia de la temporalidad y desde una situación ecuménica concreta el poema del ser, del encuentro del hombre con su ser<sup>9</sup>

Como el ser del hombre en tanto que temporal es un hacerse, Astrada afirma que el *Dasein* existente está implicado óntica y ontológicamente en la historicidad. El acto al que el hombre está abocado no sólo se refiere a su individualidad sino que se relaciona con un estado colectivo de la existencia humana.

En un primer capítulo del libro, Astrada hace referencia al existencialismo como “filosofía de nuestra época”, afirmando que su apogeo está dado por la vigencia de un clima espiritual y una sensibilidad histórica que favorece disposiciones intelectuales cuyo fundamento es el hombre concreto, singular e histórico, es decir, entregado a su distintivo existir, ser y hacer y, en este sentido, el hombre contemporáneo comprende el existir como un modo de ser único. El

---

<sup>9</sup>ASTRADA, Carlos. *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Bs. As., Nuevo Destino, 1952.p. 12.

filósofo argentino presenta a Nietzsche y su filosofía de la vida como precursor del existencialismo; ya que el filósofo alemán propone un tras-mundo y muestra cómo el hombre deserta de su propio ser a un mundo construido por la razón.

Esas preocupaciones de Astrada derivan en la consideración de que el pensamiento actual se encuentra “en una encrucijada” de tensiones y contrastes en la que debe discernir sus posibilidades efectivas; y hace referencia a una situación de carácter “agonal” en la que está en juego el ser del hombre y su libertad y tiene que ver con el hecho de que sea capaz de transformar el presente y, a la vez, determinar el futuro. La situación misma del hombre lleva a plantear nuevamente el problema de la libertad en la esfera de la vida humana individual y en el ámbito social. El filósofo propone orientarse hacia lo que llama “humanismo universal”, entendiendo por éste una recuperación de las formas de enajenación que el hombre ha sufrido: sólo a partir de un humanismo universal de la libertad el hombre es capaz de encontrarse a sí mismo: “el hombre sólo merced a un humanismo universal de la libertad podrá encontrarse a sí mismo y realizarse como existencia en el ámbito social” (Astrada, 1952, p.8).

En dicho humanismo no existe un hombre escindido, lo que lo diferencia del “puro humanismo”, que cae en un naturalismo y sólo acentúa la naturaleza propiamente humana sobre la separación de alma y cuerpo; a su vez, está determinado por supuestos del dogma cristiano al inspirarse en la dualidad cuerpo-alma y vida terrena-ultra vida. El humanismo de la libertad implica una afirmación y rescate del ser del hombre, se funda en una ontología existencial, concibe la vida como ec-sistencia y excluye aquellos supuestos básicos en que el hombre se ha enajenado. Para Astrada la *humanitas* no se puede pensar como dada en una plenitud intemporal, sino que está inserta en la dimensión temporal de su ser y se realiza en lo que llama “tiempo histórico”.

En el estudio que realiza Gerardo Oviedo, Astrada asume una voz poniéndose más allá de las diferencias que separaban a Heidegger de Sartre respecto al tema del humanismo, con Schelling y con Marx, busca un camino no esencialista pero sí esencial. Desde el punto de vista existencial, el hombre nunca es un “es”, sino más bien un “llegar a ser” que impulsado por su esencia, es decir, por su *humanitas*, debe moldear su alma en el devenir temporal, que lo cierne sobre la vida en su proyecto de realización; el hombre es un ser histórico, su *humanitas* es una realización temporal prospectiva (Oviedo, 2007).

A partir de consideraciones marxistas, Astrada afirma que para Marx la tarea del hombre es rescatarse como tal de la múltiple enajenación y tornar a sí mismo, a su humanidad, recuperar, restablecer la vida humana efectiva como propiedad del hombre integral o universal, esto equivale a

abrir paso al devenir de un humanismo práctico. Ese proceso de encuentro, recuperación y liberación, supone un nihilismo como momento previo, entendido como “afirmación, rescate y liberación” (Astrada, 1952, p. 9) y como camino hacia una nueva forma de existencia que no es una categoría separada, sino vinculada con la de *praxis*, entendida como actividad, actualismo, vitalidad. Hay un primado existencial de la *praxis* que actúa como un nudo conceptual; una misma estructura existencial se extiende en un comportamiento práctico y teórico, teoría y *praxis* están implicadas e involucradas recíprocamente. Así, existencia y *praxis* son pensadas por Astrada como fundamentadoras de lo humano; y la situación existencial se define primariamente por un operar, por una *praxis* transformadora. Es la práctica la que determina la teoría y no a la inversa; en este sentido el filósofo afirma que el hombre existe como alguien “teorético de la práctica”, de esa *praxis* transformadora y, a su vez, determinadora del mundo circundante, a fin de ponerlo al servicio de las necesidades humanas.

El análisis de Astrada encuentra ya en Marx la prioridad de la *praxis* entendida como “acción radical”, es decir que toda la vida social es práctica y dicha *praxis* puede modificar la realidad histórica. El hombre no es un ente aislado sino que depende y pertenece a un todo social, es histórico; por lo tanto la historia es una categoría fundamental. Asimismo, el concepto de *praxis* está presente en Astrada desde sus primeros escritos, lo que implica que si bien hicimos referencia a una preponderancia de lo subjetivo en sus textos de juventud, éstos no dejan de tener una apertura a una existencia terrenal concreta.

Gerardo Oviedo plantea un giro interesante al sostener que, para fundamentar su concepto de *praxis*, el filósofo argentino revierte el camino que lleva de Hegel a Heidegger, introduciendo tres deslindes entre los que se incrusta la antropología juvenil de Marx: el primero frente al teoricismo de la fenomenología y su concepto del mundo de la vida (*Lebenswelt*); el segundo frente a la analítica existencial y su noción de temple anímico (*Stimmung*); y el tercero frente a la idea hegeliana de razón dialéctica, centrada en el Espíritu Absoluto (*Vernunft*). Sin embargo, el autor considera pertinente señalar que, aunque Astrada contrapone el concepto marxista de *praxis* a esas formulaciones ontológicas, éste viene soportado en los tres marcos de referencia indicados: la fenomenología, la analítica existencial y la filosofía de la historia; pero como momentos integrados, presupuestos y superados, suprimidos en una filosofía de la *praxis*. Esa filosofía es la que, según Oviedo, viene a caracterizar la etapa última y definitiva de su pensamiento, como un pliegue de espejo respecto a Husserl y Heidegger (Oviedo, 2007).

Una de las preguntas que se formula Astrada es por qué a los hombres les interesa el ser y la respuesta inmediata es que, debido a la enajenación que han sufrido, el ser se ha vuelto algo

extraño a su existencia (Astrada, 1952). En este sentido, la preocupación del autor radica en que el hombre pueda estar en comunión con el ser en la dimensión histórica de la existencia, ya que la existencia, el ser del hombre, es la intra-esencia y el guión del devenir histórico; y ese devenir histórico es el devenir humano, la orientación de todos los hombres hacia la plenitud de un destino planetario.

La historicidad se hace visible a través de la estructura básica del estar en el mundo del *Dasein*; en este mundo, considerado tanto como naturaleza o como historia, se encuentra el hombre como ser social. Es éste el problema que, según el filósofo argentino, se le presenta con más urgencia al hombre contemporáneo. Ahora cabe preguntarse qué solución se le puede dar a este problema: Astrada considera que la solución depende del planteo de problemas más radicales, como el de la estructura temporal del *Dasein*, de la asunción del acontecer de la historia depende en gran medida el presente y provenir del hombre, el *Dasein* como humana existencia histórica:

El *Dasein*, en tanto que humana existencia histórica, sólo puede saber de una *civitas* terrena de cuyos intereses, pasiones y pensamientos está hecha la trama sobre la cual el hombre bosqueja sus empresas de todo linaje, haciendo historia y dando pábulo al proceso de su acontecer con sus peripecias intrínsecas<sup>10</sup>

En este punto, el filósofo argentino se ocupa de indagar el sentido de la historia que aparece formulado en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* de Hegel, quien considera que a la historia no la hacen los hombres ni los pueblos, sino que su protagonista es el “espíritu universal”; en este sentido, los intereses y afanes de los individuos y los pueblos no son más que medios para un fin universal. La historia universal es para Hegel el “progreso en la conciencia de la libertad” (Astrada, 1952, p. 18) y la libertad sólo puede existir donde la individualidad positiva es sabida en la esencia divina. Astrada señala al respecto que Hegel sólo seculariza la *civitas Dei* agustiniana, cuando la historia universal, el efectivo devenir del espíritu, es la verdadera teodicea, una justificación de Dios en la historia.

La postura astradiana es que, a partir de Hegel, la filosofía ha fracasado al intentar fundamentar la filosofía de la historia; entre la historia como teoría y la *praxis* existencial de ella, entre la historia vivida y hecha por los hombres y pueblos, se abre un abismo. El hecho de afirmar que en la historia, en el acontecer, habita un sentido es un supuesto infundado; el “sentido histórico” es considerado por Astrada, en coincidencia con Nietzsche, una teología

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 18

encubierta. Los hombres siempre han tenido la idea de un fin último, ignorando que ese fin está condicionado por el repertorio integral y el carácter de un determinado período histórico.

Astrada no encuentra en las concepciones filosóficas del pensamiento de su época una respuesta satisfactoria al problema de la historia dentro de las filosofías de la historia existentes, ni el aporte de Heidegger al proponer la fe en el profetismo místico-poético de Holderlin, ni tampoco la concepción de Jaspers, que recomienda al hombre una inmersión en lo que llama “eterno origen” para luego emerger a la superficie. Hasta el momento, todas las teorías de la historia han sido teorías del “supuesto sentido de la historia” ya que considerar la historia como un todo es atribuirle un solo sentido, configurándola como objeto que se ofrece al conocimiento de un sujeto; cuanto más objetiva es considerada la historia, tanto más subjetivo se considera a su correlato cognoscente. Astrada sostiene que el otorgamiento de sentido a la historia no puede tener lugar a partir del sujeto así concebido ni a partir del ser en la proyección trascendentalista y mítica que le asigna Heidegger. Su tesis es que dicho otorgamiento de sentido al acontecer histórico sólo es posible en virtud de la historicidad como estructura básica del estar en el mundo del *Dasein* y a partir del hombre existente.

Nuestro filósofo le reconoce a Hegel el haber sido el primer pensador que aborda sistemáticamente el problema de la historia, forjando su esquema universal que introdujo un enorme cambio para el hombre occidental al afirmar que la razón es la única idea que la filosofía aporta consigo y que la razón gobierna el mundo. Hegel no sólo se pregunta si la vida tiene o no sentido, sino que se pregunta por el sentido de todo el proceso de la vida histórica, así, reconoce que la universalidad no es un aporte del hombre individual o de las colectividades, sino una resultante del *Weltgeist*, una “contribución de lo colectivo en tanto que vaciado en forma estatal y troquelado además unitariamente por la historia universal” (Astrada, 1952, p. 22). El fin último de la historia y su sentido hay que buscarlos en una instancia objetiva suprema.

El análisis de la historia le sirve a Astrada para plantear que ella tiene que tomar su sentido del hombre existente, sentido que emerge del *Dasein* y cuya estructura ontológica fundamental del estar en el mundo es ya historicidad:

El sentido no es extraído por el hombre del curso de la historia, concibiéndose a sí mismo como sujeto ahistórico situado frente a su objeto, es decir, no es interpretado a partir de los “hechos” sino otorgado a éstos por él en tanto que existente<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 23.



La historia en tanto originaria es historia de sentido ya que a merced de este último, por tratarse de un existencial, realiza la apertura del ámbito en que se despliega el ser del hombre en sus posibles articulaciones ónticas, individuales y colectivas. La historia es entonces historia de la realización, del hacerse del ser del hombre de acuerdo a un repertorio epocal de fines, configurado por una concreta situación existencial. El fin último del presente epocal, del ahora es la realización de un programa de existencia; en la situación existencial concreta decide una *praxis* operante y transformadora, que la configura y da sentido. El hombre, implicado en el acontecer en el que cuenta su decisión y su libertad, sabe de la expectativa y tiene porvenir. El nervio del proceso histórico es un fin concreto a realizarse en él y por él, en este sentido, Astrada comprende que el hombre es un programa existencial a cumplirse en una situación modificada en virtud del proyecto que él ha puesto para ello.

En el estudio más reciente de Guillermo David *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (2004) tanto la figura como la producción del filósofo argentino es presentada a partir de distintos núcleos temáticos. La filosofía, la literatura, la historia y la política se conjugan en distintas dimensiones; y en relación a la dimensión ontológica sostiene que en Astrada hay un esmero por desligar la idea heideggeriana de estar-en-el-mundo de las versiones del existencialismo religioso de Kierkegaard, Unamuno y Gabriel Marcel. Al mismo tiempo asume el “juego de la aventura” que supone la filosofía de la existencia recogiendo la historicidad del hombre en su carácter concreto como el ámbito problemático en el que es dada la estructura de la trascendencia, cuya condición es el mundo del juego. La ontología permanece como problema en tanto el existente se interroga por su esencia, pero Astrada observa que Heidegger reconoce que la ontología no agota aún la plena existencia de la filosofía; por lo tanto es preciso establecer cómo la interrogación por el ser está relacionada con la existencia humana y la propuesta es concebir el co-existir como una determinación esencial y originaria de la existencia. El hecho de restituir la dimensión que el estar-en-el-mundo opera en el modo de ser del ente humano como estructura originaria de su subjetividad, vuelve comprensible al otro porque la existencia es co-existencia.

El posterior reconocimiento heideggeriano del marxismo como filosofía de la época expresado por Astrada en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, según Alfredo Llanos y Luis Farré, ampara que el filósofo argentino se dirija hacia esa doctrina. Su pasaje y consolidación en el campo ideológico del marxismo, junto con la preocupación ontológica-existencial y un espíritu de revuelta ético, está animado por una voluntad de encarnar en su propia trayectoria personal las visiones filosóficas precedentes, a fin de integrar sus resultados en una cosmovisión

propia. Astrada continúa elaborando su relación con el pensamiento fenomenológico y la metafísica existencial y, a la vez, comienza a explicitar su preocupación por pensar una metafísica del hombre argentino, junto con Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero y Saúl Taborda, pensará las inflexiones con que ese tema ha de ser modulado, cuya formulación máxima será *El mito gaucho* (David, 2004).

Según David, para Astrada la esencia metafísica de la filosofía radica en la historicidad. El tiempo es el gravitar de la finitud, la trascendencia y la posibilidad de prospección existencial son idénticas. La temporalidad, jugada como comprensión del ser, se anuncia en *El juego metafísico* con una contundencia que recobrará en toda su obra posterior, donde se esclarece una exposición crítica y una redescipción de los grandes pensadores de la modernidad Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Jaspers, Scheler y Heidegger.

Resulta de interés establecer algunas relaciones con los aportes del filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla respecto a las categorías de temporalidad e historicidad. En su libro *El problema de América* hace referencia a que “la historia se dirige al hombre revelándole su historicidad” (Vallenilla, 1969, p.28); dicha revelación es para el autor lo que lleva a cabo la voz de la conciencia cultural; la voz de la historia es aquella que le muestra a la existencia humana su raíz temporal y afirma que la existencia se encuentra entre el pasado y el futuro y el presente es caracterizado como tránsito. La relación que es posible establecer entre esta tesis de Mayz Vallenilla y Astrada, es que en *La revolución existencialista*, el filósofo argentino presenta la categoría de historia vinculándola con una existencia temporal: es la historia del hacerse del hombre de acuerdo a un repertorio epocal de fines; el fin último del presente epocal, del ahora es la realización de un programa de existencia, el hombre sabe de la expectativa y tiene porvenir (Astrada, 1952).

El hecho de indagar y describir la actitud histórica propia de América implica investigar nuestra actitud ante el pasado, nuestro temple ante al porvenir y nuestra situación vivencial ante el presente. Lo que se propone el autor es un análisis vivencial de las actitudes ante lo que él denomina “éxtasis del tiempo”. Mediante la pregunta por la forma en que nos enfrentamos a la historia, en tanto que es éxtasis pasado; un pasado que no es ausente ni presente. Con esto no se trata de negar la historia, sino que, por el contrario, nuestro quehacer es eminentemente histórico.

Mayz Vallenilla cree necesario que nos acostumbremos a ver en el pasado por lo menos dos estratos diversificados y de significación: una región actual o viva y otra estratificada o muerta; es decir un pasado-presente que es la tradición y un pasado-ausente que es el pretérito absoluto:

Pero es que el pasado no es meramente algo pasado, ni eso que llamamos su ausencia es meramente un concepto negativo. Lo que sucede es que el afán de simplificar las cosas ha reducido a eso que llamamos el pasado a un concepto con cuya estéril simplicidad es imposible comprender lo que de esencial y rico hay en el tejido histórico que con él se designa<sup>12</sup>

Mayz Vallenilla expone que el hombre vive el presente desde lo que recuerda y lo que espera; y por esa circunstancia su quehacer se distiende entre el pasado y el futuro. Lo que le interesa en realidad es nuestra manera de vivir lo presente en un presente. El autor comprende nuestro presente como nuestro “nuevo mundo”; y por vivir en dicho mundo, notamos la actualidad presente de nuestros quehaceres. Distingue entre un mundo de presencia-presente y un mundo de presencia-pasada, donde lo que interesa es esa pura presencia del presente y el modo que nos acompaña cuando realizamos un acto que se encara con ésta. Frente al puro presente, considera que nos sentimos al margen de la historia y actuamos con un temple de precariedad. Precario significa inestable e inseguro, como el peligro de hundirse ante un naufragio (Mayz Vallenilla, 1969).

Detrás de ese nuevo mundo Vallenilla entiende que en verdad se revela un sustrato de realidad original, autóctono, caracterizado por lo novedoso de la perspectiva histórica. Hay una expectativa habitual con que el habitante comenzó a vivir, esa expectativa constituye la base fundamental de los actos prospectivos; su peculiaridad consiste en tener una índole anticipativa, que trasciende la vinculación que tiene la conciencia con el presente, realizando una suerte de prevención o previsión de lo porvenir. La expectativa, si bien se halla cerca de la esperanza, no son equivalentes. Quien vive en la esperanza no se resigna a la llegada de algo insondable sino que ella representa un valor positivo para la vida, un advenir afortunado; tiene un matiz de optimismo. La expectativa, en cambio, está dispuesta a recibir algo positivo o negativo, supone una actitud de preparación para hacerle frente; es un anticipar absolutamente neutro (Roig, 1981). El filósofo Arturo Roig introduce un giro significativo al considerar que esa expectativa supone necesariamente una cierta afirmación del sujeto, un reconocimiento de sí mismo en su propia naturaleza.

Lo presente, desde la perspectiva de Mayz Vallenilla no puede ser sólo lo meramente actual sino que dentro de él existen presencias con características diversas a las de la presencia-actual, porque no hay una única forma de presencia sino tres: una presencia de lo pasado (pasado-presente), una presencia de lo actual (presente-actual) y una presencia de lo advenidero (presente del futuro). Estas distinciones permiten notar que el ser del hombre, su existencia, no puede ser condenado al ámbito de

---

<sup>12</sup> MAYZ VALLENILLA, Ernesto. *El problema de América*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969. p.34.

un existir en lo presente, dentro del ahora debe concebirse la existencia como existiendo en un presente del pasado y de un presente de lo advenidero. Pensar la expectativa en clave temporal supone entender que se origina frente a la llegada de algo que se acerca, del porvenir; y supone el estar lista para hacer frente a aquello eventual.

Esas tres distinciones propuestas por Mayz Vallenilla tienen afinidad con los relatos astradianos del “*Fugit tempus*” en los que Astrada conceptualiza la problemática y polaridad del presente y el futuro, entendiéndolos como transitoriedad y anhelo; y donde también muestra las escisiones entre el presente y el pasado. Asimismo, la consideración del filósofo venezolano acerca de la existencia humana en clave temporal, nos permite pensar en la visión existencial del tiempo que, como se indicó anteriormente, es posible reconocer en Astrada, para quien el tiempo y la existencia no están escindidos.

En relación con el futuro, Mayz Vallenilla aclara que la vivencia ante él no es tratada en profundidad, sino que hace una breve descripción de ella: determina nuestra manera de extasiarnos ante el pasado y ante al presente; queda incorporada como condición de posibilidad fundamentante. Y con esto concluye esta parte del libro preguntándose si el mundo se presenta como nuevo ante nuestros ojos o si es que entonces no somos todavía; su respuesta es que quizás, al contrario, ya somos y el ser más íntimo consiste en un eterno no ser siempre todavía. El hombre americano tiene como característica la fragilidad y precariedad histórica, la inconsistencia e indefinición de no sentirse aún plenamente realizado, de no- ser-todavía.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Arturo Roig dedica un capítulo al abordaje de la problemática de la historicidad en donde afirma que ésta se desarrolla de modo paralelo con la relación entre lo originario- lo originado, lo ontológico –lo óptico y lo fundante- lo fundado. En América Latina se han elaborado y desarrollado líneas y planteos metafísico-ontológicos que intentaron dar respuesta al problema de la historicidad. Mientras algunas ontologías de las décadas del cincuenta y sesenta caracterizaron la naturaleza del hombre americano como una carencia total de historicidad, donde América y su hombre no poseen ningún poder de autorrealización y son comprendidos como una *natura naturata*, otros planteos enmarcaron el problema de la historicidad dentro de la comprensión de un sujeto como *natura naturans*. Roig incluye a Carlos Astrada en esta última línea y le reconoce haber propuesto una ruptura con el platonismo y el hegelianismo, bajo la influencia del vitalismo de Nietzsche; y lo caracteriza como un escritor que, empujado por el proceso social, buscó en el problema del ser y del ente una explicación de ese proceso de emergencia social. La respuesta astradiana a ese interrogante fue subrayar la importancia del ente, tratando de establecer aquella distancia a partir

de la categoría de “juego existencial”, así es como Roig ve que el paralelismo entre la emergencia social y la del ente resulta un hecho visible. Las ideas de Astrada acerca de la naturaleza del hombre y la historicidad se centraron en la noción de “juego” propuesta en *El juego metafísico*, de 1942 en donde Roig lee la acentuación de una ontología del ente de sentido inmanentista, en la cual se insertó el *homo curans* heideggeriano en un primer momento y el *homo faber* marxista en un segundo momento.

La existencia humana entendida como riesgo, como un jugarse es el modo en que el hombre concreto de cada día pone de manifiesto su poder de emergencia, que acabará siendo la emergencia social de una humanidad explotada y marginada, una ontología como la de Carlos Astrada supera el presupuesto de un vacío como punto de partida, que lleva a una negación de la futuridad. (Roig, 1981). Estas claves de interpretación nos parecen sumamente fértiles en el abordaje en torno al tiempo, ya que nos llevan a advertir las tensiones fundamentales de la temporalidad que se juega en procesos concretos por sujetos reales.

Otros aportes de interés al estudio sobre Astrada son los presentados por Adolfo Vázquez en el libro *Antología filosófica argentina del siglo XX*, publicado en 1965. En una sección vinculada con el suceso del devenir del hombre, afirma que la época en que vivimos comunica al devenir humano un *tempo* acelerado, tanto en el aspecto individual como en el colectivo, una transformación revolucionaria se está llevando a cabo; el individuo, el hombre concreto comienza a surgir con características espirituales que denuncian su adhesión a otro estilo de vida, diferenciándose así del hombre de la época anterior. Ese hombre nunca es, en el sentido de algo concluso, sino que es más bien un eterno llegar a ser, absorto en el esfuerzo en que se proyecta hacia concreciones históricas y realizaciones temporales de la *humanitas*. Impulsado por su destino temporal y por su intrínseco hacerse, viene templando y puliendo su alma en el devenir:

Unas veces vivir es, para él, dejarse vivir confiada y serenamente; pero otras, en que el acontecer histórico se precipita en torrente, vivir es dramática misión, es forzar el destino, apresurar el paso de la marcha y sentir ardido en fiebre el corazón<sup>13</sup>

En relación al devenir histórico, “las épocas son en su estructura diferentes entre sí” (Vázquez, 1965, p. 235), cada una contiene unnexo, una relación de ideas afines que tienen vigencia y rigen en los distintos dominios de la vida cultural; sin embargo, afirmar cierta particularidad y peculiaridad de las épocas no significa caer en un relativismo historicista.

---

<sup>13</sup>VÁZQUEZ, Juan Adolfo. *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Eudeba, 1965 p. 230.

Teniendo en cuenta el individuo en su historicidad, es posible afirmar que no está entregado a un nudo fluir, a un devenir sin sentido que no reconozca algo firme o no trascienda hacia algo objetivo. La verdad objetiva y todas las estructuras objetivas no se encuentran en un mundo trascendente, sino que pertenecen al devenir histórico, a su temporalidad existencial.

Vázquez toma la tesis de que el hombre se encuentra en la pugna de dos concepciones de la libertad: aquella que es propia de un régimen social declinante y aquella que es expresión de la suprema necesidad histórica de un mundo en gestación, de un nuevo tipo de sociedad. La posibilidad de esa transformación de la libertad reside en su misma dialéctica: el despliegue de aquella necesidad supuesta por el nuevo orden social, engendra su correspondiente concepción y realización de la libertad. Cabe recordar que Hegel fue quien explicó la génesis de la sociedad burguesa y de su ideal de libertad mediante el concepto de oposición dialéctica; la idea central del filósofo alemán es que la evolución universal del mundo histórico tiene un carácter dialéctico. De hecho, al concebir la sociedad civil como eslabón intermedio entre la familia y el Estado, la define como fundada en un sistema de completa dependencia.

Según Vazquez, Marx parte del planteo hegeliano del problema de la libertad para proponer una solución concreta en el terreno de una praxis social, donde se juega la efectiva liberación de los hombres. Su voluntad y acción constituyen factores decisivos para instaurar un orden social justo y realizar históricamente su libertad. Es en un régimen de esa índole donde el hombre puede lograr su efectiva emancipación; pero sólo una praxis revolucionaria puede establecer dicho orden en el que el hombre, rescatado de la alienación, llegue a su libertad y absuelva la tarea de ser “hombre total” (Vázquez, 1965).

Estas aclaraciones le permiten a Vázquez afirmar que el humanismo de la libertad tiende al rescate del hombre de todas las estructuras en que se ha alienado, incluso de su alienación en la libertad objetivada, que es producto del espíritu histórico. Para perseverar en el esfuerzo de acceder a su humanidad, el hombre tiene que hacerse cargo de la situación histórica en la que está implicado; y para eso, debe recoger una nueva forma: la de un humanismo universal de la libertad, concreta y viviente. Las decisiones y tomas de posición encuentran su fundamentación en la dialéctica de la libertad y en una praxis humanista universal; es decir que con este humanismo se debe hacer referencia al hombre en el sentido de “todos los hombres” y de su pleno consentimiento a la humanidad y a la libertad.

## CAPÍTULO 2: AFECTIVIDAD Y FILOSOFÍA

### 2.1 Juego, metafísica y existencia

La lectura comprensiva y estudio de *El juego metafísico*, que Astrada publica en 1942, tiene como objetivo abordar las tesis allí propuestas, haciendo hincapié en la implicancia y significación de los alcances del juego metafísico. Asimismo, nuestro propósito será esclarecer qué aporta y agrega a estas tesis el llamado “juego del *eros*” que trabaja el filósofo argentino.

En el texto astradiano es posible ver una crítica a la filosofía del *logos* y una emergencia de la otra parte de ese *logos*: aquella que tiene que ver con afectos, trascendencia, sentimientos, emociones. El texto mencionado consta de tres partes bien diferenciadas. La primera es lo que el filósofo llama “el ámbito del juego metafísico”, en la que va a desarrollar qué entiende por juego y por vigilia metafísica, dando a estos conceptos un aire renovado respecto a lo que se entiende comúnmente. La segunda es una consideración de la metafísica ontológica y la dimensión existencial, donde expone etapas ontológicas y hace un recorrido por la historia de la filosofía, desde Descartes a Heidegger. La tercera y última parte es la que se titula “el juego del *eros*” y es un análisis de la filosofía emocional scheleriana.

Antes de introducirnos a algunos núcleos filosóficos del libro *El juego metafísico*, considero pertinente hacer una breve referencia al concepto de “juego”. Etimológicamente deriva del latín *jocus*: broma, diversión. La noción de juego desempeña un papel importante en varias teorías estéticas, psicológicas y antropológico-filosóficas. Schiller llega a concebir el impulso lúdico como el fundamento del impulso artístico. Para algunos el juego cumple una finalidad estrictamente biológica, como es el caso de Spencer; para otros, como Wundt, en el proceso de la actividad lúdica se realiza la “heterogénesis de los fines”: el término final de la actividad puede divorciarse de su origen. Otras teorías propuestas sobre el juego plantean que es una consecuencia del impulso de imitación; la expresión de un deseo de dominio o competencia; una actividad enteramente desinteresada, sin embargo Huizinga rechaza estas acepciones al sostener que el juego es una función del ser vivo dotada de independencia con respecto a otras actividades, en donde se trata de algo libre, superfluo, separado de la vida corriente, creador de orden, surgido de la tensión; el juego tiende a la representación de algo, a la figuración de la realidad.

Hay también un punto de vista “ontológico” (que se distingue del óntico), adoptado por el filósofo Fink: el juego se entiende por contraste entre la realidad cósmica y la finitud humana

individual. De allí que la individuación humana finita frente al cosmos sea pensada como juego; puesto que en el hombre todo es juego. Gadamer, por su parte, ha desarrollado la idea de juego tomando como hilo conductor el juego artístico que el autor concibe como un “horizonte” de tradición en el cual tiene lugar el diálogo. Y es precisamente en la oportunidad del diálogo, que se efectúa dentro de los límites del juego, en donde cabe interrogar en qué consiste el proceso discursivo histórico y comprender que puedan también ser traspasados los límites. (Ferrater Mora, 2009).

La noción de juego adquiere nuevas dimensiones en los análisis llevados a cabo por el filósofo vienés Wittgenstein, quien propone que para entender un lenguaje hay que comprender cómo funciona, es decir que debemos preguntarnos por los usos, que son múltiples y variados, para Wittgenstein no existe “el lenguaje” propiamente sino lenguajes, que son formas de vida; lo que llamamos lenguaje es en realidad “juegos del lenguaje”. Es decir que según Wittgenstein, el lenguaje puede ser comparado a un juego, hay tantos lenguajes como juegos de lenguaje; por lo tanto, entender una palabra en un lenguaje no es primariamente comprender su significación sino saber cómo funciona o cómo se usa dentro de uno de esos juegos. Como las palabras que usamos tienen una apariencia uniforme al leerlas, pronunciarlas u oír las, tendemos a pensar que también tienen una significación uniforme, sin embargo, cuando nos desprendemos de la idea de que la significación es un elemento invariable en todo término, podemos comprender la multiplicidad de los juegos de lenguaje. Wittgenstein compara el juego del lenguaje filosófico con una rueda que gira libremente sin engranar con lo real o con las actividades humanas integradas con lo real

Desde otra perspectiva, Heidegger, en su obra *Was ist Denken?* de 1954, se plantea el problema del juego del lenguaje, que no es un mero “jugar con el lenguaje” sino un modo de ver lo que el lenguaje propiamente dice cuando “habla”. En su ensayo *Das Ding* el filósofo se refiere así al juego: al dejar ser la cosa como cosa y pensarla de ese modo, nos dejamos aproximar por el ser de la cosa, un ser que juega el juego del mundo. Según Werner Marx, la idea de juego en Heidegger pertenece a una “metafísica de la luz”, en la cual no es necesario preguntarse acerca de un “por qué” ya que el juego no tiene un por qué sino que juega porque juega (Ferrater Mora, 2009)

En Carlos Astrada la noción de juego se vincula a la de existencia. En el libro *El juego existencial* (1933), en la sección del primer capítulo que se titula “El juego de la existencia”, encontramos que el interés del filósofo argentino radica en saber en qué consiste y cómo se funcionaliza el gran “juego de la vida” y por qué el hombre, para ser un copartícipe en él, ha de tener mundo. Para responder este interrogante, Astrada nos presenta los conceptos de mundo y



existencia íntimamente ligados, en tanto que la existencia no es otra cosa que estar en el mundo y ese estar en el mundo pertenece a la esencia de la existencia humana. La tesis astradiana es que en la esencia de la existencia humana misma se oculta un carácter de juego. El mundo, como conjunto de lo humano existente, es un juego; y la misma totalidad del ser tiene el carácter de juego: “nosotros no jugamos porque hay juegos, sino que hay juegos porque jugamos” (Astrada, 1942, p.7). Esta afirmación astradiana se distancia de la que propone Gadamer, para quien el juego sirve de hilo conductor de la explicación ontológica; no se trata de que haya jugadores que hagan posible el juego sino de que “el juego hace posible los jugadores” (Ferrater Mora, 2009, p. 1967)

Según el filósofo argentino, la existencia no es otra cosa que estar en el mundo y este estar en el mundo pertenece a la esencia de la existencia humana; significa una determinación esencial de la existencia como tal, y esto con exclusión de toda decisión acerca de si la existencia existe de hecho. El estar en el mundo es la estructura de la trascendencia. Así la existencia trasciende las cosas y sólo en este elevarse por encima de todo ente puede ella relacionarse con las cosas, porque cuando se eleva por encima de las cosas, la existencia no sale de sí misma, sino que continúa siendo lo que es: existencia; precisamente en este trascender, ante todo, la existencia deviene ella misma. En la trascendencia la existencia se mantiene en relación con el mundo, ya que existencia es esencialmente trascender, y esto como estructura fundamental del estar en el mundo. Fink también da importancia a la categoría de mundo: lo que constituye el ser es el mundo; el ser se manifiesta como un movimiento cósmico en cuya revelación y apertura participa el hombre decisivamente. El filósofo ha tratado el concepto de fenómeno en su relación con el ser, la verdad y el mundo.

Según Astrada, el jugar es ante todo un libre acontecer, es decir que no es una sucesión mecánica de procesos. En el jugar en tanto acontecer, lo esencial no es el obrar y el hacer, en el sentido de ocuparse, sino que lo decisivo es el carácter de situación o el peculiar encontrarse en tal acontecer que yace en el juego. Desde el momento que en el juego no es lo esencial el hacer, la ocupación, tampoco la regulación que hay en el juego puede traducirse por el acto de dar normas a una actitud, a un modo de conducirse, sino que en el juego mismo se forman, ante todo, las reglas conforme a las cuales el juego acontece.

Astrada hace referencia también a una “trascendencia del juego” y un “juego de la trascendencia”. En el juego del niño yace latente pero positiva la esencia metafísica fundamental del hombre; jugando el niño trasciende las cosas, los juguetes en que su juego se ejercita, las trasciende, pero en la dirección del jugar mismo. El juego que la trascendencia de la existencia,

como tal, juega, se llama mundo y el estar en el mundo es el jugar primordial del juego en que todo existir fáctico tiene que ejercitarse. Sólo en virtud de esto la existencia puede transcurrir y desarrollarse y este transcurrir, a su vez, tiene lugar porque el existir fáctico es puesto en el juego, es jugado en una forma u otra en el decurso de su propia duración. La existencia humana está puesta toda en el juego de la trascendencia. El juego de la trascendencia, que no es el desenvolverse de un proceso en un sujeto aislado, se traduce por un éxtasis, mejor aún, se funcionaliza en un éxtasis. Según el *Diccionario de Filosofía*, la palabra éxtasis significa “fuera de la propia razón por gracia divina” (Ferrater Mora, p. 1194). De los neoplatónicos deriva la significación de éxtasis como la salida de sí mismo, el abandono de los lazos que unen el “sí mismo” a lo material y el traslado del alma a una región en la que se pone en presencia directa de Dios. En la modernidad, el problema del éxtasis fue tratado desde un punto de vista psicológico, como algo que puede ser causado por agentes externos, es decir que habría una especie de “reduccionismo” de los estados extáticos (Ferrater Mora, 2009). Es en este sentido que Astrada comprende que la existencia humana se ha elevado por encima de las cosas; ella ya ha jugado en torno y más allá de ellas.

No obstante, el juego supone una sujeción en Astrada, no respecto a un producto aislado sino que en el jugar mismo se forma esa sujeción con relación al proceso vivo y autónomo del juego. El jugar de la existencia no es para el filósofo un jugar con las cosas o con el ser, sino que en ese jugar la existencia humana juega el ser. Esto indica el carácter productivo del juego que propone el filósofo.

El abordaje a la obra de Astrada que realiza Guillermo David presenta *El juego metafísico* como el libro a partir del cual puede considerarse a Astrada como El filósofo argentino. El volumen se abre con la tesis innovadora de que el mundo y el ser del hombre son comprendidos a partir de la lógica del juego existencial. El juego construye un espacio ficcional que le permite restablecer los poderes de la noche y el ensueño; en los entretejidos de la vigilia se equipara la búsqueda existencial al trance hipnótico. La vigilancia metafísica es el ámbito del juego metafísico, sólo el ensueño propio de la vigilia metafísica la densifica; y el juego adquiere distinción metafísica cuando en su realización compromete la integridad del que interroga.

Considero importante destacar que la metafísica no es comprendida por Astrada como algo hecho, establecido o fijado; sino más bien como una actividad, un acontecer, un juego. El aporte de Adolfo Vázquez respecto a la noción astradiana de metafísica señala que precisamente ésta no es para Astrada una disciplina establecida objetivamente o fijada para siempre, sino un juego en el que la interrogación fundamental se hace y des-hace constantemente. El juego

metafísico que propone es total y productivo y crea “el lenguaje vivo y dramático de la trascendencia actual, lenguaje de nuestro ahora y aquí”. (Vázquez, 1965, p.227). La noción de juego astradiano tiene que ver con la existencia humana y la búsqueda del ser. Este ser que ha “perdido” y debe “ganar” de nuevo, lo que se logra en el ámbito de la trascendencia. Como indica Vázquez, siempre el ente humano se ha jugado en la interrogación por el ser.

El juego metafísico de Astrada es total, productivo, crea su propio ámbito y engendra un proceso propio; tiene que ver con el lenguaje vivo de la trascendencia; se actualiza y comprende como juego total, como un filosofar desde una situación concreta. En este sentido, las grandes concepciones metafísicas son, en palabras de Vázquez, “juegos jugados” y su significación radica en el riesgo existencial que el filósofo ha corrido. El juego así entendido se contrapone al juego metódico, que tiene que ver con la metafísica tradicional ya dada.

El juego metafísico astradiano se da en lo que el filósofo llama ámbito nocturno, ya que quien se ubica en el juego primordial, puede tener acceso a una “vigilia metafísica”, que supone el despertar dentro del propio sueño. Astrada caracteriza a los hombres como durmientes, pues no despiertan nunca; sin embargo, el jugador tiene vocación de insomne, es “dictálome”, es decir que es capaz de ver en la noche. El filósofo hace referencia a un “despertar de la vigilia”, entendiéndolo como un pasaje hacia lo ontológico, como una bisagra entre lo óptico y lo ontológico. Los filósofos suelen elegir ámbitos (el día, la noche, etc) y éstos actúan como instalaciones respecto del filosofar, cabe preguntarse entonces por qué elige la noche, a lo que podríamos responder en primera instancia que esto supone una especie de paradoja, pues él hace referencia a los seres que ven en la noche, cuando en la noche no se suele ver.

La categoría de juego expuesta por Astrada le permite reflexionar acerca de la filosofía, proponiendo una tesis renovada en el modo de caracterizarla. En tanto es una actividad, una interrogación que llega hasta la raíz del que interroga, es un acontecer que va más allá de la teoría y la *praxis* y tiene carácter de intervención para la existencia humana: quien interroga es el hombre; surge la interrogación por el ser, por la esencia de las cosas, es decir que para el filósofo conocemos las cosas, pero al ser sólo lo comprendemos, nos mantenemos constantemente en una comprensión del ser y con ella comenzamos nuestra existencia. El comprender para Astrada, tiene centralidad, es una actitud, un comportamiento esencial del hombre, ya que comprenderlo es la condición del conducirse con relación a las cosas y a lo que el hombre mismo es y en la interrogación “qué es el ser” hay una intervención de nosotros mismos. Con esto comienza para Astrada lo que llama “aventura existencial”, el juego ontológico de la filosofía.

Como para la existencia humana el ser es comprensión del ser, éste sólo es en la inmanencia absoluta de la existencia humana, de la raíz misma de nuestro ser surge la filosofía como impulso creador, como un esfuerzo para poder mantenernos. Y el juego mismo es precisamente ese esfuerzo donde nuestra puesta e implicación es un esfuerzo creador, un “ponerse totalmente en el juego”. El hombre es el único ser que puede jugar existencialmente. La interrogación de la filosofía es una intervención, una irrupción del ente que somos nosotros mismos en nuestra comprensión del ser; no está entendida como pregunta teórica sino que pretende intervenir en la realidad. Puede decirse que Astrada hace un rechazo de la trascendencia como mundo de objetos y valores, de la problemática sujeto-objeto y de la transmisibilidad del contenido de la filosofía; es así como el filósofo opone los niveles objetivos de la filosofía, discutiendo con aquellos que quieren constituir la filosofía en sistema, en un saber absoluto.

## 2.2 El juego del *eros*

Para Carlos Astrada el tema del amor, los afectos y las emociones son decisivos. En este sentido, se interesa por los escritos de Scheler en la medida que éste propone a los afectos como el principio del conocimiento. El objetivo de este apartado es entonces visibilizar las claves de lectura y el modo de pensar los conceptos schelerianos sobre la base del *a priori* emocional, reflexionando acerca del diálogo que sería posible reconstruir entre ambos filósofos.

Astrada inicia su recorrido elogiando a Scheler y considera que su filosofía contiene los lineamientos básicos de una “cosmovisión emocional”, denominación referida a que la visión metafísica y humana de Scheler está impulsada por el *eros* platónico. En este filósofo hay un primado del amor frente al conocimiento, un acto amoroso como raíz de toda intelección; la actitud emocional del sujeto está en la base de todo conocimiento pero no es un mero subjetivismo, sino que supone una correlación de un revelarse ontológico del mundo y de todas sus esencias ideales.

La postura que presenta Astrada es que Scheler toma del pensar fenomenológico el método y se dirige a conquistar nuevos sectores de la realidad y el mundo espiritual; una *weltanschauung* no puede ser universalmente verdadera y válida, sino que es un producto individual, históricamente condicionado para el individuo que la formula. Para Scheler el fin supremo de toda concepción filosófica del mundo es pensar e intuir el ser absoluto que es por sí mismo (*ens per se*), de modo que se corresponda a las estructuras esenciales del mundo halladas en la *philosophia prima* y a la existencia real del mundo y del ser contingente. Así es como a Astrada

le surgen las siguientes preguntas: cómo es posible alcanzar la más alta finalidad de toda concepción filosófica del mundo y qué camino debe seguir el filósofo para intuir y pensar el *ens per se*. Estas cuestiones van a ser respondidas a partir de los tres tipos de saber de los que el hombre es capaz según Scheler: el saber de rendimiento útil (método, saber positivo), el esencial y el metafísico de salvación. El saber esencial puede caracterizarse como un relevo del criterio metódico, una búsqueda de fenómenos originarios e ideas cósmicas, una resistencia a nuestro impulso. Y el obrar, una independencia del *quantum* de la experiencia, una validez más allá del dominio del mundo real accesible por medio de la experiencia sensible; y una vía hacia lo absoluto.

Para el filósofo alemán, es a través de los estadios del saber esencial que llegamos al saber metafísico; y sólo centrado en él, el hombre puede alcanzar el fin supremo de toda concepción filosófica del mundo. El hombre es quien está en el centro de la cosmovisión filosófica scheleriana; es el lugar de encuentro de vida y espíritu; es dirección y meta. Su concepción antro-filosófica se define como un humanismo, no en sentido como fue en el renacimiento, sino un nuevo humanismo donde el hombre está en función de la objetividad del valor, y es referido constantemente al valor supremo. La pretensión de Astrada reside en buscar el hombre que está detrás y que explica la concepción filosófica y las formulaciones conceptuales de Scheler. Para hacer explícita la diferencia entre los filósofos que estamos trabajando, podemos concluir que Scheler parte de lo fáctico y se dirige hacia lo absoluto; mientras que Astrada hace el camino inverso: parte de lo que universalmente tenemos y, desde ello, es como podemos conquistar una visión del mundo.

### 2.2.1 *A priori* emocional

Una de las innovaciones del pensar fenomenológico, es el desplazamiento del punto de vista filosófico hacia lo inmediato; lo que Astrada llama un “adentramiento en la vivencia”. El aporte de Scheler se resume en el concepto de lo emocional como una vía de acceso al cosmos, punto de partida para una conclusión metafísica. Frente al apriorismo realista kantiano, Scheler exige un apriorismo de lo emocional, pues afirma que uno de los prejuicios de la filosofía tiene su origen en la separación entre razón y “sensorialidad”, al liberarse de dicho prejuicio, es posible preguntarse si no habría un puro amar y odiar que sean independientes de la organización psicofísica de la especie humana. La substancia apriorística originaria propia de lo emocional, no es extraída del pensar: “el sentir, el preferir, el amar y odiar del espíritu tienen su propia substancia a

priori, la que es tan independiente de la experiencia inductiva como las leyes del puro pensar” (Astrada, 1942, p. 116).

Para seguir explicitando la idea scheleriana del amor, es conveniente aclarar que ésta está lejos de toda noción mística y que su propósito se mueve en un área de “plena claridad”, sin perder de vista la finalidad objetiva a la que apuntan sus actos. Las ideas de Astrada se apoyan en la exposición de Scheler que encontramos en el *Diccionario de Filosofía*, donde se parte de que sus ideas se apoyan filosóficamente en la axiología objetivista por él elaborada (Ferrater Mora, 2009). Scheler rechaza que el amor sea una idea innata que se derive exclusivamente de la experiencia, o que sea un impulso elemental; se trata de un proceso intencional que trasciende hacia lo amado, lo cual es amado porque es valorado, esto es, valorado positivamente. El amor no puede confundirse con la simpatía, la compasión o la piedad; en cuanto acto intencional o conjunto de actos intencionales, posee sus leyes propias, las cuales no son psicológicas sino axiológicas. El amor (y el odio) es tendencia o impulso del sujeto psicofísico, es un acto personal que se revela en el elegir y rechazar valorativamente, no puede definirse el amor sino que se intuye (emotivamente *a priori*) por eso puede haber para Scheler un *ordo amoris*. El amor no es arbitrario sino selectivo.

Alfredo Llanos, discípulo directo de Astrada, considera de gran valor hermenéutico el estudio que éste dedica a Max Scheler. La cosmovisión scheleriana expuesta por Astrada, que es de carácter emocional, está impulsada por el *eros* platónico, sin embargo, no se resuelve en una postura subjetiva sino que es correlativa del “revelarse” del mundo y sus esencias ideales. (Llanos, 1962). El hombre está en el centro de la *Wealtanschaung* de Scheler; el ser humano es el lugar de encuentro de vida y espíritu, que son principios superiores cuya actividad desencadena un proceso metafísico encaminado a la realización del espíritu como atributo divino del fundamento cósmico. En Scheler, la energía productiva de la vida supera al espíritu y éste es el principio más alto, que establece el carácter distintivo de hombre y lo separa abruptamente de los demás seres de la naturaleza. Para Llanos, las dificultades de la dualidad propia de la metafísica scheleriana son objeto de discusión de parte de Astrada.

En el planteo astradiano se destaca que lo que intenta mostrar Scheler mediante la concepción de un “*apriorismo* del amor”, arranca de una interpretación de la teoría del “primado de la voluntad” agustiniana: para Scheler, lo que Agustín llama así, no es otra cosa que un primado del amor, del acto amoroso; esto significa que el amor y el interés constituyen la tendencia elemental del espíritu humano, en donde el origen de todos los actos intelectuales y los contenidos representativos y de significación, está vinculado a la existencia de objetos externos y a los actos de interés y atención hacia ellos.

Según Astrada, la consecuencia del primado del amor con respecto al conocimiento es que Scheler opera una subversión en la relación de jerarquía de los contenidos representativos y de valor: la representación se funda en el valor, mientras que antes el valor era el que se fundaba en la representación. Esta subversión está dada por el hecho de que el interesarse “en algo”, el amor “a algo” constituye el acto primario y es fundamento de todos los demás. Así, para Astrada, es posible desprender tres postulados que definen ese carácter primario del acto amoroso: primero, el hecho de que sin interesarse en algo, ya sea arbitraria o instintivamente, no puede haber sensación o representación de este algo. Segundo, que la selección de lo que para nosotros viene a percepción es dirigido por el interés y éste por el amor u odio a tales objetos. Tercero, que todo aumento de la plenitud intuitiva y de representación en la que un objeto se presenta ante la conciencia, es consecuencia dependiente del interés ascendiente en tal objeto y del amor al mismo. Esto significa que las direcciones y estructura de los actos de amar e interesarse determinan el contenido, la estructura y la relación de los elementos de nuestra imagen del mundo.

### 2.2.2 Antropología filosófica

En relación a la antropología filosófica, interesa enfatizar que el filósofo argentino afirma que la pregunta qué es el hombre sigue dando lugar a respuestas a lo largo de la historia y en Scheler, Astrada encuentra las bases de una antropología filosófica, entendiéndola como ciencia fundamental para todas las ciencias. Se trata de afirmar al hombre como objeto indesplazable de una disciplina que tiene que darle a las demás ciencias su fundamento y objetivos. En *El juego metafísico*, Astrada señala que en la segunda mitad del siglo XIX desaparecieron las consideraciones metafísicas del hombre ya que, con el desarrollo de las ciencias naturales, el problema de la esencia del hombre pasó a segundo plano. El hombre y la cultura espiritual fueron incluidos en el engranaje de la naturaleza y en tanto Astrada rechaza el positivismo, afirma la vuelta a una consideración metafísica del hombre: la tendencia hacia una antropología filosófica parte de la unidad del hombre como ser psicofísico y espiritual. Este punto de vista supera las concepciones metafísicas tradicionales.

Al reconstruir la antropología de Scheler, Astrada hace referencia a las siguientes características: en primer lugar es una teoría de la esencia y estructura esencial del hombre y su relación con los demás reinos; en segundo lugar desecha el dualismo cartesiano y establece como presupuesto básico de indagación antro-po-filosófica la unidad de la vida y el ritmo vital en

el proceso orgánico anímico corporal. Por último, la antropología scheleriana considera que las funciones vitales y psíquicas se construyen gradualmente en correspondencia con la estructura del mundo orgánico: el hombre comprende en sí los grados y estructuras esenciales de la existencia y de la vida.

Caracterizando brevemente del impulso vital al crecimiento propio de las plantas y el instinto propio de los animales, Astrada se pregunta si el hombre tiene algún principio esencialmente distinto y exclusivamente humano. La respuesta también es desde Scheler: para éste existe el espíritu, que acoge la intuición del fenómeno originario y de las esencias de conocimiento; los actos emocionales y volitivos. Es una función cognoscitiva, en virtud de la cual el hombre puede ampliar y superar el mundo circundante:

El hombre se sitúa fuera de la total naturaleza, descubre la excentricidad de su esencia respecto al mundo y se percibe a sí mismo en inmediata relación con el fundamento del cosmos <sup>14</sup>

La pregunta que interesa a Astrada respecto a la relación esencial del ser humano con el fundamento cósmico, radica en que ese fundamento se concibe y realiza en el hombre mismo; la existencia humana es el punto de encuentro. Sólo en el yo humano, ímpetu y espíritu se relacionan recíprocamente. El corazón del hombre es el único lugar en que se cumple el proceso de autorrealización y auto-divinización, espíritu e ímpetu no están acabados: crecen en sí mismos y en sus manifestaciones, pero en el espíritu contemporáneo se está plasmando una nueva imagen del hombre. En Scheler, la finalidad del proceso de humanización es el hombre plenario, el “todo hombre”. Pero no cabe sostener que el hombre tienda a rematar en un superhombre; para él, esta idea nietzscheana tiene un valor polémico y un carácter simbólico, más que el valor de un ideal. Scheler ve que el espíritu y sus manifestaciones experimentan una desvaloración, hasta el punto de una rebelión de los instintos.

### 2.2.3 Vida y quehacer filosófico

En su análisis de la perspectiva scheleriana, Astrada se preocupa por la separación entre vida y espíritu desde el comienzo de su filosofar; y en contra de esa separación, los entiende como dos principios recíprocamente referidos: ambos estructuran la concepción metafísica que

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 131.



bosqueja, lo psíquico y lo físico son dos aspectos de un mismo y unitario proceso vital; no se da un proceso o una evolución que desde la vida conduzca al espíritu, como tampoco una formación paulatina de lo espiritual a partir de lo vital. El espíritu se manifiesta como un nuevo principio que está fuera de lo que llamamos vida: en sus manifestaciones acontece una variación de la dirección de la vida. Scheler indica la proyección trasladada al ser supremo de vida y espíritu como atributos del fundamento del mundo, atribución que apropia la iglesia católica a partir de la tesis de que el proceso del mundo consiste en la espiritualización del ímpetu y la vivificación del espíritu. La recíproca implicación de estos atributos es el objetivo y fin último de todo ser finito y, a la vez, la vía de glorificación de lo absoluto.

El destino fundamental de esencia espiritual radica en la libertad, en el desprendimiento de la presión y de lo orgánico. La esencia espiritual no está ligada al instinto y al mundo circundante, sino que es libre y abierta, espíritu es entonces para Scheler objetividad, capacidad de determinación de las cosas mismas mediante su modo de ser; es “pura actualidad”. Es en el punto del orden de los valores donde el espíritu supera a la vida de la que se nutre; con esta tesis Scheler se opone a la formulación clásica que lo presenta como auto-potenciado y a las teorías vitalistas que lo subsumen en el ámbito de lo corporal.

Astrada nota que el hecho de atribuir una especie de “fuerza creadora” al espíritu fue un error del teísmo cristiano y de la doctrina de auto-potencia de la idea. Así, el principio dotado de fuerza es en realidad la vida del ímpetu y no ya el espíritu, aún si se lleva esta cuestión a los términos en que Scheler la plantea, vida y espíritu se encuentran en una incógnita del fundamento cósmico supremo. Sin embargo, esto no quiere decir que necesariamente se unifiquen y reduzcan uno a otro, sino que cada uno permanece en su irreductible individualidad.

El hombre, al ser portador del espíritu, aparece en Scheler como coronamiento y fin de un proceso, al que los eslabones previos no serían ajenos. Sin embargo Astrada no comprende cómo puede llenarse el abismo que existe entre los distintos dominios ónticos de la naturaleza, al concebir que éstos están encaminados hacia el hombre y en función de éste. Así, aún si existiera ese escalonamiento que termina en la vivencia humana, Astrada se pregunta con qué derecho se le atribuye al hombre una posición particular en el cosmos, cuando el espíritu ha necesitado de las etapas previas para superarse. Como dijimos, el hombre está en el centro de la *Wealtanschaung* de Scheler; el ser humano es el lugar de encuentro de vida y espíritu, que son principios superiores cuya actividad desencadena un proceso metafísico encaminado a la realización del espíritu como atributo divino del fundamento cósmico. Según el filósofo alemán,

la recíproca implicación de estos atributos es el objetivo y fin último de todo ser finito y, a la vez, la vía de glorificación de lo absoluto.

La energía productiva de la vida supera al espíritu y éste es el principio más alto, que establece el carácter distintivo de hombre y lo separa abruptamente de los demás seres de la naturaleza. Para Scheler, la proyección trasladada al ser supremo de vida y espíritu son consideradas atributos del fundamento del mundo y dicha atribución surge a partir del proceso de espiritualización del ímpetu y la vivificación del espíritu. La crítica que hace Astrada a la concepción scheleriana de espíritu consiste en que el filósofo alemán lo coloca como fundamento absoluto y lo proyecta hasta el ser supremo, y en cómo el espíritu puede ser afirmado como un principio universal. La respuesta desde Scheler puede estar dada por una posibilidad: la piedra, el vegetal o el animal, serían tentativas frustradas del atributo espiritual:

El espíritu, en la doctrina scheleriana, no se deja reducir a lo vital y si sobre algo recae es sobre el fundamento supremo de todas las cosas, fundamento del que, a su vez, la vida misma es una manifestación parcial <sup>15</sup>

Guillermo David considera que *El juego existencial* contiene una exposición y balance de la filosofía de Max Scheler, en cuyo dualismo metafísico de vida y espíritu ve Astrada la potencia de su pensamiento por un lado y su mayor dificultad por otro. El espíritu es objetividad, la capacidad de determinación de las cosas mismas mediante el modo de ser de ellas; es el centro que irradia toda objetividad y es pura actualidad. Es en el punto del orden de los valores donde el espíritu supera a la vida de la que se nutre; con esta tesis Scheler se opone a la formulación clásica que lo presenta como auto-potenciado y a las teorías vitalistas que lo subsumen en el ámbito de lo corporal.

A través del *a priori* emocional y de la figura de Scheler presentada por Carlos Astrada, el diálogo que es posible reconstruir entre el filósofo alemán y el filósofo argentino puede pensarse a partir de un rescate de ciertos elementos conceptuales schelerianos por un lado y desde un punto de discusión respecto al dualismo metafísico del filósofo alemán, por otro. El análisis llevado a cabo por Astrada, junto con la figura de Scheler que a partir de éste es posible reconstruir, revelan una recepción crítica y creativa de las tesis del filósofo alemán, concentradas particularmente en el *a-priori* emocional. En textos posteriores a *El juego metafísico*, el filósofo no retomará estas ideas de la misma manera pero mantendrá la posición de pensar la existencia

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 159.

contemplando el campo afectivo, cuestión que denota la importancia de las lecturas de Max Scheler en su obra.

### **2.3 León Rozitchner y la problematización del *a priori* emocional**

El filósofo argentino León Rozitchner también se dedica a estudiar el *a priori* emocional scheleriano en su tesis doctoral *Persona y comunidad* (1961), donde presenta una respuesta crítica a los supuestos que atraviesan la obra de Scheler. En esta obra primero expone el método fenomenológico utilizado por Scheler, ubicándolo dentro de la filosofía religiosa y haciendo un análisis de los elementos que le proporcionaron los filósofos Brentano y Husserl. Un segundo estudio tiene que ver con el hecho de que la parcialización de la fenomenología encuentra justificación en la afectividad; aquí analiza las estructuras de la simpatía y el amor. Por último, explicita el problema y desarrollo de la comunidad, haciendo referencia a los modos de integración; y también el problema de la persona y la significación que ésta adquiere dentro de la relación con los otros. La exposición de Rozitchner responde al intento de incrementar la comprensión de lo espiritual que tiene la persona.

Su lectura busca mostrar y poner de relieve las tensiones y la significación ideológica de la filosofía scheleriana, porque tanto a Scheler como a sus planteos éticos se los han estudiado de manera “escolar”, es decir sin referirse a su concepción del mundo, al tipo de hombre que proponía, a su adhesión social y política, etc. En esta investigación se pretende rastrear cómo entiende el *a priori* emocional scheleriano y aquellos puntos en los que el filósofo argentino se acerca y, a la vez, se separa del filósofo alemán. Exponer las tesis de Rozitchner nos permitirá reconocer aquellas diferencias y semejanzas con Astrada, si bien éste no es nombrado en la tesis doctoral.

#### **2.3.1 Análisis de las estructuras afectivas**

El estudio de las estructuras afectivas que lleva a cabo Rozitchner en su tesis doctoral, permite indicar la primera diferencia con *El juego metafísico* de Astrada, que es una coyuntura en la que hay distintos elementos que se interceptan. En este sentido, consta de tres partes bien diferenciadas: la primera es lo que el filósofo llama “el ámbito del juego metafísico”, en la que desarrolla lo que entiende por juego y por vigilia metafísica; la segunda es una consideración de la metafísica ontológica y la dimensión existencial, donde expone etapas ontológicas y hace un

recorrido por la historia de la filosofía desde Descartes a Heidegger y la tercera se titula el “juego del *eros*” y es un análisis de la filosofía emocional scheleriana. A esta parte hemos dedicado especial atención ya que es central para el propósito de nuestra investigación.

Rozitchner expone que, en la filosofía de Scheler, el conocimiento filosófico no es una actividad aislada, sino que presupone el ejercicio de actos morales básicos. La tarea de fundamentación ética que se encuentra en la base del conocer, supone el reconocimiento de estructuras del ser en su relación con un mundo de seres y cosas; es así como Scheler recupera en las relaciones afectivas la auto-existencia y el auto-don de los seres y las cosas:

Lo absoluto del conocimiento descansa en lo absoluto de la persona, las relaciones gnoseológicas reposan primordialmente sobre las vivencias afectivas que la persona experimenta en el mundo. Y en última instancia, el conocimiento está supeditado al amor<sup>16</sup>

Si pensamos esta tesis en relación al filósofo Astrada, centro de esta investigación, podemos decir que este último también considera que hay un primado del amor frente al conocimiento, un acto amoroso como raíz de toda intelección; hay una actitud emocional del sujeto que está en la base de todo conocimiento. Como expusimos anteriormente, Astrada destaca en Scheler cierto “*apriorismo* del amor”: el amor y el interés constituyen la tendencia elemental del espíritu humano. Según Astrada, ese primado del amor con respecto al conocimiento le permite a Scheler operar una subversión en la relación de jerarquía de los contenidos representativos y de valor.

Ahora bien, Rozitchner se interesa por el estudio de las formas afectivas en Scheler porque en él, la afectividad humana que establece sus relaciones con los hombres y con las cosas, resulta ser una afectividad derivada de aquella absoluta que interioriza en cada uno de nosotros una determinada concepción de lo que las personas y el mundo son. Las conclusiones del filósofo alemán están determinadas por la concepción misma de la persona que se encuentra en su base. Scheler presenta una totalidad que es resultado de un desdoblamiento y escisión de la persona misma que se intenta investigar. En este sentido, podemos entender las consideraciones de Scheler como un círculo donde los actos morales deben fundamentar el conocimiento filosófico y éste a su vez puede verificar los supuestos que se hallan en la base de esos actos

---

<sup>16</sup> ROZITCHNER, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Bs. As., EUDEBA, 1962.p. 51.

morales previos al conocimiento que se revelaba en el valor ético de las relaciones humanas, establecidas sobre el horizonte de la divinidad.

En el caso de Rozitchner, la base de ese conocimiento filosófico, se verifica en las relaciones humanas que el hombre construye y crea en el mundo histórico, es decir que la divinidad no tiene el sentido que tiene en la filosofía de Scheler. Contra la mutua remisión circular de la persona a la imagen de su consolación afectiva que exalta Scheler, el filósofo argentino sostiene que no podemos descubrir la verdad de la persona; y que, si sustituimos la perspectiva individualista y la integramos como una decisión de modificación de la historia, encontramos una verificación objetiva y recuperamos la persona entre los otros.

En Scheler es claro que no es el conocimiento intelectual el que nos convierte en personas, sino las formas de la afectividad que establecen un contacto más o menos rico con el mundo. Esta tesis supone, para Rozitchner, que sólo ciertas formas afectivas permitirían acceder desde el rango de hombres al de personas, planteando un problema ético: si todos los hombres, y a qué precio, pueden acceder al rango de personas. Este cuestionamiento que se hace Rozitchner también lo lleva a cabo Astrada al preguntarse si el hombre tiene algún principio esencialmente distinto y exclusivamente humano, la respuesta desde Scheler es que existe el espíritu, que acoge la intuición del fenómeno originario y de las esencias de conocimiento; los actos emocionales y los actos volitivos.

El hecho de que Rozitchner se pregunte por las estructuras afectivas que regulan las relaciones de la persona con el prójimo, significa poner en evidencia la concepción de la “naturaleza humana” y la de las posibles formas de comunidad y comunicación que se adecuan a esa estructura personal.

.

### 2.3.2 Del contagio afectivo a la simpatía

Para Rozitchner, el resultado del análisis fenomenológico scheleriano presenta tres centros de actividad: el centro de las actividades representativas, el centro vital y el de la libertad, el espíritu y la razón que definen a la persona en cuanto tal. Es a partir de ellos que mostrará cómo Scheler ha comprendido la relación afectiva que otorga esa profundidad e inmediatez con las demás personas. El problema que le surge a nuestro autor es cómo puede darse la máxima cercanía con el otro al mismo tiempo que la mínima alienación de la persona. Es claro que la conducta afectiva que se manifiesta en el amor es la expresión más acabada del centro de la libertad y del espíritu; sin embargo, es necesario comprender cómo los otros dos

centros de afectividad que estructuran al hombre (el de lo sensible y el de lo vital) contribuyen o se oponen a la existencia del amor.

Rozitchner afirma que la cuestión principal que hay respecto del acto del amor es, por un lado, si representa sólo una especie de refinamiento, sublimación o desviación de los impulsos instintivos y vitales; por otro, si es un acto originalmente espiritual, independiente de la constitución corporal y sensible. Si esta última tesis es exacta, es preciso concluir que la simpatía sensible y vital no puede ser considerada como la fuente del amor, sino como una fuerza que la limita y reparte. Los fenómenos del amor no derivan genéticamente de los fenómenos vitales; y si no se puede derivar el amor de la simpatía, tampoco ésta puede ser la base para fundamentar la moral. La simpatía es considerada “ciega” para el valor de la vivencia, mientras que en el amor o en el odio, está presente un valor positivo o negativo; además es una reacción y, por ende, hace depender los propios actos de lo que los demás hombres hacen y sienten.

Scheler intenta salvar a un ser que mantiene relaciones con los otros, las cuales se manifiestan en conductas afectivas como la simpatía y la antipatía; el amor y el odio. Trata de mostrar la insuficiencia de la simpatía y la aparición del amor como el único acto afectivo capaz de coincidir con los requerimientos de la persona. El filósofo distingue cuatro hechos distintos en la afectividad: el contagio afectivo, la identificación afectiva, la simpatía como forma suprema (mi penar y su penar sentidos por ambos sujetos, son lo mismo) y la simpatía como participación en lo que el otro siente (mi compadecer y su padecer son hechos distintos).

Esos hechos que se dan en la afectividad, si bien son desarrollados con minuciosidad por Rozitchner, no serán profundizados en esta instancia de investigación. Diremos solamente que, desde la perspectiva de Rozitchner, contagio y fusión afectiva no pueden llevar a la simpatía ya que el contagio es la simple sensibilidad automática que manifiesta modos físicos de aproximación; y la fusión afectiva supone que la individualidad de los que integran la relación se halla fundida en la corriente vital. Sólo la simpatía, basada en la fusión pura de comprensión de sentimientos ajenos permitirá comprender cómo lo vital exige la diferenciación y consideración creciente entre los individuos; pero aún así no puede conducir a la relación de amor. Es una función afectiva y no un estado, por lo que no puede ser confundida con una participación activa y simple y tampoco con una identificación con el prójimo. Rozitchner sintetiza cómo la entiende Scheler: en el libro *Sobre la esencia y formas de la simpatía* considera que es un error reducir el concepto de simpatía a nociones como las de atracción vital o contagio afectivo, en las cuales no hay intencionalidad.

Nos interesa destacar que Rozitchner, basándose en los planteos schelerianos, nota que hay tres formas esenciales de la afectividad: sensorial, vital y espiritual. Cada una de ellas va buscando su objeto en las esferas correspondientes y Scheler solicita del hombre una realización no-contaminada de cada una de ellas: hay un destino animal en el ser exclusivamente sensible, un destino vital en el ser solamente biológico, y un destino de salvación en el ser exclusivamente espiritual. La cuestión de lo sensible, lo biológico y lo espiritual puede pensarse en Astrada a partir de su breve caracterización de las distintas escalas del acontecer psíquico vital. La más baja constituye el espíritu sensitivo, estadio en que la vida se traduce por un impulso al crecimiento y la reproducción; es el estadio que se corresponde con la vida vegetal. El instinto propio del animal, que se diferencia de la memoria y de la inteligencia asociativa, constituye la segunda escala. (Astrada, 1942).

### 2.3.3 El amor en la perspectiva scheleriana

Lo trabajado anteriormente, lleva a Rozitchner a comenzar uno de los capítulos de *Persona y comunidad* explicitando que la persona es más que la referencia a un medio, es la expresión interiorizada como estructura de los conflictos que se manifiestan en él y es también la manera como la intimidad recupera una posibilidad que, aunque aparece como suya, depende de la de los demás: es necesario reencontrar a los otros en uno mismo. La persona está en el mundo y el mundo está en ella, refleja al mundo; el equilibrio de la persona se recupera en el equilibrio y en la solución de los conflictos que, justamente a partir de ella, se comienzan a instaurar. Es así como surge la noción de “totalidad”. Esto es entendido como una recuperación significativa y consciente que la persona realiza al comprender las relaciones y determinaciones que la ligan a los demás, es decir el papel y sentido que cada persona tiene dentro de las relaciones materiales y afectivas.

La pregunta que surge a partir de esto es cuál es el papel del amor que al ser un anhelo de totalidad, pone a prueba lo humano que está en la persona. Rozitchner intentará demostrar que el amor como una “dirección afectiva hacia lo amado”, muestra una distorsión de la persona, al igual que la escisión entre el espíritu, lo vital y lo sensible. El amor para Scheler constituye el máximo intento de una persona por acercarse profundamente a otra, pasando por encima de significaciones meramente humanas y conductas concretas. No es entendido como punto de contacto entre yo y el otro, sino como una coincidencia en lo absoluto. Es movimiento, no algo estático; un movimiento que consiste en dirigirse de valores inferiores a superiores, aunque su

acto sólo se cumple en el amarlos cada vez más. El amor es una relación directa con el centro individual de la persona, un centro-valor que escapa a juicios y percepciones. Como el mundo humano es para Scheler el obstáculo para ser personas, sólo el amor, como reconocimiento de la intimidad, permite su despliegue:

El ser del hombre no es más que la actualización de esa esencia que adivino al mundo totalmente, y que sólo necesita manifestarse con una intimidad oculta que se abre y aflora –sólo en la referencia a Dios- pero que sólo el amor del otro, al limar las aristas del mundo, ilumina y descubre <sup>17</sup>

Rozitchner ve en la doctrina del “infinito amor” una paradoja: si realmente el puro amor cristiano estuviera más allá de los estados sensibles y vitales, no se ve qué exigencia puede existir frente a la posesión de la vida y de los bienes como para que el espíritu signifique siempre el sacrificio del cuerpo de los otros. El filósofo nota que la afectividad, para Scheler, es la adecuación a una concepción del mundo que es interiorizada como absoluta. Afirma además que, si se quiere comprender la esencia del amor, se debe oponer al filósofo alemán la evidencia de que éste remite a las motivaciones concretas que enfrentan los hombres, de las cuales los afectos son su manifestación; y no a una libre espontaneidad del afecto humano. Si el amor sólo se da en el centro espiritual de la persona y en ese acto nos abstraemos de la comunidad, quedan fuera de consideración sus actos y sus obras, como así también su manera de ser y de comportarse.

Las críticas de Rozitchner a Scheler se esclarecen aún más cuando expone y argumenta que, en primer lugar, al basarse en la máxima cercanía del ser, el filósofo alemán pretende validar todas las lejanías que éste supone. En segundo lugar, la filosofía del amor está considerada en una perspectiva individualista donde esa cercanía al ser se recorta sobre esa persona y no sobre la totalidad concreta dentro de la cual la persona está integrada. También nota que, en relación a la vinculación afectividad-axiología scheleriana, no siempre anhelamos lo más alto. Por último, afirma que las formas afectivas estudiadas por Scheler no pueden ser índice de un determinado tipo de relación humana sin caer en una cierta mistificación.

Estas críticas permiten reconocer que en León Rozitchner hay un distanciamiento respecto a las consideraciones de Carlos Astrada y su análisis del *a priori* emocional scheleriano, donde sostiene que el hombre está en función de la objetividad del valor y es

---

<sup>17</sup>ROZITCHNER, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Bs. As., EUDEBA, 1962. p. 124.



referido constantemente al valor supremo. Considera que el filósofo alemán realizó una aproximación al hombre ideal, elevándolo como meta última (Astrada, 1942).

#### 2.3.4. La comunidad

Al hacer foco en la esencia de la comunidad en Scheler, Rozitchner se pregunta cómo está dada en Scheler la esencia de la comunidad y afirma que sólo es posible encontrarla en las formas afectivas de nuestra relación con el mundo. El criterio de las formas de comunidad está estructurado en el modo de satisfacción y de integración que la persona revela cuando realiza actos que tienen como intención al prójimo. Junto con aquellos actos que requieren un individuo, como por ejemplo amar, aparecen los actos de convivencia, que requieren a una persona colectiva como sujeto. En este sentido, la dicotomía comunidad-intimidad se revela como una escisión esencial en el propio del ser del hombre, la esencia pura de la comunidad reposa sobre la esencia pura de la persona definida por Scheler y de ella es posible concluir las formas esenciales que le corresponden.

El concepto “persona colectiva” es entendido como “múltiples centros del vivir en esa inacabable totalidad del vivir unos con los otros o convivir” (Rozitchner, 1962, p. 176). Es así como se estructuran múltiples centros del convivir como miembros en unidades cada vez más amplias, hasta que constituyen una “unidad nunca terminable”: del mismo modo que la persona individual participa en Dios, “la persona de las personas”, también las comunidades parciales en las que participa el individuo encuentran su cumplimiento en lo que Scheler llama “la persona perfecta colectiva espiritual”, que hace referencia al Estado; y en la “persona colectiva pura perfecta espiritual”, que hace referencia a la Iglesia. El hombre es, desde la jerarquía de lo valioso, una gradación de lo imperfecto hacia lo perfecto: lo sensible, lo vital y lo espiritual. Sólo quienes se integran en el espíritu acceden a la jerarquía de personas.

En relación a esa jerarquía a la que se refiere Rozitchner, Astrada presenta la existencia humana como el punto de encuentro de dos atributos: ímpetu y espíritu: “el yo humano espiritual, el corazón del hombre, es el único y decisivo lugar en que se cumple el proceso de autorrealización, de auto-divinización” (Astrada, 1942, p. 112). Ímpetu y espíritu no están acabados, sino que crecen en sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida del mundo. Si pensamos la noción astradiana de mundo, podemos decir que el hombre puede ampliar y superar su mundo circundante, moverse y obrar en una perspectiva abierta sobre éste, en virtud de su espíritu. Esto es lo que lo diferencia del animal, que por ser

carente de espíritu está condenado a vivir internado en su mundo circundante. El problema del mundo se corresponde en Astrada con el problema de la persona; a toda persona individual corresponde también un mundo individual, es decir que para el filósofo argentino, si el miembro correlativo del microcosmo está representado por la persona humana, el miembro personal correlativo al macrocosmo está representado por la idea de una persona espiritual, infinita y perfecta, de ese modo es como, según Scheler, nos es dada la idea de Dios; pues a la idea del mundo corresponde necesariamente la idea de un ser personal infinito.

La noción de Dios como ser infinito expuesta por Astrada presenta afinidad con la categoría de “*corpus christianum*” que trabaja Rozitchner, esta categoría tiene que ver con relegar a otro universo todo aquello que las insuficiencias del mundo concreto y material no pueden satisfacer. Surge entonces una nueva noción: una totalidad simbólica a la que remiten y que contiene y realiza a la persona, que trasciende las condiciones materiales de una situación en la que todos los hombres no pueden ser personas; y una totalidad que trasciende la situación material en la cual todos los hombres no constituyen una comunidad. Rozitchner comprende que a partir del *corpus christianum*, Scheler renueva la solidaridad salvadora de todos frente a un *ethos* meramente social de la sociedad que lo que hace es negar la solidaridad moral. La persona adquiere su condición de tal por ser responsable de sí misma y al mismo tiempo corresponsable de la persona colectiva, en Scheler el amor hacia los demás y hacia sí mismo se funda sobre el amor de Dios, que es al mismo tiempo un co-amar de todas las personas finitas con el amor de Dios, en tanto persona de la personas.

## CONCLUSIÓN

Tomando como punto de partida que Carlos Astrada fue una figura de envergadura dentro de la filosofía argentina y tuvo una amplia producción filosófica, la propuesta de este trabajo fue centrarse en dos núcleos: el tiempo y el *a priori* emocional, comprendidos como configuraciones conceptuales que fueron desarrolladas a lo largo de la obra filosófica del pensador.

Como destacamos al inicio de esta Tesis, la obra filosófica de Astrada puede ser dividida en etapas. El hecho de haber tomado textos de diferentes períodos nos permitió pensar las configuraciones conceptuales presentes en su obra. En este sentido, el primer objetivo fue esclarecer la trama temporal propuesta por Astrada. En un primer momento se mostró el itinerario de clave subjetivista y con formato literario que propone el filósofo, presentado en el libro *Temporalidad*, luego hicimos hincapié en la consideración específica acerca del tiempo en la sección denominada “*Fugit tempus*”, en la que es posible reconocer el uso de metáforas y figuras conceptuales que dejan entrever las tensiones y antinomias que se dan en un mismo sujeto; la lucha agónica que se da en la intimidad misma del espíritu. Éste no siempre consigue trascender de su propia estructura, aunque eso sea su anhelo. El trascender supone un ir más allá de la propia finitud, un ir hacia el futuro y hacia la eternidad; aún cuando no sea capaz de trascender su existencia, que es de duración acabada. El autor se aleja de la postura en la que la muerte es entendida como una representación que hay que superar, ya que lo que plantea es que a lo largo de nuestro peregrinar por esta vida, constantemente nos encontramos ante situaciones de vida y muerte, de claridad y sombra, de plenitud y fugacidad, cuestión que lo distancia de algunas tesis heideggerianas.

En relación a la temporalidad en tanto inquietud filosófica, a partir de un lenguaje metafórico y del uso de figuras conceptuales, Astrada muestra un discurso que adopta una forma filosófica-literaria. En él da cuenta de la correlatividad de los estadios ontológicos del instante y la eternidad, del presente y el futuro, a partir del análisis de lo absoluto y lo contingente, lo inmediato y lo pleno, el recuerdo y el anhelo, conceptos propios de la visión existencial del tiempo propuesta por el filósofo.

En un segundo momento nuestro análisis giró al eje existencial que aparece publicado en 1952, *La revolución existencialista*, cuyas ideas suponen un desplazamiento respecto del abordaje de la temporalidad en sus primeros escritos. Es en este sentido que Astrada realiza un corrimiento del lugar netamente subjetivo que presenta en el libro de 1943 que reúne escritos desde 1918, dando lugar en su construcción conceptual a una “ontología social”; ya que considera al

hombre no como un ser aislado sino histórico-social y con la capacidad de transformar a través de una *praxis* operante. A partir de la tesis de que el pensamiento de ese momento se encuentra entre tensiones y contrastes; y también de que el hombre está ante una situación de carácter agonal, Astrada considera que éste debe ser capaz de transformar el presente y determinar el futuro. Esa misma situación en la que se encuentra el hombre lleva a formular el problema de la libertad en la vida humana individual y en el ámbito social.

Asimismo, señalamos que, como el ser se ha vuelto algo extraño a su existencia a causa de la enajenación, la preocupación de Astrada radica en que el hombre pueda estar en unidad con el ser en la dimensión histórica de la existencia; ya que ésta, junto con la temporalidad y desde una situación universal concreta, forma el ser. Al considerar que el ser del hombre en tanto temporal es un hacerse, expone que el *Dasein* existente está implicado tanto óntica como ontológicamente en la historicidad; es decir que el acto al que el hombre está abocado no sólo se refiere a su individualidad sino que se relaciona con un estado colectivo de la existencia humana.

En nuestra exposición advertimos que el filósofo Arturo Roig retoma ciertas ideas acerca de la naturaleza del hombre y la historicidad que son cercanas a las proposiciones astradianas. Sus claves de interpretación llevan a advertir las tensiones fundamentales de la temporalidad que se juega en procesos concretos por sujetos reales.

El segundo núcleo conceptual que desarrollamos tuvo como propósito repensar el vínculo filosofía-amor a través del rastreo de la presencia de Scheler en Carlos Astrada. En *El juego metafísico*, publicado en 1942, se expone críticamente el *a priori* emocional scheleriano y su análisis permitió visibilizar las claves de lectura y desentrañar el Scheler que propone Astrada. En el planteo astradiano mostramos que es posible destacar que la concepción scheleriana de un *apriorismo* del amor significa que el amor y el interés constituyen la tendencia elemental del espíritu humano. Según esta tendencia, el origen de todos los actos intelectuales y los contenidos representativos y de significación, está vinculado a la existencia de objetos externos y a los actos de interés y atención hacia ellos.

A partir de la propuesta del filósofo argentino, afirmamos que la consecuencia del primado del amor con respecto al conocimiento tiene que ver con una subversión que Scheler realiza en la relación de jerarquía de los contenidos representativos y de valor: la representación se funda en el valor, mientras que antes el valor era el que se fundaba en la representación. Esa subversión está dada por el hecho de que el interesarse en algo, el amor a algo, constituye el acto primario y es fundamento de todos los demás actos.

Por otra parte, la categoría del *a priori* emocional se amplió a partir de la incorporación de la propuesta de León Rozitchner. Al igual que Astrada, este intelectual se ocupa de volver a pensar la filosofía scheleriana; sin embargo la crítica y problematización que nos presenta del filósofo alemán, hace posible reconocer ciertas diferencias con nuestro autor. Rozitchner realiza un estudio de las estructuras afectivas en su libro *Persona y comunidad*, fruto de su tesis doctoral, que le permite afirmar que sólo ciertas formas afectivas permitirían acceder desde el rango de hombres al de personas. La pregunta acerca de si el hombre tiene algún principio esencialmente distinto y exclusivamente humano, se puede responder desde Astrada: para Scheler existe el espíritu, que acoge la intuición del fenómeno originario y de las esencias de conocimiento; los actos emocionales y volitivos.

Según Rozitchner, la filosofía del amor está considerada por Scheler en una perspectiva individualista donde la cercanía al ser se recorta sobre esa persona y no sobre la totalidad concreta en la que la persona está integrada. También nota que, en relación a la vinculación afectividad-axiología scheleriana, no siempre anhelamos lo más alto, por lo tanto, las formas afectivas estudiadas por Scheler no pueden indicar un determinado tipo de relación humana sin caer en cierta mistificación. Estas críticas permiten reconocer que en León Rozitchner hay un distanciamiento respecto a las consideraciones de Carlos Astrada, para quien el hombre está en función de la objetividad del valor y es referido constantemente al valor supremo. Asimismo, muestra que el filósofo alemán realizó una aproximación al hombre ideal, considerándolo como la meta última, olvidándose del sujeto vivo.

Como se dijo en la introducción, Astrada ha sido abordado y estudiado por pensadores contemporáneos como Alfredo Llanos, Adolfo Vázquez, Guillermo David, Horacio González, Arturo Roig y Gerardo Oviedo, quienes, a través de distintos matices, han mostrado su amplia producción filosófica y los diversos intereses y corrientes que lo interpellaron. Destacamos que Llanos expone los momentos claves de su trayectoria intelectual proponiendo una periodización, justificando los desplazamientos de orden teórico en su obra y analizando algunos aspectos de la primera etapa de producción de Carlos Astrada. Horacio González presenta el libro astradiano *El mito gaucho* como una recolección de los temas del nacionalismo peronista y del marxismo gauchi-político, señalando que el filósofo argentino se mueve entre el plano de la naturaleza y del hombre. Gerardo Oviedo, por su parte, muestra que el gaucho forma parte del paisaje pampeano y representa un estilo caracterológico, un arquetipo ideal y no una mera figura histórica. *El mito gaucho* es considerado por Oviedo como la máxima expresión de la apertura de sentido entre la tradición nacional y la filosofía universal; y el desciframiento del mito aparece

como condición de posibilidad para que la comunidad nacional descubra la clave de su origen y destino.

Retomando nuestra hipótesis, podemos concluir que, a partir del trabajo heurístico y analítico que se realizó con fuentes principales y con los aportes realizados por pensadores contemporáneos, consideramos que el tiempo y el *a priori* emocional ocupan un lugar en el pensamiento del filósofo argentino y revelan su posicionamiento tanto filosófico como metafísico. A su vez, esta investigación nos lleva a reconocer que nos encontramos ante una figura que es crítica respecto de las teorías filosóficas representativas y es dinámica en la postulación y problematización de las mismas. Se trata de un autor apasionado y polifacético que conjuga audacia y creatividad en su obra.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1- ALEMÍAN, Carlos. *Carlos Astrada ante la condición humana*. Versión digital. Dirección URL del artículo: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/astrada.htm>.
- 2- ARDAO, Arturo. *Espacio e inteligencia*. Fundación de Cultura Universitaria, 1993.
- 3- ASTRADA, Carlos. *El juego existencial*. Bs. As., Babel, 1933.  
\_\_\_\_\_ *El juego metafísico*. Bs. As., El Ateneo, 1942.  
\_\_\_\_\_ *La antropología filosófica y su problema*. En: Revista Sur, Vol. 62, año IX. Bs.As., 1939.  
\_\_\_\_\_ *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Bs. As., Nuevo Destino, 1952.  
\_\_\_\_\_ *Temporalidad*. Bs. As., Cultura Viva, 1943.
- 4- BACHELARD, Gastón. *La intuición del instante*. Bs. As., Siglo XX, 1980.
- 5- BIAGINI, Hugo. *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires, EUDEBA, 1985.
- 6- BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid, Trotta, 2004.
- 7- CATURELLI, Alberto. *Historia de la filosofía en la Argentina. 1600-2000*. Buenos Aires, Ciudad Argentina-Universidad del Salvador, 2001.
- 8- DAVID, Guillermo. *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2004.
- 9- DUSSEL, Enrique; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Editores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL / Siglo XXI Editores, 2009.
- 10- FARRÉ, Luis y LÉRTORA MENDOZA, Celina. *La filosofía en la Argentina*. Buenos Aires, Docencia-Proyecto Cinae, 1981.

- 11-FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel, 2009.
- 12-GARCÍA LOSADA, Matilde Isabel. *La filosofía existencial en la Argentina. Sus interlocutores*. Buenos Aires, Plus Ultra, 1999.
- 13-GUERRERO, Luis Juan. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, UNCuyo, 1950.
- 14-GONZÁLEZ, Horacio. *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue, 1999.
- 15-LEOCATA, Francisco. *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II*. Bs. As., Centro Salesiano de Estudios, 1993.  
\_\_\_\_\_ *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Bs. As., Centro Salesiano de Estudios, 2004.
- 16-LLANOS, Alfredo. *Carlos Astrada*. Bs. As., Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- 17-MAYZ VALLENILLA, Ernesto. *El problema de América*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.
- 18-MORA, Roberto. "Ficha bibliográfica de Carlos Astrada". En: *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 16, año 1999, pp. 185-197. Dirección URL del artículo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/1474>.
- 19-OVIEDO, Gerardo. "Carlos Astrada". En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Coordinadores). *El pensamiento filosófico latinoamericano, caribeño y latino (1300-2000)*. México, SIGLO XXI Editores, 2010.  
\_\_\_\_\_ "Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional". En: Clara Alicia Jalif de Bertranou. *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Colección Cuadernos de Cuyo. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 2007.



- \_\_\_\_\_ “*Cuerpo y anhelo, o la flecha sensible de la utopía*”. En: Muñoz Marisa y Liliana Vela. *Afecciones, cuerpos y escrituras*. Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 2013.
- 20- ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- 21- ROZITCHNER, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Bs. As., EUDEBA, 1962.
- 22- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. *La filosofía en la Argentina*. Washington D.C., Unión Panamericana, 1961.
- 23- VÁZQUEZ, Juan Adolfo. *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- 24- WAHL, Jean. *Historia del existencialismo*. Bs. As., Editorial Deucalión, 1954.  
\_\_\_\_\_ *Las filosofías de la existencia*. París, Vergara Editorial, 1956.