

A vueltas de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación:

Arturo Roig, lector de Astrada

*The Argentinian origins of the Philosophy of Liberation:
Arturo Roig, reader of Astrada*

Gerardo Gabriel OVIEDO

Universidad de Buenos Aires / Universidad Autónoma de Madrid

gerovied@yahoo.com.ar

Resumen: El ensayo intenta una evaluación preliminar de la influencia de la obra de Carlos Astrada en los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación. En vista de ese propósito, se toma como hilo conductor su recepción en el pensamiento de Arturo Roig. Sólo de manera secundaria el ensayo se ocupa de la recepción de Carlos Astrada en otros pares generacionales. Se sugiere que ese influjo es más determinante que lo que algunos de los fundadores del movimiento permiten detectar a partir de sus auto-exposiciones narrativas, como sucede por ejemplo con Enrique Dussel, uno de sus máximos referentes hasta el presente. La pertinencia del aporte de Roig funciona aquí como una suerte de contrapeso. El escrito presenta dos niveles de análisis, uno manifiesto y el otro menos explícito, retóricamente esbozado. En un primer plano —de mayor desarrollo—, se rastrean someramente las referencias de Arturo Roig al legado filosófico de Carlos Astrada. Pero

en un nivel de implicancias hermenéuticas más profundas, se plantea la pregunta acerca de si la obra de Carlos Astrada, especialmente tras su viraje marxista –que va ahondándose desde 1952 hasta 1970 (año de su fallecimiento)–: a) pertenece por derecho propio a una modalidad lateral o alternativa de *liberacionismo* filosófico –aunque ajena a la red intelectual de la generación fundacional–; o bien b) se reduce, según un tópico cristalizado, a la de un predecesor carente de peso teórico y sólo destinado a ser relevado. Los envíos a la herencia de Astrada constatables en muchos escritos de Arturo Roig –que un estudio aparte hallaría incluso a nivel categorial– aportan indicios, como mínimo, para una consideración de (a).

Palabras clave: Ente, ontología, emergencia, libertad, liberación

Abstract: The essay attempts a preliminary evaluation of the influence of the work of Carlos Astrada on the Argentine origins of the Philosophy of Liberation. In view of that purpose, it is taken as the guiding thread of its reception in the thought of Arturo Roig. Only secondarily the essay deals with the reception of Carlos Astrada in other generational pairs. It is suggested that this influence is more decisive than what some of the founders of the movement allow us to detect from their narrative self-expositions, as is the case, for example, with Enrique Dussel, one of his greatest references to the present. The relevance of Roig's contribution works here as a kind of counterweight. The paper presents two levels of analysis, one manifest and the other less explicit, rhetorically outlined. In a foreground –of greater development–, the references of Arturo Roig are briefly traced to the philosophical legacy of Carlos Astrada. But at a deeper level of hermeneutical implications, the question arises as to whether the work of Carlos Astrada, especially after his Marxist turn—which goes from 1952 to 1970 (the year of his death)–: a) belongs in its own right to a lateral or alternative modality of philosophical liberationism –though alien to the intellectual network of the founding generation–; or b) it is reduced, according to a crystallized topic, to that of a predecessor devoid of theoretical weight and only destined to be relieved. The shipments to the inheritance of Astrada verifiable in many writings of Arturo Roig – that a separate study would even find at a categorial level – provide indications, at least, for a consideration of (a).

Keywords: Entity, ontology, emergency, freedom, liberation

...Astrada, de quien he estado muy cerca en muchos aspectos.
Arturo Roig (1993)

1. ADVERTENCIA

Pensar con Astrada, y a la vez, contra y más allá de Astrada. Pese a que su nombre no sea esgrimido como divisa en una *batalla* de ideas¹. Y aun así, perseverar agonalmente en su vitalidad conativa. De tal manera que la carne de su letra siga palpitando de sentido, pero sobre los gestos y semblantes de otros rostros. Rostros y filosofías de Nuestra América. ¿Eso significa que se puede proseguir inmanentemente, aun íntimamente a Astrada, se diría, como en un susurro?

Si no queremos limitarnos a preguntar por los modos de apropiación canónicos de la obra de Astrada, debemos admitir que se advierten virtualidades creativas de su herencia que no transitan necesariamente la reconstrucción archivológica o la restauración apologética. Ya que también se pueden ‘recomenzar’ las ‘huellas dispersas’² que *emergen*

¹ No obstante que Beatriz Sarlo evite conceptualizar la propia noción de ‘batalla de las ideas’ utilizada en su claro y sintético estudio sobre el período argentino que va de 1943 a 1973, indudablemente es ésta la caracterización más adecuada para definir el contexto intelectual general de la producción de Astrada leída por Arturo Roig, y acaso de la propia obra de este (Sarlo 2007).

² Arturo Roig es un gran descifrador filosófico de lo que denomina «los momentos de emergencia» que jalonan la constitución del pensamiento latinoamericano. Ello

de algunos caminos abandonados, despejándolos con paso sosegado y precavido, pues se hallan repletos de obstáculos en medio y acechados de peligros a los costados. Más, al andar la aventura, se alcanzan a levantar sobre sus viejas trazas nuevos mojones e indicaciones. Cabalgando quijotesca hacia el mismo horizonte de esperanza¹. Tal vez no sea ésta la imagen más adecuada para expresar el modo en que Arturo Roig leyó al no menos quijotesco Astrada², pero tampoco la más injusta.

Puede decirse esto de cualquier gran pensador que lee y piensa a otro gran pensador, es cierto. Y consignar que es también un procedimiento no solo de la filosofía occidental, sino aun de la tradición ensayística argentina y latinoamericana. Por más que, ante esta última, Arturo Roig se coloque *intentio obliqua*. Reconduciendo sus temas más que

implica inquirir «una cierta continuidad de planteos en lo que se refiere a la moral», en la medida en que no es «difícil captar la presencia de un pensamiento ético y de formas de praxis que le acompañan dentro del desarrollo del pensar en América Latina». Aquí se trata de comprender «los ‘modos de objetivación’ de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal, sin olvidar que esos ‘modos de objetivación’ son, por cierto, históricos y no siempre se ha logrado, a través de ellos, una afirmación de *subjetividad* plena», en tanto semejante «afirmación ha sido y es altamente defectiva, a tal extremo que nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento como sucesivos ‘comienzos’ y ‘recomienzos’, como una búsqueda de ‘huellas’, o como una serie de “emergencias”». Roig (2001a: 70-71). Estos planteos lanzados desde la antropología de la emergencia, aduce Roig, atañen «a la búsqueda de aquellas “huellas dispersas” de un filosofar, como asimismo al encuentro de nuevas lecturas de ese “pensamiento latinoamericano”». Arturo Roig aclara, así, que «aquellas “huellas” son rastreables dentro del “pensamiento” tal como ha sido historiado oficialmente y, aunque no lo parezca, hasta dentro de las formas académicas del filosofar que incluye, mas no están únicamente ahí, en la medida en que entendemos que se han de rescatar también dentro de la historia no escrita del pensar de nuestros pueblos y aun en aquellos actos conductuales significantes que implican formas discursivas potenciales a veces no menos valiosas» (Roig (2008 [1994]: 161).

¹ Esta metafórica de expectación (socialista) la aporta el propio Arturo Roig, por lo demás, apelando al símbolo quijotesco, como ya lo hiciera Astrada. Leemos en Roig: «Ya lo dijo José Martí: “El hombre se mide por el poder de erguirse”, así como se hace plenamente humano cuando entiende que la vida es aventura, así como que vida y muerte son inescindibles y esta última es la que nos empuja precisamente en nuestros intentos y riesgos por lo mismo que hemos de dejarla construida. Constantemente pasa delante nuestro, cabalgando, la sombra de Don Quijote. [...] “Siento en mis talones las costillas de Rocinante” –les escribió el Che Guevara a sus padres antes de su muerte» (Roig (2005: 116).

² «Dejó la vida don Quijote –escribe Carlos Astrada–, pero por los senderos y caminos de la Mancha sigue peregrinando su figura esforzada, en la ignorancia siempre de lo que quería conquistar con su penoso ambular. Pero murió para resucitar como símbolo y como mito. [...] No olvidemos, por otra parte, que don Quijote ha transmigrado a América latina, donde también ha conocido frustrados intentos de reencarnación» (Astrada (1963a [1947-1958]: 116).

encarnando su retórica. Lo que incluye desde luego a *El Mito Gaucho* de Astrada (publicado en 1948 y reescrito parcialmente en 1964). Con todo, las referencias y alusiones de Arturo Roig al legado de Astrada no fueron imprecisas, y mucho menos mezquinas. En las líneas que siguen veremos algunas de esas remisiones textuales expresas, sin dejar de mencionar ciertas implicancias historiográficas y teóricas iniciales.

2. UNA PRIMERA LECCIÓN DE CARLOS ASTRADA. DEL GIRO EXISTENCIAL AL MARXISMO CRÍTICO

Para adentrarnos en una temática no exenta de aristas polémicas, se hace necesario empezar por la respuesta que dio Arturo Roig a la encuesta que Alejandro Herrero y Fabián Herrero realizaron a mediados de los años noventa sobre la Historia de las Ideas en la Argentina. Pues leemos en su respuesta ciertas consideraciones sobre Astrada que no nos pasan precisamente desapercibidas con respecto a sus efectos de lectura.

Primero, y en clave memorista, Arturo Roig recuerda que «en 1949, con motivo del Primer Congreso Nacional de Filosofía, en Mendoza, se me presentó la posibilidad de tratar personalmente, de modo muy directo, desde la Secretaría del mismo en la que colaboraba Mauricio López, a Coroliano Alberini y Carlos Astrada» (Roig (1994: 170). Pero enseguida irrumpe la dimensión normativa, y Arturo Roig precisa que «Astrada nos motivó siempre a que, sin abandonar los clásicos, nos adentráramos en la problemática nacional» (Roig (1994: 170).

El fragmento del sintagma verbal enunciado por Arturo Roig, ‘Astrada nos motivó siempre’, podría reducirse desde el vamos a una hipótesis carente de relevancia cognoscitiva, o bien inferirse como indicio de algo más determinante. Si no se trata sólo de un ademán retórico, entonces, como mínimo asistimos a una continuidad intelectual que si bien pudo tener un trasfondo personal distante —contingencias privadas sin incidencias en las andaduras textuales, al cabo—, no por ello desmentiría un hondo influjo del maestro cordobés sobre el pensamiento del joven filósofo mendocino. Son las propias palabras de Arturo Roig, con todo, las que habilitan esta conjetura. Por ejemplo, cuando más adelante señala, casi al pasar, algo que para nosotros reviste la mayor importancia. Nos referimos al momento en que Arturo Roig menciona la centralidad —para nada evidente en su propia obra— que le confiere a *La revolución existencialista* en la historia de la filosofía argentina del siglo XX. Efectivamente, Arturo Roig comenta que al «abrirse los ’60 aún estábamos bajo el impacto de lo que Carlos Astrada, en un libro suyo que marcó época, *Existencialismo y crisis de la*

filosofía (1952) [*La revolución existencialista*], denominó “giro existencial”» (Roig (1994: 172). Casi a continuación, aclara que «lo que nos interesa señalar es que ya en aquel texto significativo del pensamiento filosófico argentino, se hablaba de “liberación”» (Roig (1994: 172).

Por si esta mención resultara una prueba demasiado débil para acreditar el linaje filosófico argentino en el que Arturo Roig se reconoce a partir de la introducción de Astrada de la noción de «liberación», lo que añade luego, toca un aspecto político-intelectual fundamental de ese vínculo, atinente a la cuestión de los tensos y a la vez productivos nexos entre nacionalismo, populismo y marxismo a partir de los años cincuenta en el clima de ideas local. En principio, Roig pone de relieve el hecho de que «Astrada –lo mismo que otros intelectuales que nos fueron muy cercanos, entre ellos, el Dr. Miguel Ángel Virasoro– se habían decidido por una *ontología entis*», donde la categoría de ‘ente emergente’, «era la metáfora del ascenso de los sectores marginados y oprimidos y era también la emergencia de nuestra América, profundamente convulsionada entonces». Es decir, era el primer peronismo, y pronto, la Revolución Cubana. De modo que nadie –apunta Arturo Roig– «más autorizado, a nuestro juicio, que Carlos Astrada para denunciar los mitos heideggerianos y rescatar a Hegel desde Nietzsche y Marx». Y luego afirma –signando lo fundamental del legado de Astrada– que dicha denuncia fue su tarea dentro del marco general de lo que «él mismo consideró como crisis del platonismo, y que implicaba, además, su rechazo, como consecuencia del desconocimiento que implicaba, de la radical historicidad humana» (Roig (1994: 173). Según la recomendación directa de José Gaos en 1953, en efecto, la única vía

para ‘hacer consistentes’ los aportes del existencialismo se encontraban en un ‘diálogo constructivo con el marxismo’, planteo este que, como sabemos, tiene su origen en un conocido texto de Heidegger y que únicamente podía tener respuestas para nosotros satisfactorias si mediaba, previamente, una toma de distancia respecto del filósofo alemán (Roig 1994: 173).

No obstante –se apresura a añadir Arturo Roig–, «lo cierto es que un año antes, en 1952, ya Carlos Astrada lo había planteado en su *Existencialismo y crisis de la filosofía*, y en términos muy parecidos», puesto que «otro aspecto, tan importante como el señalado respecto de la filosofía heideggeriana, era compartido por ambos, en cuanto se trataba para los dos de un “marxismo crítico”» (Roig (1994: 173).

¿Este testimonio directo de Arturo Roig sobre su relación con el *pensamiento* de Astrada representa una mera circunstancia biográfica, o daría cuenta de algo más relevante y profundo desde el punto de vista

filosófico-historiográfico? Pues la referencia de Arturo Roig a *La revolución existencialista* (que cita con el título de su reedición en 1963) como el ‘texto significativo’ donde comienza, siquiera terminológicamente, una filosofía orientada hacia la *liberación*¹, deja demasiado expuesto un problema de fondo, respecto a si este dato, que a primera vista constata una simple precedencia semántico-categorial, no estará preñado de consecuencias narrativas y hermenéuticas para una reconsideración general del surgimiento, en la Argentina, de la Filosofía de la Liberación, y acaso para la propia comprensión sistemática de su arquitectónica teórica y normativa.

A guisa de hipótesis de trabajo, sostendremos que las referencias de Arturo Roig a Astrada, de las que proponemos un recorrido descriptivo para nada exhaustivo y sobre la limitada base de fuentes publicadas, muestran, o siquiera connotan, al menos tres anudamientos temáticos de efectos histórico-intelectuales, pero a la larga, decíamos, también analíticos y valorativos. Estas tres hebras de envíos manifiestos y latentes nos inducen a reparar en: 1) las huellas del «Humanismo Dialéctico de la Libertad» de Astrada inscriptas en el propio humanismo crítico y de la moralidad emergente de Arturo Roig –aspecto que aquí, por razones de espacio, no podemos abordar–; 2) la recepción, no velada pero sí acaso en exceso reticente que los jóvenes fundadores de la «Filosofía de la Liberación» en la Argentina hicieran de Astrada –entre otros el propio Enrique Dussel–, y en la que fuera coherente y consecuente, hasta nueva evidencia, quizá solamente Arturo Roig; y 3) la reconsideración de la obra madura de Astrada (como mínimo de *La Revolución Existencialista* en adelante) a la luz de su relevo presuntamente superador por parte de la joven «Filosofía de la Liberación» en la Argentina, planteando *ad hoc* una pregunta deliberadamente provocativa: ¿fue un precursor explícito entre otros a ser relevado, o

¹ La utilización del término ‘liberación’ en el campo semántico de *La revolución existencialista* tiene por lo menos dos usos, uno estrictamente conceptual, ontológico y ‘politicista’, y otro con un desplazamiento metafórico, referido a la cuestión de la técnica, en general, y de la energía atómica, en particular. Pero ya en el prólogo, Astrada precisa el sentido estrictamente filosófico-político del término ‘liberación’, que aquí designa el proceso más amplio de una revolución mundial en curso que Astrada ya no dejará de declinar en clave marxista, pese a que en 1952 lo expresara de manera un tanto eufemística. Todavía en el primer peronismo, Astrada afirma que, en el presente, de «lo que se trata es de la liberación del planeta, del mundo como ámbito de la existencia humana, en la economía, en la técnica, en una interrelación política universal» (Astrada (1952: 9).

fue más bien una especie de fundador solapado? Un tanto menos retóricamente: ¿Astrada sería un «mero» antecesor «nacionalista-ontológico» –según propende a calificarlo Enrique Dussel, como veremos-, o podría ser considerado *también* un filósofo *liberacionista*, aunque lateral o exterior a su red intelectual?

A primera vista, el parcial cono de penumbra que cubre el influjo de Astrada en los jóvenes filósofos que abrazaron el lema de la «liberación», podría imputarse a la presunta «conjuración del olvido» de la que aquél habría sido víctima¹. Pero son los textos del propio Roig los que, desde un comienzo y de manera prominente, nos permiten constatar su presencia y repercusión –por decir lo menos– dentro de ese movimiento heterogéneo y a la vez tan arraigado a su contexto de surgimiento que fue la llamada «Filosofía de la Liberación»².

Antes de arrojar una mirada sucinta sobre las asunciones explícitas de algunos aspectos centrales de la filosofía de Astrada en la obra de Arturo Roig, se puede reconocer que la presencia de éste en los grupos argentinos del movimiento filosófico liberacionista no estaba del todo ocluida, pese a que en efecto no era nada estridente. Está demás aclarar

¹ Carlos Astrada –escribe Guillermo David al principiar su monumental estudio sobre este filósofo–, «es la cima mayor alcanzada por la filosofía argentina en el transcurso del siglo XX; la ingente tarea de restañar la herida de la memoria histórica que implica la conjuración del olvido cernido sobre él no se detiene en el gesto meramente reparador sino que pretende alentar el rescate de lo que de fecundo hay en su pensamiento para la construcción de una futura filosofía emancipada» (David 2004: 9). Esta hipótesis de la conjura del olvido es reproducida también por el filósofo mexicano Roberto Mora Martínez, esgrimida acusatoriamente cuando señala que «es complejo comprender por qué los escritos de Astrada no han recibido la merecida atención de los actuales investigadores». «Olvido» –síndica Roberto Mora Martínez– «que es más difícil de entender si se considera el hecho de que este filósofo hizo valiosas aportaciones a la reflexión filosófica de su época y que fue reconocido en su ámbito por distintos filósofos europeos» (Mora Martínez 2010: 19).

² En el Diccionario enciclopédico coordinado por Enrique Dussel se lee la siguiente definición: «La filosofía de la liberación latinoamericana es un *movimiento* filosófico y, como todo movimiento, surge en una coyuntura histórico-mundial de la que los mismos actores frecuentemente no tienen clara autoconciencia. [La] filosofía de la liberación es fruto de una generación, tiene como núcleo a algunos filósofos cuya referencia es inevitable, aunque se constituyeron corrientes o estilos diferentes en su interior. Con los años los actores que siguen produciendo filosofía de la liberación se han ido decantando y el panorama es más claro. El acontecimiento fundador debe situarse a finales de la década de los sesenta, en una situación de crisis filosófica, cultural, política y económica de contornos explosivos, que parte de la experiencia del '68 (en París, en Berkeley, en Tlatelolco en México o en el Cordobazo de Argentina). De cierta manera la filosofía de la liberación es una herencia filosófica del '68» (N. L. Solís Bello Ortiz, J. Zuñiga, M. S. Galindo y M. A. González Melchor 2009: 399).

que la reconstrucción que sigue es meramente ilustrativa del estado de interrogación polémico que nos hemos trazado como marco general de nuestra recepción de Astrada a la luz de los orígenes argentinos de la Filosofía de la Liberación, y desde luego, se halla sujeta a revisiones posteriores y nuevos aportes.

3. VOLUNTAD DE REALIDAD Y PUEBLO POLÍTICO: UNA APROPIACIÓN JUVENIL BIFURCADA DEL LEGADO DE ASTRADA

Lo que interesa aquí, por lo pronto, es advertir que el libro colectivo titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) –verdadera manifestación orgánica de un programa filosófico que en adelante no haría más que ramificarse y descomponerse en una pluralidad de corrientes y posicionamientos casi inconciliables–, todavía permitía, diga lo que se diga, visualizar la influencia viva del pensamiento de Astrada en algunos miembros del movimiento. Su presencia, pese a parecer lateral y dispersa, sin embargo, resulta comprobable en los dos textos colectivos centrales del movimiento en la Argentina, por más que poco después, ya en su proyección definitivamente latinoamericana –exilios exteriores e interiores mediante–, el nombre de Astrada resulte cada vez más inaudible y remoto.

El reconocimiento ocasional, pero de todas maneras explícito, del influjo de Astrada en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, pero sobre todo en el trabajo de un discípulo de Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, que juzgamos mucho más consecuente con el legado de madurez –marxista– del maestro cordobés. Es cierto que la presencia de Astrada se verifica también en la intervención de Mario Casalla. Con todo, lo que separa las posturas de Horacio Cerutti y Mario Casalla es en principio el peronismo, aunque no puedan descartarse otras cuestiones. En esta bifurcación político-ideológica, uno toma la costilla peronista y el otro la costilla marxista del viejo Astrada, por decirlo así. Como sea, nos interesa especialmente el aporte del por entonces muy joven Horacio Cerutti, pues éste apela, en su intervención titulada «Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento», ya directamente a los escritos de Astrada de los años sesenta, precisamente los más desatendidos por el resto de los miembros del movimiento, al parecer. Efectivamente, Horacio Cerutti, al igual que Casalla, también cita a Astrada en un epígrafe. Es un fragmento de *Dialéctica e Historia*. Pero más importante resulta el hecho de que el joven Cerutti se sirva ampliamente –esto es, más allá de una dedicatoria o de una cita–, del importante artículo de Astrada publicado en la Revista *Kairós*, titulado «Realismo de la Utopía» (1968), para

fundamentar su propia teoría crítica de la utopía. Así, por ejemplo, entre otras consideraciones, escribe el joven Cerutti que ya «Carlos Astrada advierte y muestra el carácter dialéctico de la utopía». Y más avanzado su texto, señala que «Astrada descubre en el fondo de la utopía no una voluntad quimérica o de fantasía sino una *voluntad de realidad*» (Cerutti Guldberg (1973: 82).

Además de su maestro Roig –y presumiblemente, de Enrique Dusel–, básicamente las referencias textuales del joven Cerutti revelan cuando menos una circulación regional de la obra de Astrada en el país, donde además de Buenos Aires y desde ya Córdoba, evidentemente corresponde destacar a la zona de Cuyo¹. Años más tarde y ya en el exilio, vemos que es el propio Horacio Cerutti quien reinicia el intermitente pero prolongado ciclo de las vindicaciones del maestro ‘olvidado’, elevando, palabras más, palabras menos, la consigna de una ‘vuelta a Astrada’. En efecto, tras considerar a «título de hipótesis», que «sería interesante revisar el punto de partida en el pensamiento de Heidegger que da lugar al discurso populista», enseguida precisa que mucho «más interesante y prometedor que intentar ir “más allá” de Heidegger pareciera ser volver sobre sus pasos, desandar a Heidegger, y quizá, siguiendo la vía de Lukács, retomar los enfoques de Carlos Astrada». «No por nada el maestro argentino, que fue el introductor de Heidegger en América y un pensador de la talla del húngaro, evolucionó hacia el marxismo», concluye Horacio Cerutti sobre Astrada, coronando su examen general del movimiento del que formara activa parte (Cerutti Guldberg 2006: 400).

Correlativa a esta apropiación, otro aspecto conflictivo a tener en cuenta en una genealogía arqueológica de los orígenes argentinos de la

¹ Cabe indicar, a propósito de la recepción de Astrada en Mendoza, que en su magisterio en la Universidad de Cuyo, Diego Pró ya difundía la obra de nuestro filósofo en sus cursos de grado por la misma época. Nos ha brindado testimonio de ello Eduardo Peñafort, habiéndolo interrogado personalmente (en agosto de 2010, en la Universidad Nacional de San Juan) a propósito de un escrito suyo que consultamos previamente en el Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Peñafort 1974). También pudimos consultar otro texto, debido en este caso a una alumna de Diego Pró, Ana Alcuaz (Alcuaz 1973). Más allá de su valor cognoscitivo específico –no menor, según nuestra primera apreciación–, las tesinas de los jóvenes estudiantes que eran Ana Alcuaz y Eduardo Peñafort, documentan la vitalidad del legado astradiano gracias a la circulación que dio a sus ideas, como mínimo, Diego Pró –además de Arturo Roig– en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo por esta época. Signada por el breve, intenso y dese ya trágico periodo del segundo peronismo.

Filosofía de la Liberación —que muchos ya vienen emprendiendo—, es que Astrada, veíamos, *también* fue reconocido como maestro desde la «fracción nacional populista»¹ de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, convenientemente expurgado de su viraje marxista. Pues, aun con todo lo problemática que resulte la inscripción de Rodolfo Kusch en la emergencia del movimiento de la Filosofía de la Liberación, no podríamos omitirlo en este contexto, mucho menos en relación a su vínculo con su viejo profesor Astrada². Si se dudara un minuto del influjo astradiano en los orígenes *argentinos* de la Filosofía de la Liberación —tomada ésta en un sentido genuinamente abarcador, bastaría con recordar que Kusch debe mucho a Astrada —según su propia declaración— tanto como a Ezequiel Martínez Estrada, Bernardo Canal Feijóo y el chileno Félix Schwartzmann, según hace constar en el ‘Exordio’ a *América profunda* (1962), y esto, aun en los aspectos retóricos de su escritura³. Lo que revela la dimensión *ensayística* de la producción de Kusch —después de todo, había sido un joven miembro de la Revista *Contorno*—, precisamente consagrada en los beneficiarios Martínez Estrada, Canal Feijóo y Astrada. Pues Kusch establece un linaje que —de acuerdo a sus propias deudas— no se agota sólo en una recepción de Heidegger en la Argentina, sino a su inscripción en el canon del ensayo argentino y latinoamericano⁴.

¹ Con respecto a esta clasificación, Arturo Roig (2011 [1993]: 91) se ciñe a la siguiente consideración de Hugo Biagini: «Algunos liberacionistas adoptaron posturas fascizantes cercanas a las de los grupos golpistas, mientras otros sufrían el ostracismo o eran muertos por la represión. Los primeros llegaron a propiciar la remoción de sus colegas y antiguos compañeros, a colaborar en órganos castrenses o a animar minoritarias reuniones intelectuales organizadas por el aparato oficial. Rodolfo Kusch puede ser estimado como uno de los principales inspiradores locales de la fracción nacional-populista» (Biagini (1989: 310).

² A quien todavía se dirige para solicitarle que interceda frente a Alberto Caturelli en la organización del Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, a realizarse en 1971: «Estimado profesor: Le remito estas líneas porque me enteré que se efectuará un Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, el año próximo. Tengo interés en presentarme y no tengo el aval necesario. ¿Podrá hacer usted algo por mí en ese sentido?» (Kusch 2002: 188).

³ «Empleé en mi exposición un estilo intencionalmente a la vez literario y técnico, porque era ésta la única manera de explicar la intuición que dio origen a este trabajo. Se debe ello a la falta de antecedentes serios en este terreno del pensar americano. Apenas si nos pueden guiar un Canal Feijóo, un Martínez Estrada, un Carlos Astrada o un Félix Schwartzmann» (Kusch 2007 [1962]: 6).

⁴ Su entusiasta exégeta Nerva Borda de Rojas Paz se hace eco de esta filiación: «Nuestro autor tiene el privilegio de haber accedido a la voz común. Ello le permite advertir que América no ha sido reflexionada con hondura para dar cuenta de su intimidad;

Como mínimo, hallamos una referencia *explícita* —porque las implícitas son mayoría—, decíamos, de Kusch a Astrada, en *La negación en el pensamiento popular* (1975), puntualmente, con respecto a la noción de la *Vorbandenheit* y de la *Zubandenheit*, tal como el filósofo cordobés la aborda en su libro *Fenomenología y praxis* (1967). Allí lo vemos declarar a Kusch que «si partimos de la oposición planteada por Astrada, la no-amanualidad adquiere una dimensión significativa, que, por supuesto se puede relegar a la actitud tradicional de los marxistas, referente a la negación, que éstos hacen, de la actitud contemplativa, y en la cual incluían a la misma filosofía» (Kusch 2007 [1975]: 624).

Sin embargo, el hecho nítido de que la presencia de Astrada resuena en los orígenes del movimiento de la Filosofía de la Liberación en la Argentina, lo corroboran siempre los dos textos colectivos que en el espacio de dos años publica la Editorial Fernando García Cambeiro. Pues además del mencionado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* —sobre el que volveremos—, encontramos una recepción de *El Mito Gaucho* y de *La revolución existencialista* por parte del entonces joven filósofo Julio de Zan. Nos referimos a su artículo para el colectivo *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*, de 1975, donde además escriben Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Máximo Chaparro, Enrique Dussel, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Alberto Parisí y Juan Carlos Scanonne. No obstante que Alberto Parisí alude a la noción de juego de Astrada en una referencia bibliográfica, la presencia de Astrada en el artículo de Julio de Zan no podría acusarse, precisamente, de obliterar la prosecución de su legado en este volumen, ya homogeneizado en clave peronista, o dicho hoy más ampliamente, nacional-populista. El caso es que en su artículo titulado ‘Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional’, el joven de Zan se sirve de *La revolución existencialista* —que al cabo no cita, pero de donde también surge la presencia controversial de Hans Freyer—, y retoma la noción de ‘Pueblo’ en Astrada. Siempre, pues, entendida como «comunidad de destino prospectiva», y ente en condición de *natura naturans*. «Coincidimos en este concepto con don Carlos Astrada», escribe admirativamente el joven De Zan, para luego afirmar que «ampliamos y precisamos nosotros la correcta observación de C. Astrada», sobre la idea de «pueblo *político*», que forman un juicio sintético, y de donde concluye que las «especificaciones que acabamos de exponer determinan el *contenido político* que

ha sido pensada por pocos. Cita como antecedentes serios en este terreno del pensar americano a Canal-Feijóo, Martínez Estrada, Carlos Astrada, Félix Schwartzmann, manifestando una pertenencia» (Rojas Paz 1997: 23).

Astrada reclamaba para el concepto de “pueblo”, en un nivel teórico, esencial» (De Zan 1975: 23).

Ahora bien, en esta apropiación bifurcada entre peronismo y marxismo, quien de todos modos también se sitúa ante Astrada es el propio Enrique Dussel, pese a sus resistencias admitirlo como un intelectual crítico y revolucionario. La renuencia de Enrique Dussel a tomar en serio el marxismo de Astrada nos conduce a cuestionar su genealogía acerca de la irrupción y formación del movimiento de la Filosofía de la Liberación. Pues proclama, infatuado, que la «nueva generación debe ir más allá que Astrada y de Anquín; se enfrenta por ello en cierta manera contra ellos; “les agradece sus servicios prestados”» (Dussel 1975: 220)¹.

Con gesto parricida, de este modo Enrique Dussel identifica a los exponentes de una suerte de ‘pre-historia’ de la Filosofía de la Liberación, donde menciona efectivamente a Astrada y a Nimio de Anquín, pero al precio de reducir su aportación a un mero antecedente ‘hegeliano’ a ser relevado. Apreciamos lo valioso del relato dusseliano respecto a la inclusión de Astrada en los orígenes próximos de lo que será, una generación siguiente, la ‘Filosofía de la Liberación’, comparada por ejemplo con la autocomprensión retrospectiva de otros pares generacionales². Con todo, si bien Enrique Dussel tuvo el mérito de plantear el tema en forma paralela a Roig –pero nunca con el sentido progresista de éste–, la solución que nos ofrece no deja de suscitar serias dificultades. Nuestra disensión se concentra en un punto fundamental: la presunta superación de la ‘abstracta’ ontología de la libertad en Astrada, por parte de la más ‘práctica’ Filosofía de la Liberación, activistamente impulsada. Pues cuando Enrique Dussel, en su ufanía juvenilista, disminuye la obra de Astrada a una precedencia hegeliana a ser superada,

¹ La construcción narrativa de Enrique Dussel sobre los orígenes de la Filosofía de la Liberación supone reconocer, en los precursores, «el pasaje del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana y por último hegeliana. Hegel es el pensador de esta generación. Por ello se puede hablar del «espíritu del pueblo» como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (el primer Anquín), y desde un movimiento anti-imperial «equivoco» (como es el peronismo). De todas maneras, la crítica ontológica es todavía abstracta, universal. Astrada muestra en su obra *El mito gaucho* elementos de importancia, pero al fin no logra proponernos un análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular» (Dussel 1975; 218-219).

² Como es el caso con Juan Carlos Scannone en su reconstrucción de la historia del movimiento, donde ya ni figuran los ‘maestros ontológicos’ Astrada y De Anquín (Scannone 2009).

de ello se infiere que la misma carece de peso propio, más allá de preparar el terreno de donde surgirá la generación 'irruptora'. Enrique Dussel no ha de variar esta autocomprensión narrativa respecto al surgimiento de la Filosofía de Liberación, reduciendo a Astrada a un mero ontólogo nacionalista al cual «agradecer los servicios prestados». Esta calculada devaluación¹ merecería contrastarse pues con la recuperación que propone Arturo Roig del pensamiento de Astrada.

4. LA ONTOLOGÍA PROTESTARIA DEL ENTE EMERGENTE. CARLOS ASTRADA EN LA MIRADA DE ARTURO ROIG

Ya a fines de la década del sesenta Arturo Roig da cuenta canónicamente de *El Mito Gaucho*². Con todo, el año 1973 aparece como una fecha decisiva de la primera oleada de recepción de Astrada en el contexto argentino de surgimiento de la Filosofía de la Liberación, donde el aporte de Arturo Roig es por cierto decisivo. Nos referimos a su lectura del filósofo cordobés Nimio de Anquín. No obstante recoger la noción del 'estar emergiendo' de Nimio de Anquín, su interpretación se revela, al cabo, teóricamente deudora de la perspectiva adelantada por Astrada, tal como lo reconocerá Roig muchos años después. Pues en un momento de su minuciosa exégesis, Roig declara que «nuestro diálogo con el existencialismo y con el marxismo, no podrá ser jamás el diálogo de Heidegger» (Roig 1973: 218).

Ahora bien, de acuerdo con la narrativa de Roig, la «filosofía de la liberación» supone que las ideologías del proletariado y las de los grandes movimientos populares –*grosso modo*, los distintos socialismos y el peronismo–, contienen esa filosofía en la praxis de los marginados, en

¹ Efectivamente, en «La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K. -O. Apel y la filosofía de la liberación», (1989) Dussel remite a Astrada como un ontólogo nacional a ser superado. En clave narrativa, retoma su periodización ya planteada en 1975, y señala que con Nimio de Anquín y Astrada, «se inaugura el pensamiento "ontológico" propiamente dicho», en tanto *La Raza Cósmica* de Vasconcelos en 1926 o el *Mito Gaucho* de Carlos Astrada en 1948 son obras de esta etapa que expresan un 'nacionalismo ontológico' del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad» (Dussel 2005: 77).

² Como representante de lo que llama la «tercera floración del ensayo se produce en relación con la crisis de 1930», Roig señala que entre «sus principales expresiones se encuentran: *La patria fuerte y La patria grande* (1930) de Leopoldo Lugones, *El hombre que está solo y espera* (1931) de Raúl Scalabrini Ortiz, *Radiografía de la pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada, *Historia de una pasión argentina* (1937) de Eduardo Mallea, *Proposiciones en torno al problema de la cultura nacional argentina* (1944) de Bernardo Canal Feijóo, *El mito gaucho* (1948) de Carlos Astrada» (Roig 1969: 46).

su lucha por el reconocimiento. Entretanto, las universidades argentinas, al lado del saber de cátedra, han dejado algo valioso «en la obra de un grupo de maestros que han anticipado aquella filosofía y la hacen posible como saber nuestro y no como un mero saber de importación», porque también en los centros generadores de la dependencia «se está hablando ahora de liberar al hombre» (Roig 1973: 203). Según este diagnóstico, «la filosofía de la liberación se presenta entre nosotros con la pretensión de fundarse en una ontología, y si ello es posible, lo repetimos, se debe a aquellos de los nuestros que constituyeron para nosotros el saber ontológico» (203). Este agradecimiento a los predecesores implica «tenerlos muy presentes y asumirlos en su problemática pues es ése nuestro camino, ineludible, si realmente queremos edificar el saber filosófico desde nosotros mismos» (203). De esta *asunción en su problemática*, concebida en clave de radicalización izquierdista de la tradición populista precursora, es siempre Roig quien afirma «la necesidad sentida ahora de releer con la nueva mirada a aquellos fundadores del saber ontológico que dieron nacimiento a la filosofía contemporánea argentina, entre los que sin duda de destacan Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín» (203).

Por si esta mención débil no fuera prueba suficiente de que Astrada –mencionado en primer lugar– es una presencia fuerte a ser incorporado –junto a un Nimio de Anquín leído por izquierda– entre los principales ‘fundadores del saber ontológico’ de la emergencia –y por cierto, junto a un repertorio muy selecto de ‘anticipadores’ que los más jóvenes habrán de ‘asumir’ y ‘releer’–, decíamos, Roig todavía nos da una pista más certera acerca del decisivo influjo que pudo tener la figura del filósofo cordobés en los jóvenes liberacionistas. Creemos que en ello es determinante el Prólogo a *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, pese a que no porta una firma de autor. Como sea, lo declarado en el referido prefacio creemos que es fundamental para entender la operación narrativa de legitimación intelectual de la nueva generación de pensadores, a la vez que para percibir la difusa –difuminada– pero decisiva presencia de Astrada en los orígenes de un movimiento juvenil filosófico que, a juzgar por la trayectoria posterior de Roig –y aun de Dussel–, cuando menos, estaba destinado a ocupar un puesto central en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Se sostiene allí que el punto de inflexión más visible del giro que propone la nueva generación, queda expresado en la idea de un viraje que va desde la *ontología de la libertad* hacia la *praxis de la liberación*. El juvenil colectivo liberacionista –desde la escritura presumible de Dussel y Roig– dictamina que la filosofía, entendida tradicionalmente como una ontología o teoría de la libertad, quiere ser ahora un ‘saber de liberación’, para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades

objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de ‘libertad’, y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente ‘otro’.

El prefacio establece las coordenadas iniciales del viraje que lleva del normalismo académico a la Filosofía de la Liberación en tanto –no sería inadecuado decirlo así– Teoría Crítica de la Praxis Latinoamericana. La Editorial Bonum (por medio de la escritura de Dussel y Roig, entonces), declara a continuación –y ya en un plano práctico-institucional– que la «filosofía de estos jóvenes no podía seguir siendo un quehacer académico y no podían por eso mismo creer ya en la ‘normalidad’ filosófica, desde la cual alguna vez se entendió, en nuestra mala conciencia, que estábamos en un nivel europeo del pensar». Como aludimos ya, esto está dicho en alusión, pues, al modelo profesionalista acuñado, o, mejor dicho, nombrado por Francisco Romero¹. En consecuencia, según este movimiento, ahora «el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción

¹ Como es sabido, Francisco Romero estableció un modelo profesional centrado en la figura del especialista neutral, dedicado exclusivamente a investigar dentro de la división de tareas que le asigna una historia del saber acumulativa. Lo que de veras le preocupa a Francisco Romero es demostrar que recién con su generación, tras el influjo de Alejandro Korn, es que «la filosofía empieza a entrar en sus cauces normales», en tanto se «emprende por todas partes un trabajo más lento y metódico que el anterior, caracterizado ante todo por el conocimiento, cada vez más directo y al día, de lo que va ocurriendo en los países de producción original» (Romero 1952 [1942]: 15). Arturo Roig señala que «Francisco Romero, lanzó en 1955 su tesis de la “decadencia” de la filosofía como consecuencia de la presencia de intereses que serían ajenos al filosofar y que han llevado a que esa tarea adquiriera carácter “espurio” entre nosotros». El caso es que Romero, añade Roig, «hablaba de una pérdida alarmante de “valor teórico”, no sólo de nuestra filosofía, sino del pensar filosófico en general, como consecuencia de una presencia cada vez más fuerte de “lo práctico”». Así, esta «fórmula del “filosofar sin más” tiene, pues, el mismo sentido de la que había enunciado Frondizi y es la base teórica sobre la que Romero fundó la categoría de “normalización filosófica”, la que consiste en “aproximarnos lo más posible a Europa”, en “achicar distancias respecto de ella”, etc.». Lo cierto es que para Roig, «el “sin más” se juega entre las categorías de lo “puro” y lo “impuro” y expresa, de la manera más fuerte, lo que para nosotros es, a más de una ingenuidad –por decir lo menos– una carencia alarmante de posición crítica» (Roig 2011 [1992]: 149-150). Horacio Cerrutti advierte que si bien la «aspiración de Romero a alcanzar lo que denominó una normalización filosófica fue valiosa en cuanto al esfuerzo por incrementar y difundir un ejercicio de la reflexión, el cual no puede permanecer sólo en los marcos de la improvisación o el espontaneísmo», empero, «la otra cara de la normalización es una despolitización antinatural de la filosofía, en la medida en que la dimensión política que le es ínsita queda relegada, invisibilizada o, peor, satanizada, pretendiendo restarle a la filosofía su condición de tal en una correlación inversamente proporcional: a más filosofía menos política». (Cerrutti Guldberg 2001: 63-64). Véase asimismo Ramaglia (2007) y Aguer y Belloro (2017).

desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos», pues «América ha dejado de ser un ‘no-ser-siempre-todavía’ o un ‘continente en bruto’, últimas expresiones de la enajenación académica, para convertirse en un ser lleno de voces y de signos» (AA. VV. 1973: 5). En esta clave historicista y esperanzada es que se valora, precisamente, el aporte de Astrada. En efecto, se nos dice entonces que si el «filosofar de la liberación no surge como un nuevo trasplante ideológico», es porque hay que reconocer que la filosofía argentina «había dado las bases con la fecunda tarea crítica de la ontología heideggeriana llevada a cabo por los maestros de la generación anterior entre los que se destacan sin duda alguna Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín» (5).

Nótese la similitud de este último pasaje con el fragmento que acabamos de reproducir del artículo de Roig sobre Nimio de Anquín en *Nuevo Mundo*. Casi una transcripción. Lo cual deja entrever que este y otros rasgos estilísticos y terminológicos acreditarían la pluma de Roig, no exclusiva pero sí preponderante, en la redacción de las «Dos palabras» de la Editorial Bonum, tales como las categorías ‘saber de liberación’, ‘totalidades objetivas opresoras’ o el reconocernos a nosotros mismos ‘como valiosos’ (sustrato conativo y volición normativa del ‘a priori antropológico’), que conviven textualmente con el léxico conceptual dusseliano. Sin analizar en mayor detalle este tipo de concordancias y préstamos, sí cabe destacar que la crítica al hegelianismo que propuso Roig en su lectura de Nimio de Anquín también campea en «Dos palabras», cuando se diagnostica que la «filosofía de la existencia no fue una “filosofía de la crisis”, sino una “crisis de la filosofía”, depuradora, que abrió las puertas al pensamiento actual, ayudando a desprendernos tal vez definitivamente de la omnipotencia de la Autoconciencia» (5). Algo que podría verse como una experiencia trágica, en el fondo, por parte de la ‘vieja’ generación de ontólogos del ser, cuya misión filosófica concluiría en dolorosa apertura a lo nuevo. Esta generación de maestros, se acepta, a «la vez reabrió los cauces de una nueva lectura de Hegel y del pensamiento social posthegeliano, siempre a partir del presupuesto de la absoluta prioridad del Ser sobre el pensar» (5). Ello conforma un «proceso, ocurrido como devenir interno del pensamiento argentino y no como fruto importado», lo cual «debía llevar necesariamente al encuentro del ser nacional y latinoamericano y a su señalamiento como alteridad» (5). Por consiguiente —se dice ahora por intercesión presunta de Dussel, al parecer—, esta nueva filosofía, en tanto implica un nuevo modo de comunicación entre los hombres, «rescata ahora el rostro del pobre como objeto de mediación filosófica,

a partir del cual se abre para el pensador un horizonte ocultado desde el cual se intenta alcanzar el modelo de la futura sociedad humana» (5)¹.

Frente a este conjunto de aserciones, es preciso notar que en el planteamiento antropológico de Roig es fundamental la visión astradiana de la filosofía concebida como un «saber de vida» investido de una *función social*. Para adentrarnos en esta temática es preciso revisitar uno de los estudios claves que componen dicho texto, titulado «Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad», que forma parte de su clásico *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). Al hilo de su tentativa de trasposición de la filosofía de la historia de cuño hegeliano, y específicamente, al momento de tratar el tema del desconocimiento de la historicidad de América, Roig declara que se trata de un aspecto fundamental de *sus propias* preocupaciones teóricas. De modo que abordar esta cuestión atañe a uno de los nudos centrales de la trama reflexiva que Roig va tejiendo laboriosamente en su antropología filosófica americanista, de intención crítica y liberadora. En consideración de Roig, si bien es cierto que el problema de la historicidad aplicado a la realidad latinoamericana debe ser considerado desde un horizonte continental, no es menos evidente que las respuestas ofrecidas –positivas o negativas–, no responden a situaciones estrictamente equivalentes, por lo mismo que los procesos políticos y sociales, aun cuando sigan ciertos ritmos comunes y muestren etapas generales compartidas, poseen características regionales. En el caso argentino –que contiene la segunda línea de las ontologías telúricas de la temporalidad analizadas por Roig–, adquieren un sentido polémico y de enfrentamiento a las posiciones ahistoricistas o del ‘vacío’ originario, si se atiende a sus orígenes comunes en relación con el proceso social y político. Ahora se trata de manifestaciones de la filosofía académica que en la Argentina tuvieron sus comienzos en la década del cuarenta, cuando después de una etapa de gobiernos oligárquicos y antipopulares, se inició el complejo y discutido proceso del populismo peronista. Roig propone encuadrarlos dentro del nacimiento de las «ontologías del ente», inicialmente enmarcadas en la filosofía de la existencia. Dichas ontologías demostraron una actitud receptiva frente a la movilización política que generó el populismo caudillista bajo la *emergencia* del peronismo clásico. Precisamente en este contexto es que Roig observa el pasaje que se da desde «un telurismo como el de un Martínez Estrada», hacia «una nueva valoración de la tierra», pero ahora, dentro «de un telurismo que podríamos considerar como ‘positivo’ aun

¹ Respecto a este momento histórico y conceptual, Arpini (2010).

cuando no superara el marco de irracionalidad que esta tendencia implica», tal como lo ejemplifica «la obra de Carlos Astrada, *El mito gaucho*, aparecida en 1948» (Roig 2009: 172). Allí, señala Roig, junto con la reivindicación ideológica del «amplio movimiento de irrupción popular, se generó un nacionalismo, al que las oligarquías consideraron como una repetición del fascismo europeo, acusación no del todo infundada», cuando menos si se considera sus

simpatías por el pensamiento alemán de derecha que podría fácilmente señalarse dentro de los antecedentes ideológicos de los mismos fundadores de las que llamamos ‘ontologías del ente’, que se vieron reforzadas por el impacto de la filosofía de Heidegger en las universidades argentinas (Roig 2009: 172).

Ahora bien, Roig igualmente reconoce que la tentativa ontológica de Astrada procuraba sentar las bases de un discurso en el que las categorías encarnaban un intento de fundamentación, a nivel ontológico y dentro de las formas del saber universitario, de un pensamiento ajeno a las formas del ‘saber opresivo’ vigente. Se trata de escritores empujados por el proceso social, en muchos casos abiertamente simpatizantes del movimiento político populista, reconoce Roig, que se propusieron preguntar por el problema del ser y del ente en el marco de una explicación de ese impetuoso proceso de emergencia social. Esos pensadores ontológicos coincidieron en subrayar la primacía del ente, ya fuera entendiendo que el ser sólo puede realizarse en y por los entes, ya sea señalando la importancia de lo entitativo al remarcar su ‘distancia’ respecto del ser, y, por tanto, su grado de autonomía relativa. En ello cumple un papel decisivo —de acuerdo con la valoración de Roig—, establecer sus alcances y límites a partir de la noción de alteridad, o desde la categoría de ‘juego existencial’, como en el caso específico de Astrada. Esta correlación histórica y ontológica entre la irrupción política populista y la torsión filosófica hacia el ente, señala precisamente la prioridad de la comunidad civil respecto de la estructura política y jurídica del Estado, y anticipa, por cierto, la posterior reformulación que hará Roig en base a la oposición entre moralidad (*natura naturans*) y eticidad (*natura naturata*), con categorías que son medulares en el pensamiento de Astrada, en particular en *La revolución existencialista*.

Mientras, Roig rescata las consecuencias que estos planteos tuvieron respecto del problema de la historicidad, enmarcado dentro de una comprensión de un *sujeto* como *natura naturans*. Cuya consideración revela hasta qué punto su *argumentación* es la que lo encamina a una recepción del *discurso filosófico* de Astrada —no a su avatar biográfico individual—, aun solapada por la más expresa lectura de Nimio De Anquín, quien se prestaba para una crítica más abierta y frontal. Como sea, Roig

sostiene que estas ontologías historicistas del ente se habrían de constituir como una respuesta al «despotismo de la razón» –según la expresión de Nimio De Anquín, sin olvidar que se refiere al racionalismo iluminista–, y como un intento de pensar la realidad desde el punto de vista de las categorías *emergentes* de una *natura naturans*. Pues bien: es esta primacía conferida a la *natura naturans* (al sujeto activamente objetivante), la instancia teórica que se corresponde enteramente el punto de vista ontológico de Astrada. La lectura de Roig consiste en mostrar que esta nueva problemática ontológica sobre el ente y el ser, y su remisión a una historicidad emergente, ponen en duda la filosofía de la conciencia tradicional (lastrada de ‘platonismo’), ofreciendo ciertas bases para pensar una respuesta positiva a la exigencia de reconocimiento de la historicidad de todo hombre. Creemos, por ello, que la lectura que hace Roig de Nimio de Anquín, puede correlacionarse en muchas zonas de contacto invertido, con la propia filosofía astradiana. Dado que la lectura que hace Roig de Nimio de Anquín es, por decirlo así, una lectura oblicua y subterránea de Astrada. Lo que no impide que Roig se detenga en la valoración puntual del aporte *ontológico* de Astrada. Por ello es importante destacar que este aspecto entra de lleno, una vez más, en la crucial y central temática de la *emergencia*. Mas, precisamente, lo que se requería –siempre en la perspectiva de Roig– era revertir una vuelta al platonismo, por más atravesada de existencialismo que ella se comprendiera a sí misma. Según Roig, en ello se destaca, una vez más, la posición filosófica de Astrada. Sostiene en efecto que

Carlos Astrada es otro de los filósofos argentinos que se coloca en la línea de estas ontologías que podríamos considerar, en particular en su caso y de modo manifiesto, dentro de un pensar protestatario, que lo habrá de conducir desde una primera adhesión a la filosofía heideggeriana, hacia el marxismo, en la segunda etapa de su fecunda y agónica vida intelectual (Roig 2009: 180).

Como puede apreciarse, Roig se detiene en la valoración del aporte de Astrada con una clara actitud favorable, aunque no exenta de distanciamientos, gesto que es preciso clarificar. Pues, por un lado, le adjudica a la filosofía de Astrada un carácter crítico, de ‘protesta’, que lo destaca de las restantes versiones. Ese carácter de oposición y alternativa se ha manifestado desde una primera adhesión a la filosofía heideggeriana, hacia su asunción del marxismo (que es fácil mostrar que viene, como mínimo, de comienzos de los años treinta, pero que seguramente es un muy libre estrato juvenil), siempre de acuerdo con la visión de Roig. Con todo, para el filósofo mendocino, el esfuerzo teórico astradiano se encamina, «casi desde sus primeros pasos» -como lo

destaca con precisión-, no sólo a producir una ruptura con el platonismo, sino, consecuentemente, con el hegelianismo –hipótesis divergente de la Dussel–, «bajo la fuerte influencia del pensamiento vitalista nietzscheano, que siempre condicionó su lectura de Heidegger, aun en los momentos de mayor adhesión y entusiasmo» (Roig 2009: 180).

Aquí la noción de ‘juego’ –existencial y metafísico–, comporta ya según Roig una ontología del ente, pues desde dicho concepto

se fue borrando la exigencia de un «retorno al ser» y se fue acentuando una ontología del ente de claro sentido inmanentista, dentro de la cual insertó el *homo curans* heideggeriano, en un primer momento, para dar lugar más tarde al *homo faber*, en una revaloración marxista del trabajo, entendido como la actividad constituyente de la naturaleza histórica y social del hombre (Roig 2009: 180).

En consecuencia, ello se dio como manifestación de «un juego constante y permanente de alienación y desalienación, no ya como problema exclusivo de conciencia, sino como una cuestión eminentemente social» (Roig 2009: 181). Por ello la existencia humana, entendida por Astrada como un ‘riesgo’, y en tal sentido «como un ‘jugarse’, no es ya el juego metafísico», sino que es ahora «el modo como el ente, en concreto el hombre de cada día, pone de manifiesto su poder de emergencia, que acabará siendo la emergencia social de una humanidad explotada y marginada, la del proletariado» (Roig 2009: 181).

No obstante, sus resistencias contra toda forma de ‘telurismo’, tampoco Roig dejó de mostrarse un lector perseverante –aunque en ocasiones aprensivo– de Astrada. Acaso a ello contribuyó no poco el contexto político-ideológico de las apropiaciones ‘populistas’ que se hicieron de la obra de Astrada en el seno del movimiento liberacionista, en general, y de sus derivaciones kushanas, en particular. En menos palabras: un Astrada unilateralmente apropiado por su alumno Kusch –esto es, en la línea de las «metafísicas nacionales» de cuño «terrágeno» – no podía dejar de ser especialmente problemático para el ala socialista de la Filosofía de la Liberación, y Roig no fue la excepción. Se suman a ello las propias sospechas de Roig sobre las verdaderas intenciones ideológicas de fondo que animaban el proyecto intelectual astradiano, lastradas, según el filósofo mendocino, por un contenido –como mínimo– autoritario. Y, sin embargo, Roig –a diferencia de Dussel– no cercenó su vínculo con la insidiosa herencia de Astrada. Su crítica de la ontología nacional y de la mitologización de la tierra no impidió a Roig mostrarse sensible con los contenidos –a su juicio– progresistas y revolucionarios de muchas de las tesis astradianas. Es cierto, con

todo, que el peso negativo del ontologismo telúrico terminó por imponerse en la valoración general que hace Roig de Astrada, lo que no haría más que agravarse con relación a la espesa heideggerianización de su comprensión de la filosofía, que acaso no juzgó del todo superada, lo que al menos cuenta con la decisión del propio Astrada de publicar su *Martin Heidegger* en 1970.

Esta rispidez precautoria no debe ocultar lo cercano de sus posturas pese a todo. Valga como ejemplo de ello un artículo titulado «De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación» (1977), donde Roig tematiza lo que llama la ‘ambigüedad’ de la filosofía académica. Allí Roig critica el academicismo por su apelación a pretensiones universales de validez y análisis del conocimiento que se hallan condicionadas por servidumbres ideológicas inadvertidas, o bien deliberadamente sustraídas a la reflexión. Roig plantea entonces que es preciso entablar lo que llama una «una crítica al idealismo». Es en dicho punto de su argumentación que Roig recurre al antecedente de esta postura en Astrada. Pues cuando advierte que este camino crítico «suponía, como no es difícil verlo, un intento de liquidación del platonismo, raíz y cuna de todas las filosofías de la conciencia», Roig precisa que «Carlos Astrada había sido en la Argentina uno de los primeros en levantar, dentro de las universidades, esta especie de consigna filosófica», que para no devenir «una repetición más de actitudes y posiciones filosóficas surgidas en otros contextos culturales, debía sin duda estar acompañada de un regreso a las fuentes mismas del platonismo, en un intento de lectura desde lo nuestro» (Roig 1991 [1977]: 43).

Por mucho que Roig se muestre renuente a incorporar decididamente un marxismo heideggeriano, su coincidencia programática en la crítica al platonismo muestra que los nudos cruciales de su propia antropología pragmática se inscriben en el horizonte abierto por el giro dialéctico-existencial de Astrada. Lo que a su vez suscita la pregunta por el verdadero alcance de la reapropiación –tan sobria como productiva– que hace Roig del legado astradiano, ya bajo la clave de sus tentativas de superación de las formas de platonismo encubiertas en la filosofía académica contemporánea. Para acreditar la relación de filiación y tributación que mantiene Roig con Astrada, podemos recurrir ahora a otro testimonio biográfico del propio autor. Efectivamente, en *Rostro y filosofía de América Latina* (1993) se recoge un diálogo con Raúl Fornet-Betancourt que tuvo en 1991, en donde Roig refiere que, al recoger en su juventud las enseñanzas de la Reforma Universitaria de 1918, creía oponer al academicismo lo que denomina una «filosofía de la vida». Claro que Roig no comprendía esa filosofía de la vida en un sentido orteguiano. Antes bien, creía asistir, con el espíritu reformista,

a una «filosofía social» que culminó madurando finalmente en una teoría de la liberación. En ese mismo lugar, Roig declara que, entre sus influencias juveniles decisivas, se cuenta la interpretación novedosa que propusiera Astrada de Nietzsche. Lo que prueba que, si bien puede observarse en sus referencias una deuda íntima con los intelectuales cordobeses, «hasta el temido y discutido Nimio de Anquín», Roig concretamente refiere que en sus años formativos hubo «un redescubrimiento del filósofo de la *Voluntad de poder* en el que tuvo papel destacado Astrada, de quien he estado muy cerca en muchos aspectos». Tras esta última confidencia, o al menos, reconocimiento del filósofo mendocino, escuchamos sobre Astrada que su «lectura, digamos, progresista o democrática de Nietzsche nos pareció siempre muy importante» (Roig (2011 [1991]: 284).

5. TERRIGINISMO VERSUS LOGOCENTRISMO, O EL DILEMA DEL DISCURSO TELÚRICO-LIBERADOR

Sería imposible exponer de forma exhaustiva en este lugar la incidencia del pensamiento de Astrada en las motivaciones filosóficas originales del propio Roig, partiendo de la centralidad del concepto mismo de «liberación»¹, y llegando hasta menciones más laterales². Pero es importante señalar que lo que separa aquí a Roig de Dussel, es el hecho notorio de que el primero reconoce, retrospectivamente, que la

distancia que separa lo que nosotros entendemos como «objetivación» de lo que se entendió dentro del culturalismo y el idealismo fenomenológico desde el que se construyó, surge de modo terminante si se piensa que derivamos de aquella «ruptura con el platonismo» que de allí se generó, según lo dice Carlos Astrada, una de las crisis más profundas y positivas de la filosofía (Roig 2001 b: 92).

¹ Cuando Arturo Roig señala que la «teoría de la libertad», propia de los «fundadores», debe ser «reemplazada por una “teoría de la liberación”, que ha de tener como tarea fundamental la elaboración de nuevas categorías integradoras a partir de un rescate del sentido de la historicidad del hombre», tiene para ello en cuenta que la «historia, el acontecer, ha dicho Carlos Astrada, tiene que tomar su sentido del hombre existente, cuya estructura ontológica fundamental es ya historicidad» (Roig 1976: 137).

² Por ejemplo, respecto a la interpretación de la máxima sanmartiniana, ‘Deviene el que eres’. «Carlos Astrada —consigna Roig—, uno de nuestros más fecundos filósofos se ocupó de descifrar las raíces del imperativo moral sanmartiniano» (Roig 2002 [1990]).

Entretanto, cabe señalar que Roig destaca el temprano surgimiento de la crítica anarquista al proyecto liberal, la cual funda una línea literaria anti-hegemónica que culminó a comienzos de siglo, con escritores que anticiparon la etapa siguiente de la 'barbarie positiva', que comenzó de modo manifiesto a partir de la década del cuarenta. De estos antecedentes anarquistas finiseculares, tomarán impulsos los discursos contra-hegemónicos 'populistas' a mediados de siglo, coronado en el campo filosófico, a izquierda y derecha, por Nimio De Anquín y Astrada. Respecto al surgimiento de la línea crítica y libertaria en disputa con el legado sarmientino, Roig expresa que no fueron ajenos a este clima

los escritos tanto de Saúl Taborda, como Deodoro Roca, cordobeses ambos, los que sumaron a la protesta social de su época, una revaloración de la «tierra» y del «paisaje» y que pueden ser considerados, ambos, como antecedentes no tan lejanos, de otro cordobés como ellos, Carlos Astrada en cuya valoración de la figura del gaucho «Martín Fierro» resuena la «pedagogía del genio nativo» que Saúl Taborda creía ver realizado en los caudillos del siglo XIX, en particular, el más célebre de todos, Facundo Quiroga, lo que le llevó a hablar de «lo facúndico» como esencia de aquel «genio» (Roig 2011 [1993]: 73).

Ya el solo hecho de que Roig se percate del influjo de Deodoro Roca y Saúl Taborda en la construcción mitologizante de la ensayística astradiana, nos representa un mérito narrativo en sí mismo. Pero aquí lo decisivo es el reconocimiento de este linaje intelectual cordobés señalado por Roig en su propia relectura. Desde esta renovada perspectiva, con los 'teluristas', el 'vacío' de la extensión «concluyó transformándose en una fuerza conformadora o deformadora de naturaleza metafísica», declara Roig. Pero mucho más importante es que Astrada sea conectado por Roig «con aquella línea episódica de literatura de protesta», —dice, refiriéndose a los antecedentes libertarios anarquistas y luego reformistas—, para dar «a conocer en 1948 un libro titulado *El mito gaucho*, en el que establecía una nueva categorización, siguiendo la línea del 'terriginismo', pero con aquel cambio de valores del que hemos hablado». Tarea para la que «disponía de clásicos referentes en los románticos, tanto europeos como latinoamericanos» (Roig 2011 [1993]: 86).

Roig destaca que Astrada, en contra de Max Scheler, por un lado, afirma que el Espíritu tiene fuerza como para construir la cultura, al tiempo que, por el otro lado, le da la razón, declarándolo impotente fuera de su propio *locus*. Así, todo «logocentrismo resulta de este modo un imposible, el Logos tiene su función, muy importante, pero en su

tierra y ésta posee, indudablemente una fuerza que es anterior ontológicamente», pues con

esta torsión de las tradicionales tesis colonialistas europeas, con su idea acerca del poder emergente de los entes, en abierta oposición a la radical anterioridad del Ser heideggeriano, Astrada intentaba asegurar para nuestra América, desde el territorio del mito, un principio de identidad que había desaparecido (86).

Por si fuera poco, es el propio Roig –acaso con una íntima contrariedad de fondo– quien se encarga de aclarar –consciente de tanas suspicacias ideológicas– que el último «Astrada, a pesar de su rechazo de la “plebe bárbara” fruto de la “demagogia peronista”, se sentía hermano del “cabecita negra” y quería, además, tomar distancia del destructivo y radicalmente irracional mito de la “raza aria”» (Roig 2011 [1993]: 87).

En esta más que atenta exégesis, Roig lee el tema de la «germinal contextualidad de la tierra argentina», que «posee ya con el *Martín Fierro* su texto, así como lo tiene en esa ‘rota arcilla’ –la metáfora es de Neruda– que nos ha quedado de las culturas indígenas americanas». Aunque con «su mito terrígeno», Astrada, advierte su lector Roig, «nos quiso hacer percibir –por la riesgosa vía del mito que invalidaba la importante categoría de ‘*natura naturans* política’– que no somos un continente sin historia propia». De lo que resulta que metáfora «y paradoja se entrecruzan en este autor apasionado para quien la ‘barbarie’ que rebatió Sarmiento en el *Facundo* fue tan sólo la ‘barbarie política’, mas no esa otra que es expresión de nuestra autoctonía». «Hacia ella regresa, pues, Astrada», añade Roig, lamentándose –en alusión a Kusch– de que poco le costó «a más de un reaccionario, combatir las luchas obreras ciudadanas apoyándose en las fuentes mítico-telúricas, con lo que la dicotomía del discurso liberal no quedó superada con el esfuerzo teórico astradiano» (2011 [1993]: 88).

Como quiera que sea, es siempre Roig quien hace hincapié en la

discontinua línea de una literatura de espíritu antihegemónico que puede ser considerada asimismo como literatura de protesta, la que se expresó justamente en el siglo XIX en aquel *Martín Fierro* tan largamente ignorado y, ya a comienzos del siglo XX, se manifestó en los literatos y artistas que militaban en el anarquismo o estaban dentro del clima espiritual generado por el mismo (2011 [1993]: 75).

Sin embargo, Roig se apresura a añadir que «esta diversa literatura protestataria», en su opinión, no logró desfondar la «vigencia del modelo sarmientino». Precisamente, «Astrada, a quien conectamos con aquella línea episódica de literatura de protesta, dio a conocer en 1948 un libro titulado *El mito gaucho (Martín Fierro y el hombre argentino)* en el que establecía una nueva categorización, siguiendo la línea del “terriginismo”», dice Roig, al tiempo que toma precavida distancia de lo que llama «un discurso telúrico-liberador que mitificaba la praxis social hasta hacerla casi irreconocible» (2011 [1993]: 87).

La ambigüedad ideológica del proyecto del ‘telurismo de liberación’ –si cabe llamarlo así– que Astrada postula en *El mito gaucho* ya había sido criticada por Roig precisamente por lo que considera su dependencia excesiva de las ontologías nacionales. Pues concierne al tema mismo del ‘nacionalismo’, que Roig nunca acepta como ideario de referencia, pero del que al cabo tampoco se propuso trazar una genealogía conjuradora. Como sea, a mediados de los años ochenta Roig ya había advertido que

la tendencia nacionalista llevó a los extremos de intentar ‘metafísicas’ u ‘ontologías’, nacionales, tal el caso de Graça Aranha con su ‘Metafísica brasileña’, en 1920, y años más tarde, dentro de este amplio y sostenido movimiento de reivindicación de lo nacional, el *Mito Gaucho* de Carlos Astrada y la ‘Ontología del mexicano’ de Emilio Uranga (Roig 1986: 58).

Estas construcciones ontológicas no dejarían de exponer, según el juicio genérico y por cierto negativo de Roig, «el irracionalismo implícito en las “metafísicas nacionales”» (Roig 1986: 59).

Pero con Astrada nunca veremos un rechazo taxativo por parte de su atento lector Roig. Pues, no obstante inscribir *El Mito Gaucho* en la línea del irracionalismo nacionalista, paralelamente Roig rescata al Astrada académico, por decirlo así. Ya que, en el mismo lugar, valora positivamente el hecho de que

las discusiones metodológicas suscitadas por el uso de la descripción fenomenológica, en particular en la etapa de influencia de ciertos existencialistas, puso de relieve las dificultades del ‘esencialismo’ y por ende del ‘platonismo’ en general, hecho no sólo visible en la escuela historicista mexicana sino también, por ejemplo, en los fundadores de la ontología en la Argentina, Nimio de Anquín, Carlos Astrada y Miguel Ángel Virasoro (Roig 1986: 59-60).

De modo que Astrada al cabo sale bien parado, en la medida en que su ensayismo hace un uso emancipador de la ontología de la historicidad, pese a venir cercada ideológicamente por el nacionalismo irracionalista. Pues se debe tener en cuenta –siempre según Roig– que, en

líneas generales, el ‘indigenismo’, el ‘criollismo’, el ‘nativismo’, el ‘telurismo’, son formas diversas relacionadas con ese despertar valorativo de ciertos aspectos de lo americano, lamentablemente no siempre organizadas dentro de las líneas de un discurso liberador (Roig 1986: 70).

6. CONSIDERACIÓN FINAL

Aquí hemos partido de la premisa de que el influjo de Astrada en los orígenes argentinos de la llamada Filosofía de la Liberación, en general, y en la obra de Roig en particular, no ha sido todavía suficientemente ponderado. Hemos sugerido –por cierto, sin privarnos de ciertos guiños retóricos– que entre las consecuencias que surgen de despejar este relativo oscurecimiento –que nunca llega a ser el de un eclipse total–, una de las más relevantes sería su impacto desestabilizador en la auto-comprensión narrativa de algunos exponentes claves del liberacionismo filosófico. Principiando por Dussel, que en nuestro contexto argumentativo de explicitación de las fuentes que visibilicen la recepción de Astrada en los jóvenes liberacionistas, funciona como una suerte de contrafigura de Roig. Nos hemos limitado, con todo, a trazar un somero repaso de las menciones y alusiones de Roig a la obra de Astrada. Esto en un sentido débil. En un sentido fuerte, quisimos preguntarnos a partir de dicho rastreo hasta qué punto esa presencia decisiva de Astrada en el surgimiento de la Filosofía de la Liberación no llevaría, tarde o temprano, a reconsiderar su papel de antecesor o precursor en un sentido más próximo, y desde ya contemporáneo, al de la propia «generación fundacional o irruptora». Esta implicación hermenéutica fue sólo sugerida en clave interrogativa e irónica, debido a que un primer escollo viene dado por la aprensión ideológica que Roig demostró siempre frente a cualquier forma de «telurismo».

Ahora bien, las oscilaciones valorativas de Roig ante el «discurso telúrico-liberador» de Astrada no debe ocultar, pese a todo, sus concordancias ontológicas de fondo, decantadas, conceptualmente, en una más amplia –y acaso todavía no del todo explyada– antropología filosófica de la praxis latinoamericana. Es cierto que un modo posible de resumir el vínculo de Roig con Astrada es precisamente el haber operado el pasaje que lleva, dentro del marco general de una filosofía de intención *liberatoria*, de la ‘ontología’ de la protesta a la *moralidad* de la

protesta, tematizado como el relevo de la ‘metafísica nacional’ por la ‘antropología de la emergencia’. En esta narrativa, con todo, sigue pesando el juicio genérico que hace de Astrada un ‘ontólogo nacionalista’, cuyo viraje marxista será asimilado sólo parcialmente por Roig, y ya ni siquiera considerado por Dussel. Por caso, Dussel podría haberse inspirado, en su sinuoso pero al cabo fecundo vuelco hacia la obra de Marx, en la perspectiva antimperialista de *liberación* social, nacional y anticolonial en la que el marxista Astrada había cifrado –habiendo absorbido ya la idea de «dependencia»¹, de la que el propio Dussel (2014) es acaso su máximo exponente en la actualidad–, uno de sus sellos de singularidad diferencial tras abjurar del peronismo. Como sea, en su desplazamiento hacia el marxismo poscolonial y democrático-popular, ya Dussel tampoco creyó necesario dialogar con el legado populista y marxiano del Astrada anticolonialista, pese a una afinidad electiva que salta a la vista, trasfondo vitalista radical y aun escatológico-secular mediante. Si cabe, dar cuenta de esta omisión del último Astrada por parte de Dussel exigiría un estudio en sí mismo.

Sin embargo, la autocomprensión biográfico-intelectual de Dussel no puede tomarse a menos, toda vez que su indisputable puesto canónico en el linaje fundador de la Filosofía de la Liberación constituye todavía su relato más influyente. Algunas de cuyas reconstrucciones narrativas posteriores (Beorlegui 2006; Cruz 2009) todavía se muestran

¹ Hacia fines de la década del sesenta, Astrada considera que lejos «de haberse cerrado el ciclo de las revoluciones, asistimos a uno de guerras revolucionarias anticolonialistas, de imprevisible alcance», y esto en «los ámbitos étnicos colonizados que, con su accesión a la instancia de las instituciones políticas ‘libres’, al modo occidental, se prolongarán de modo caótico en el terreno económico y social, no sólo contra la penetración colonizadora, sino también contra las estructuras feudales en que sus sociedades se asientan» (Astrada 1969: 97). Ante la opción por la praxis revolucionaria, Astrada sostiene que también «luchan los pueblos por alcanzar esta meta y de este modo anular la diferencia entre naciones autónomas y naciones dependientes, entre comunidades libres y comunidades colonizadas y apátridas» (Astrada 1965: 120-121). Dramáticamente actual en su diagnóstico, Astrada supo avizorar –ya a comienzos de los años sesenta y tras la frustrada experiencia frondicista–, que ante las políticas desarrollistas, si para impulsarlas «se requiere apelar, estimulándolos, a la penetración de la empresa y el capital forasteros, esto último debe hacerse con suma cautela, de modo de no violentar las estructuras sociales de nuestros pueblos, impulsándolos a un desarrollo que tendría un resultado negativo puesto que los reduciría económica, cultural y políticamente a una situación de dependencia colonial por tiempo indefinido» (Astrada 1963 b: 3). ¿Habría que seguir ironizando respecto al título de la Revista (*Liberación*) en la que Astrada lanzaba esta advertencia, y cuyo secretario era un joven Ricardo Piglia?

demasiado atentas a su versión de los orígenes argentinos del movimiento. Lo que tiene un correlato en la incomunicación cultural regional al interior de la propia Argentina, donde el diálogo entre el centro académico que representa Buenos Aires y la producción filosófica de las provincias —donde Mendoza ocupa un lugar destacado, precisamente por lo que respecta, como mínimo, a las apariciones de Roig y Dussel en la escena intelectual local y continental—, es aún una tarea pendiente. Ello explicaría, al menos en parte, por qué la recepción de Astrada en Roig quedara inadvertida en textos por demás fundamentales en el estado de la discusión sobre el legado del filósofo nacido en Córdoba, como acontece con el ineludible estudio de Guillermo David¹.

A todo esto, el problema sustantivo no es bibliográfico, desde luego, sino historiográfico-*filosófico*, y finalmente, *político*. Pues aquí lo decisivo estribaría en dirimir si la niebla matinal que cubre parcialmente el aporte de Astrada al surgimiento de la Filosofía de la Liberación —con la notoria excepción de Arturo Roig y algunos pocos más—, concierne sólo a una zona de arqueología textual entre los diseminados archivos argentinos, o más bien configura uno de sus modos discursivos originarios, latiendo en estado de *natura naturans* hermenéutica. Y aunque el liberacionismo del último Astrada fuera apenas un avatar emergente entre otros, sin embargo, aguarda todavía una ulterior clarificación de su condición postmetafísica, y acaso —pero se verá— de su retenida función *en-la-vida*.

¹ A este respecto, es por demás elocuente la ausencia de Arturo Roig en el vasto y en tantos aspectos minucioso aparato bibliográfico que compone la gran investigación de Guillermo David (2004).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- AGUER, Bárbara y Lucía BELLORO (2017). «Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina. De la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación». *Cuadernos del CEL*, vol. II, n. 3, pp. 76-102. <<http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=12>> [7 de enero de 2018].
- ALCUAZ, Ana (1973). *Subjetividad y libertad en Carlos Astrada*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- ARPINI, Adriana (2010). «Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación». *Solar*, n. 6, pp. 125-149.
- ASTRADA, Carlos (1952). *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*. Eva Perón: Nuevo Destino.
- ASTRADA, Carlos (1963a [1947-1958]). «Extracción histórica y proyección mística de don Quijote (1947-1958)». En *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*. Buenos Aires: Ameghino, pp. 105-119.
- ASTRADA, Carlos (1963 b). «Penetración imperialista y cambio social». *Revista de la Liberación*, n. 1, pp. 2-3.
- ASTRADA, Carlos (1965). *Trabajo y alienación. En la Fenomenología y en los Manuscritos*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- ASTRADA, Carlos (1969). *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*. Buenos Aires: Juárez.
- BEORLEGUI, Carlos (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BIAGINI, Hugo (1989). *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio (1973). «Para una filosofía política indo-ibero americana: América en las utopías del renacimiento». En AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 53-91.
- CERRUTI GULDBERG, Horacio (2001). *Experiencias en el tiempo*. México: Red Utopía-jitanjáfora.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Presentación de Leopoldo Zea. (1ª/ 1983 ed.). México: FCE.
- CRUZ, Gustavo Roberto (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica Filosófica a una Política-Estética Racializada*. Prólogo

- de Horacio Cerutti Guldberg. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- DAVID, Guillermo (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- DE ZAN, Julio (1975). «Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional». En AA. VV. *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: García Cambeiro, pp. 120-128.
- DUSSEL, Enrique (1975). «La *Filosofía de la Liberación* en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica». *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo I, n. 2, pp. 217-222.
- DUSSEL, Enrique. (2005) «La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K. -O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana». En *Ética del discurso y ética de la liberación*. De Enrique Dussel y Karl-Otto Apel. Prólogo: Raúl Fornet Betancourt. Madrid: Trotta, pp. 73-125.
- DUSSEL, Enrique (2014). *16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- KUSCH, Rodolfo (2002). «Carta a Carlos Astrada [Buenos Aires, 13 de mayo de 1970]». Edición crítica de Guillermo David. *Políticas de la memoria*, n. 4, 188-189.
- KUSCH, Rodolfo (2007 [1962]). «América profunda». En *Obras completas*. Tomo 2. Rosario, Editorial Fundación Ross, pp. 1-254.
- KUSCH, Rodolfo (2007 [1975]). «La negación en el pensamiento popular». En *Obras completas*. (1ª/ 1975 ed.). Tomo 2. Rosario: Fundación Ross, Obras Completas, pp. 567-698.
- MORA MARTÍNEZ, Roberto (2010). *La fuerza del mito de lo gaucha. Fundamentos del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*. México: UNAM.
- PEÑAFORT, Eduardo (1974). *Dos referencias a la ética en el pensar de Carlos Astrada*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- RAMAGLIA, Dante (2007). «Alejandro Korn y la “normalización” de la filosofía». En *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Ed. de C. Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 63-83.
- ROIG, Arturo (1969). «Nacimiento y etapas del ensayo de contenido filosófico-social en Argentina». *Numen*, n. 8, pp. 41-47.
- ROIG, Arturo (1973). «El problema de la ‘alteridad’ en la ontología de Nimio de Anquín». *Nuevo Mundo*, tomo III, n. 1, pp. 202-220.
- ROIG, Arturo (1976). «Función actual de la Filosofía en América Latina». En Ardao, Arturo y otros. *La filosofía actual en América Latina*, México: Grijalbo, pp. 135-154.

- ROIG, Arturo (1986). «Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico». En *América Latina en sus ideas*. Coord. de L. Zea. México: Siglo XXI, pp. 46-71.
- ROIG, Arturo (1991 [1977]). «De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación». En *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, pp. 23-46.
- ROIG, Arturo (1994). «Arturo Andrés Roig. En cuesta sobre Historia de las Ideas (II Parte). Alejandro y Fabián Herrero». *Estudios Sociales*, n. 7, pp. 167-179.
- ROIG, Arturo (2001 a). «La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina». En *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, pp. 69-88.
- ROIG, Arturo (2001 b). «Filosofía latinoamericana e interculturalidad». En *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia, pp. 89-113.
- ROIG, Arturo (2002 [1990]). «El imperativo moral en el Gral. José de San Martín». En *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Ediunc, pp. 217-221.
- ROIG, Arturo (2005). «Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui». En *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur*. Coord. de Yamandú Acosta y José de la Fuente. Santiago de Chile: UCSH, pp. 111-132.
- ROIG, Arturo (2008 [1994]). «Tras las huellas dispersas de nuestra filosofía». En *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: El Andariego, pp. 157-162.
- ROIG, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. (1ª/ 1981 ed.). Buenos Aires: Una Ventana.
- ROIG, Arturo (2011 [1991]). «Posiciones dentro de un filosofar. Diálogo con Raúl Fornet-Betancourt». En *Rostro y filosofía de Nuestra América*. (1ª/ 1993 ed.). Buenos Aires: Una Ventana, pp. 283-301.
- ROIG, Arturo (2011 [1992]). «La cuestión del modelo del filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana». En *Rostro y filosofía de nuestra América*. (1ª/ 1993 ed.). Buenos Aires: Una Ventana, pp. 141-179.
- ROIG, Arturo (2011 [1993]). «Negatividad y positividad de la “barbarie” en la tradición intelectual argentina». En *Rostro y filosofía de nuestra América*. (1ª/ 1993 ed.). Buenos Aires: Una Ventana, pp. 71-100.
- ROJAS PAZ, Nerva (1997). *Filosofía a la intemperie. Kusch: ontología desde América*. Buenos Aires: Biblos.

- ROMERO, Francisco (1952 [1942]). «Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano». En *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal, pp. 11-18.
- SARLO, Beatriz (2007). *La batalla de las ideas*. Buenos Aires: Emecé.
- SCANNONE, Juan Carlos (2009). «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual». *Teología y Vida*, Vol. L, 59-73. <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>> [15 de mayo 2014].
- SOLÍS BELLO ORTIZ N. L., J. ZUÑIGA, M. S. GALINDO y M. A. González MELCHOR (2009). «La Filosofía de la Liberación». En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI, pp. 399- 417.

SOBRE EL AUTOR

Gerardo Oviedo es licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctorando en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Se desempeña como docente de grado en las asignaturas Pensamiento Social Latinoamericano (Facultad de Ciencias Sociales-UBA) y Filosofía Argentina y Latinoamericana (Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales). Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo), donde sigue una de sus líneas de investigación, y también participa del proyecto UBACyT «Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña» (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). Últimos libros publicados: *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la Pampa y la Isla de Utopía*, Buenos Aires, Caterva, 2015; y en co-edición con Hugo E. Biagini, *El Pensamiento Alternativo en la Argentina contemporánea. Derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)*, Tomo III, Buenos Aires, Biblos, 2016.