

# De la “angustia” a la “alegría matinal”

En torno al surgimiento de  
la “filosofía latinoamericana”  
de Carlos Astrada<sup>1</sup>

From “Anxiety” to  
“Morning Gaiety”

On the Rise of Carlos Astrada’s  
“Latin American Philosophy”

**MARTÍN PRESTÍA**

[martinprestia@gmail.com](mailto:martinprestia@gmail.com)

(INSTITUTO DE FILOSOFÍA “EZEQUIEL DE OLASO” - CENTRO DE  
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS - CONSEJO NACIONAL DE IN-  
VESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA)

*Recibido el 14 de noviembre de 2025 – Aceptado el 10 de febrero de 2026*

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue expuesta en las XII Jornadas de Sociología de la UNLP, los días 4, 5 y 6 de diciembre de 2024. Agradezco a los compañeros del Proyecto de Investigación “Libertad, metafísica y política. Una exploración histórica y conceptual del surgimiento de la filosofía de la liberación en el campo filosófico argentino” (UNIFE), como también a Paula Jimena Sosa y Facundo Bey, por sus atentas y cuidadosas lecturas.



**Martín Prestía** (1990) es Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM). Es Becario Posdoctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede de trabajo en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”, Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Es docente en la UBA y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). Es director de la Editorial Meridión y co-director del sitio [www.carlosastrada.org](http://www.carlosastrada.org). Entre sus últimos trabajos se cuentan la publicación de los libros: *Epistolario de Carlos Astrada* (Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022), *Carlos Astrada. Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (UniRío-FFyH UNC-Caterva-Meridión, 2021) y las ediciones críticas de *El mito gaucho* (junto con Guillermo David, Meridión, 2023) y de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, de Carlos Astrada (Meridión, 2021).

RESUMEN: El propósito del presente artículo es ofrecer elementos para comprender el surgimiento de la «filosofía latinoamericana» de Carlos Astrada. Para ello, se mostrará que nace en conjunto con otras dos dimensiones centrales de las últimas décadas de su trayectoria intelectual: la impugnación del existencialismo y la adscripción al marxismo. Las tres dimensiones aparecen articuladas por primera vez en "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma", de 1954. El artículo se divide en tres apartados, que buscan reconstruir y poner de manifiesto el "camino" que lleva a cada una de las dimensiones mentadas. El primer apartado examina la aproximación astradiana al marxismo, que tiene lugar hacia fines de la década de 1940. Ello se vincula a su interpretación "revolucionaria" del existencialismo como "filosofía de nuestra época". Para mediados de la década de 1950, en cambio, produce una cesura entre ambas corrientes filosóficas. El segundo apartado tematiza la impugnación astradiana del "segundo" Heidegger, frente al cual reivindica el enfoque abierto por *Sein und Zeit*. Tal operación de lectura, que tiene lugar a comienzos de la década de 1950, permite, a un tiempo, el rechazo de la *Kehre* y la ponderación del existencialismo como "filosofía" y "clima espiritual". Pocos años después, considera a la filosofía de su maestro y al existencialismo como completamente agotados. El tercer apartado, finalmente, busca condensar lo expuesto a partir del análisis de "La filosofía latinoamericana..." y otros textos de su entorno, al tiempo que poner de manifiesto los vínculos de las dimensiones tratadas con la tarea filosófico-política que Astrada considera central: la elaboración de una filosofía latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: Existencialismo – Marxismo – Filosofía Latinoamericana – Filosofía Argentina

ABSTRACT: The main aim of this article is to analyse the rise of Carlos Astrada's "Latin American Philosophy". To this end, it argues that this project arose together with two other central dimensions of the final decades of his intellectual trajectory: his rejection of existentialism and his adherence to Marxism. These three dimensions appear articulated for the first time in "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma" (1954). The article is divided into three sections, each seeking to reconstruct and highlight the "path" leading to the dimensions in question. The first section examines Astradian's approach to Marxism, which took place in the late 1940s. This development is linked to his "revolutionary" interpretation of existentialism as "the philosophy of our time." By the mid-1950s, however, he introduced a decisive break between the two philosophical currents. The second section addresses Astrada's challenge to the "late" Heidegger, against whom he upholds the orientation opened by *Sein und Zeit*. This interpretative operation, carried out in the early 1950s, allowed him both to reject the *Kehre* and to value existentialism as a "philosophy" and as a "spiritual climate." Only a few years later, he would consider Heidegger's philosophy, as well as existentialism more broadly, to be entirely exhausted. Finally, the third section seeks to condense the findings drawn from the analysis of "La filosofía latinoamericana..." and other related texts, while bringing to light the links between the dimensions discussed and the philosophical-political task that Astrada regarded as central: the elaboration of a Latin American Philosophy.

KEY WORDS: Existentialism – Marxism – Latin American Philosophy – Argentine Philosophy

**E**l propósito del presente artículo es ofrecer elementos para comprender el surgimiento de la “filosofía latinoamericana” de Carlos Astrada (1894-1970) que caracteriza al período tardío de su producción.<sup>2</sup> Para ello, se mostrará que la búsqueda astradiana de establecer una filosofía latinoamericana nace en conjunto con otras dos dimensiones centrales de las últimas décadas de su trayectoria intelectual: la impugnación del existencialismo y la adscripción al marxismo. Las tres dimensiones aparecen articuladas por primera vez en “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma”, una ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo, en agosto de 1954.<sup>3</sup> A los fines analíticos, el artículo se divide en tres apartados, que buscan reconstruir y poner de manifiesto el “camino” que lleva a cada una de las dimensiones mentadas.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Pueden identificarse tres períodos en la producción de Carlos Astrada, que no deben comprenderse como fases fijas, sin nexos comunicantes entre sí, sino como momentos de una totalidad cuya delimitación y descripción pretende únicamente facilitar la labor heurística. El primero de ellos, “juvenil”, dominado por una filosofía vitalista, se extendería entre los años 1916 —en que publica su primer texto conocido, “Unamuno y el cientificismo argentino”— y 1927, cuando viaja a Alemania a raíz de la obtención de una beca por el ensayo “El problema epistemológico en la filosofía actual”. En su estadía europea, hasta 1931, se produce el encuentro determinante con el pensamiento de Martin Heidegger, a cuyos cursos asiste. Con el impacto de *Ser y tiempo* y los textos y conferencias de los años inmediatamente posteriores comenzaría su período de “madurez”, existencialista. La etapa “tardía” de su producción, que se abriría con *La revolución existencialista*, de 1952, supone un viraje hacia la dialéctica hegel-marxiana. Para una introducción, ya clásica, a la obra y vida de Carlos Astrada, véase: David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.

<sup>3</sup> Sobre la relevancia de este texto en el derrotero intelectual de Astrada, véase: Oviedo, Gerardo, “La «diferencia práctica». Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada”, en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 27, 2022, pp. 67-89. Oviedo propone la sugerente tesis de que Astrada no sería tan solo un “precursor” de la Filosofía de la Liberación, “sino más bien un *fundador* —aunque ciertamente lateral y olvidado—, así como un impulsor central de una futura *Teoría de la Liberación Latinoamericana*”. *Ibid.*, p. 89; énfasis original.

<sup>4</sup> Otros trabajos que se han ocupado de este período y que dialogan con algunas de las tres dimensiones aquí tratadas, son: Bustos, Nora A., “«Colonialismo» y «vínculo telúrico» en la obra de Carlos Astrada”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 19, mayo-octubre de 2024, pp. 14-39; Cordero Salusso, Santiago, “De instrumento

El primer apartado analiza la aproximación astradiana al marxismo. Hacia fines de la década de 1940, Astrada traza un puente entre la analítica existencial de Martin Heidegger y la filosofía marxiana, fundamentalmente a partir de la noción de *praxis*. Ello está vinculado a su interpretación “revolucionaria” del existencialismo como “filosofía de nuestra época”. Para mediados de la década de 1950, en cambio, produce una cesura entre ambas corrientes filosóficas.

El segundo apartado tematiza la impugnación astradiana de Heidegger. En varios textos de comienzos de la década de 1950, Astrada despliega una serie de críticas hacia el “segundo” Heidegger, frente al cual reivindica el enfoque y las problemáticas abiertas por *Sein und Zeit*. Tal operación de lectura permite, a un tiempo, el rechazo de la senda abierta por la *Kehre* y la ponderación del existencialismo como “filosofía” y “clima espiritual”, en línea con buena parte de su producción de las dos décadas previas. Pocos años después, considera a la filosofía de su maestro y al existencialismo como completamente agotados. En ello tendrá poca relevancia la discusión en torno al humanismo, que también será abordada en el presente trabajo.

El tercer apartado, finalmente, busca condensar lo expuesto a partir del análisis de la citada ponencia de 1954 y otros textos de su entorno, al tiempo que poner de manifiesto los vínculos de las dimensiones tratadas con la tarea filosófico-política que Astrada considera central: la elaboración de una filosofía latinoamericana.

## I. Apertura hacia el marxismo

Hacia comienzos de 1949, Carlos Astrada lleva adelante un intento de articulación entre algunos aspectos del pensamiento de Martin Heidegger y de Karl Marx. Ello puede verse en dos textos: “Apatridad y humanismo. *Homo curans* heideggeriano y *homo*

---

de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959)”, en *Anacronismo e Irrupción* 14 (25), 2023, pp. 38-68; Eiff, Leonardo, “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”, en *El banquete de los dioses*, vol. 4, n° 6, mayo-noviembre 2016, pp. 187-210; Oviedo, Gerardo, “Humanismo dialéctico y praxis revolucionaria. Carlos Astrada, lector de Karl Marx”, en *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, n° 5, diciembre de 2018, pp. 53-77; Sucksdorf, Cristián, “Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada”, en *Las Torres de Lucca*, 10 (19), 2021, pp. 157-167.

*oeconomicus*” y “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”.<sup>5</sup> Retoma con ello una línea de indagación que había iniciado más de tres lustros atrás, con la conferencia “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”,<sup>6</sup> que los textos de 1949 reelaboran en varios pasajes. Vistos en conjunto, estos últimos proponen un acercamiento entre ambos pensadores a partir de una serie de cuestiones fundamentales: la primaria orientación práctico-teleológica del *Dasein*, la unidad sujeto-objeto, la dimensión colectiva de lo humano y la estructura ontológica de la historicidad.

Las primeras líneas de “Apatridad y humanismo” delimitan el terreno en que se moverá la argumentación, que pretende proporcionar elementos para el encuentro entre el “humanismo preconizado por Heidegger”, como Astrada lo llama, y el “humanismo real o concreto de Marx”: “el hombre es un peregrino que se busca a sí mismo, urgido siempre por centrarse en su humanidad, es decir, solo allí donde la llama hogareña de su ser puede arder luminosa y sosegada”. Pero ese “hogar”, que anhela en su nostálgico peregrinaje —su “verdadera patria”, dirá casi al final del escrito—, no está en el “pasado”; no es un punto histórico al que el ser humano pudiera retornar, ni supone una “tradición” de la cual él “se hubiera apartado”, sino que reside en el futuro: es una “meta” que “se cierne allende todas las posiciones ya alcanzadas y hasta sobrepasadas”.<sup>7</sup> El desarrollo argumental astradiano procurará, entonces, identificar aquello que obstaculiza el camino del ser humano hacia su humanidad.

<sup>5</sup> “Apatridad y humanismo” es un capítulo del libro *Ser, humanismo, “existencialismo”*, con pie de imprenta de enero de 1949. “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial” es un artículo editado originalmente en alemán en *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, libro colectivo publicado con motivo de los sesenta años de Heidegger. El artículo fue solicitado por Wilhelm Szilasi en una carta fechada el 19 de junio de 1949. Astrada habría enviado rápidamente su trabajo: el 28 de julio del mismo año, Szilasi le envía una nueva misiva, en la que agradece por el “hermoso ensayo”, recibido “en tiempo y forma”. Astrada, Carlos, *Epistolario* (2 volúmenes), comp.: Martín Prestía, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022, pp. 400-404.

<sup>6</sup> Esa conferencia, al igual que otros dos escritos contemporáneos, “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” y “Fundamentación filosófica de la sociología”, tienen como principal hilo conductor la centralidad de la categoría de *praxis*. Para un análisis pormenorizado de esos textos, véase: Prestía, Martín, “La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932”, en *El banquete de los dioses*, n°12, enero-junio de 2023, pp. 137-167.

<sup>7</sup> Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, “existencialismo” (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1949, p. 35.

En la Edad moderna, el ser humano ha quedado preso de un “destino universal” de “apatridad”. Ello es resultado de la fase “metafísica de la historia del *ser*”, “que hace de la trascendencia del *ser* un mero predicado de un objeto suprasensible y que imagina rematar en lo trascendente con la aprehensión del ser como cosa”, escribe Astrada en paráfrasis de Heidegger. Y agrega: “pero esta manera de desocultación del ente oculta el ser, y con esta ocultación se aleja el hombre de su *ec-sistencia*, de su propio ser, hogar de su humanidad”.<sup>8</sup> Siguiendo de cerca lo planteado en *Brief über den “Humanismus”* —de donde ha tomado el término “apatridad”, con el cual traduce el vocablo *Heimatlosigkeit*—, dirá que “la apatridad del hombre moderno se origina en la enajenación de sí mismo”, fenómeno “que ha sido visto y explicitado filosóficamente por Hegel, y después exhibido, en todas sus consecuencias económicas y sociales, por Marx”. Entendida como “fenómeno global y unitario”, la “auto-enajenación del hombre” no es más “que una necesaria consecuencia de su sistemática enajenación en sus productos”: “el Estado, las Iglesias o Confesiones”, “las sociedades profesionales”, “la propiedad capitalista”, “los productos de la industria”, “los valores objetivos”, “las exteriorizaciones del culto y del rito”. Aunque creados por el ser humano, esos productos “no le pertenecen”, “no son su propiedad”, y “ejercen un poder sobre él, condensado y sistematizado en el poder de la economía capitalista que lo encadena y esclaviza, deshumanizándolo”. El único modo en que el ser humano puede retornar a sí mismo es a través de una *praxis* “capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas radicalmente”.<sup>9</sup> Así, Astrada conduce su argumentación hacia el problema de la actividad práctica del ser humano y sus relaciones con la teoría, central en su intento de aproximación de las perspectivas de Heidegger y Marx. Ambos coincidirían en “subvertir” la “filosofía tradicional” y “las direcciones idealistas del pensamiento moderno”.<sup>10</sup>

El tema es introducido en su dimensión gnoseológica. Según Astrada, Heidegger establece el carácter práctico del conocimiento: el ser humano infiere “el sentido del mundo” mediante una actividad, que precede a “todo conocimiento teórico, haciéndolo posible”.

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

Más aún: “la esencia de las cosas reside en su utilización por parte del *Dasein*; el hombre hace al mundo, a su mundo, materia de vivencia únicamente en el obrar”.<sup>11</sup> En estos pasajes, Astrada condensa el § 15 de *Sein und Zeit*, que tematiza el modo de ser del útil (*Zeug*), esto es, el “estar a la mano” (*Zuhandenheit*). En toda actividad práctica hay, implícita, una teoría. Pero la teoría es también, originariamente, un operar movido por el trato pragmático del ser humano. Algunas líneas más adelante, presenta la conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como “posibilidades ontológicas” de un ente —el *Dasein*— cuyo ser es el cuidado (*Sorge*). “En última instancia”, sintetiza, “teoría y práctica son comportamientos primarios que se implican recíprocamente, pero cobrando primacía la *praxis*”.<sup>12</sup>

A continuación, Astrada traza el primer vínculo con Marx, quien coincidiría con Heidegger en la caracterización del hombre como originariamente orientado por una necesidad pragmática.<sup>13</sup> En líneas generales, la argumentación astradiana se dirige contra la sobrestimación del papel de la “teoría”, comprendida en los limitados términos de una “contemplación” o captación de una “esencia” que radicaría en el objeto, al margen de todo obrar. El acceso meramente teórico al mundo olvida que éste es el resultado de un largo proceso de transformación, condensación de su actividad práctica acumulada. La *praxis*, concebida como modificación del mundo circundante, implica una apropiación de sus límites, que llevan ínsitos la huella humana. La unidad sujeto-objeto, establecida primeramente en términos gnoseológicos, queda también trazada en el terreno ontológico: al modificar sus circunstancias, el ser humano se modifica a sí mismo. La *praxis* es el vector de un proceso de autoproducción humana que se despliega, infinito, en la historia.

Del mismo modo que “Heidegger y Marx”, “Apatridad y humanismo” traza un encuentro entre el decisionismo heideggeriano, en que el *Dasein* “empuña la existencia” —y, con ello, descubre su

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>13</sup> La prioridad otorgada a la *praxis* permite también una aproximación de ambas posiciones a la del pragmatismo, un vínculo novedoso y fugaz en la producción astradiana. Quedará recogido en *La revolución existencialista*, que reformula estos pasajes: Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Ediciones Nuevo Destino, 1952, pp. 54-55. También en su último libro sobre Heidegger, que recoge “Apatridad y humanismo”: Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1970, pp. 101-103.

posibilidad fáctica “propia”—, y la *praxis* marxiana comprendida como “acción radical”. Ello supone, consecuentemente, un paralelismo entre las categorías de apatridad y enajenación, de un lado, y de existencia propia y hombre total, del otro. No como una equivalencia directa entre ambas díadas conceptuales, sino como una aproximación a partir del análisis de la vida histórico-fáctica.<sup>14</sup> La acción radical “asciende desde la raíz misma, aun no bifurcada en teoría y práctica, del ente humano” y va hacia ella, con el propósito de despejar las instancias objetivas en las que aquel hallaría disueltas sus potencialidades. Marx la postula como resultante de la “situación” histórica contemporánea, esto es, la auto-enajenación en sus productos, con especial primacía de la explotación y la dominación capitalistas. La acción radical debe conducir a “la posibilidad histórica para *la realización del hombre total*, del hombre humano, vale decir, para un retorno del hombre a sí mismo”.<sup>15</sup> Así, junto con las consideraciones gnoseológica y ontológica, la noción de *praxis* gana su entera proyección política.

La aproximación entre los “humanismos” marxiano y heideggeriano encontrará desarrollo en “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”, en el que Astrada recoge y amplía buena parte de los postulados en torno a la actividad práctica, en un intento expreso por responder a “la petición de Heidegger” —en la *Carta*— de “iniciar «un diálogo productivo con el marxismo»” —cita con la que finaliza su artículo.<sup>16</sup> Su primer apartado reproduce, en una exposición más ceñida y técnica, lo planteado para Heidegger en torno al “carácter primario de la *praxis*”. Pero introduce también la dimensión colectiva de toda realidad humana, a partir de la determinación co-existencial del *Dasein*. En tanto estar-en-el-mundo, la existencia humana es también un “estar con otros”, un co-acontecer determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo” —resume Astrada con una referencia al

---

<sup>14</sup> Para un análisis de la gravitación del joven Herbert Marcuse en estos desarrollos astradianos, véase: Prestía, Martín, “La primera aproximación de Carlos Astrada...”, *op. cit.*

<sup>15</sup> Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, “existencialismo”*, *op. cit.*, p. 39; énfasis propio.

<sup>16</sup> Astrada, Carlos, “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen *Praxis*”, en AAVV., *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1949, p. 171. Todas las traducciones me pertenecen; para ellas he tomado como referencia el capítulo “V. Posibilidad de una *praxis* histórico-existencial” de *La revolución existencialista*, que reproduce el contenido del artículo con ligeras modificaciones.

§ 74 de *Sein und Zeit*.<sup>17</sup> Con ello, asegura, están planteados los fundamentos ontológicos para una *praxis* que supere el ámbito del ente humano individual y se plasme como “*praxis* social” o “histórica”, en relación con los “contenidos ónticos” o “situación concreta” de la comunidad en que aquel se inserta. Tal *praxis*, “vehículo” de la “decisión” —o resolución (*Entschluss*)—, tiende al rescate del “cadente *Dasein* de las cosas y estructuras consolidadas en el hoy”, a la transformación de la herencia cristalizada en “todos los bienes, hechos históricos, materiales, cosas por los cuales se expresó una existencia *sida*”.<sup>18</sup> Junto con ello se impone “la destrucción del conjunto de significaciones, interpretaciones e ideas en que todo ese material ha sido filosóficamente transcrito. No otro sentido tiene en Heidegger la programada «tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía»”.<sup>19</sup> En este punto, Astrada alude a la estructura heideggeriana de la “repetición-revocación” (*Wiederholung-Widerruf*), por la cual el *Dasein*, en la resolución anticipatoria, “repite” posibilidades de ser que se entrega a sí mismo como “legado” y “tradición” y, abierto a su más propia posibilidad, “revoca”, en un mismo movimiento, aquello que “en el hoy” repercute aún como “pasado”.<sup>20</sup> Con una acción de ese tipo queda abierta, según Astrada, la oportunidad para que el *Dasein* logre una recuperación de su “enajenación” y efective una reconfiguración de su situación, “a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales”. La *praxis* social, sintetiza, se orienta hacia “la modalización óntica de la existencia propia”.<sup>21</sup>

En su desarrollo argumental, Astrada introduce una suerte de disonancia al interior de la analítica existencial, que al cabo de unos pocos años se convertirá en elemento de ruptura.<sup>22</sup> “Para Heidegger —escribe—, el *Dasein* está siempre decidido. Esta decisión ontológica lo lleva a aceptar su propio «ahí» fáctico [...]. Pero Heidegger nos

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>20</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad.: Jorge E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015, pp. 402-403. *Sein und zeit* (1927), Tübingen, M. Niemeyer, (16. Aufl.) 2016, pp. 385-386.

<sup>21</sup> Astrada, Carlos, “Über die Möglichkeit...”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>22</sup> Difiero en este punto de la interpretación de David, para quien la ruptura con Heidegger ya está abiertamente planteada en este texto. David, Guillermo, *Carlos Astrada...*, *op. cit.*, p. 207.

dice: «Para qué, a veces, el *Dasein* fácticamente se decide no puede por principio elucidarlo el análisis existencial» (*Sein und Zeit*, p. 386).<sup>23</sup> Con ello, Astrada refiere al carácter formal de la estructura ontológica de la propiedad (*Eigentlichkeit*). La analítica existencial no puede indicar los contenidos de la resolución. Pero la propiedad de un poder-ser tampoco modifica los contenidos de éste: sólo conmina a la asunción plena de su responsabilidad, a hacer suyas sus concretas posibilidades fácticas. Por eso es que Astrada agrega, algunas líneas más adelante: “cabe indagar si el *Dasein*, por tener fácticamente su «historia», no puede hacer el tránsito desde su existencia propia a un «para qué» concreto, es decir el paso a una *praxis* existencial de la historia”.<sup>24</sup> Lo que está en juego, como ya ha sido indicado, es el rescate del ser humano de todas las instancias y estructuras objetivas, cristalizaciones de relaciones sociales, en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se le imponen como resultado de la situación histórica en que se encuentra: la economía capitalista, la técnica moderna, el Estado. De ese modo, la liberación del ser humano a la que conduciría la filosofía existencial —con su “destrucción” de las concepciones filosóficas y teológicas de la Metafísica tradicional, que en otros textos Astrada subsume bajo la denominación general de “platonismo”—<sup>25</sup> tiene su correlato en la vida de la producción y en el terreno de la organización política.

## II. Ruptura con Heidegger y reivindicación del existencialismo

También hacia fines de la década de 1940, Astrada publica una serie de escritos que tiene al existencialismo como eje central. La temática ya había sido abordada desde comienzos de la década anterior, si bien de modo fragmentario. Textos como “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, de 1949, o la reseña crítica al libro de Guido de Ruggiero *L'Esistenzialismo*, del año anterior, resultan, en verdad, una síntesis de casi dos décadas de producción, que no modifica

---

<sup>23</sup> Astrada, Carlos, “Über die Möglichkeit...”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo: Astrada, Carlos, “Ruptura con el platonismo” (1943), en *Escritos Escogidos. Artículos, manifestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, comp.: Martín Prestía, Río Cuarto, UniRío Editora; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión, 2021, pp. 660-662.

en lo esencial los grandes vectores de sus pareceres previos.<sup>26</sup> Bien tempranamente, en *El juego existencial* —su primer libro, de 1933—, Astrada manifiesta una reflexividad en torno a la “filosofía existencial” y sus relaciones con el existencialismo como “clima espiritual”. Plantea el *leitmotiv* central de su visión, que sostendrá durante los siguientes veinte años: el existencialismo es la “filosofía de nuestra época”, e incursiona en los temas que serán centrales en los debates de las décadas de 1940 y 1950: las interpretaciones “religiosas” y “ateas” de la corriente —o, mejor, “trascendentes” e “inmanentes”—; la distinción entre filosofía “existente” y “existencial” —a partir de la distancia abierta entre aquellos pensadores que abordan la cuestión de la existencia desde el punto de vista óntico y aquellos que enfocan el problema en el terreno ontológico—; y los nexos y discontinuidades del existencialismo con la filosofía previa. Finalmente, sienta posición sobre la conversión del existencialismo en moda, a la que no condena.

“El existencialismo, filosofía de nuestra época” presenta una narración histórica de la génesis y desarrollo de la corriente, que la hace partir desde el seno mismo del idealismo alemán —Fichte, Schelling, Hegel— y sus derivados —Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Feuerbach—, aunque considera que el desplazamiento hacia la problemática existencial anidó también en otras manifestaciones culturales de la época, tales como el arte, la literatura y la poesía. Así, el existencialismo es presentado como un clima espiritual o sensibilidad que anuncia y acompaña el despliegue de una filosofía. En otros términos, éste y otros textos astradianos permiten identificar dos usos para el vocablo “existencialismo”, uno amplio y otro restringido. El primero apunta a interpretarlo como una tonalidad epocal

---

<sup>26</sup> “El existencialismo, filosofía de nuestra época” fue una de las comunicaciones presentadas por Astrada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza hacia fines de marzo y comienzos de abril de 1949. La reseña del libro de Guido de Ruggiero apareció en el primer número de *Cuadernos de Filosofía*, revista fundada y dirigida por el propio Astrada desde el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, en 1948. Para una revisión pormenorizada del contenido de cada fascículo de los *Cuadernos* y una interpretación de los debates y ejes que estructuran la revista, véase: David, Guillermo, “Los *Cuadernos de Filosofía* y la modernización filosófica”, en Claudio Panella y Guillermo Korn (comps.), *Ideas y debates para la nueva Argentina: revistas culturales y políticas del peronismo (1946-1955)*, Volumen II, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2014, pp. 171-180. Para una lectura que coloca el foco en las posiciones filosófico-políticas de la publicación en el marco del campo intelectual de la época, véase: Sosa, Paula Jimena, “El papel de *Cuadernos de filosofía* en el campo filosófico durante el primer peronismo”, *Cuadernos de humanidades*, n° 39, 2024, pp. 70-86.

que recorre los diferentes productos culturales, pero también —y fundamentalmente— el modo de ser del hombre contemporáneo. El segundo, en cambio, lo ciñe a la analítica del existir ensayada por Heidegger, que Astrada reputa la más alta indagación ontológica de la época. El sentido amplio trasunta una serie de premisas implícitas, que se expresan las más de las veces como el drama profundo de una conciencia individual. Entre ellas se cuentan la necesidad de recuperar al ser humano de las diversas formas de enajenación; la ponderación de los estratos pre-rationales de la vida humana, menospreciados por el racionalismo ilustrado; la singularidad irreiterable del “hombre de carne y hueso”; la consideración de las relaciones entre libertad, decisión y responsabilidad; la historicidad de todas las esferas de la vida y la asunción de nuestra irrevocable finitud. El sentido restringido, por su parte, remite a la elucidación de la existencialidad que Heidegger propone en *Sein und Zeit*, y que continúa en los textos, lecciones y conferencias de los años inmediatamente posteriores, con los que Astrada tuvo contacto directo.

A pesar de los límites señalados al tematizar al existencialismo en su acepción amplia, no puede perderse de vista que Astrada considera su difusión en términos positivos, pues en ella iría cifrada una transformación profunda en la orientación emotiva e intelectual del ser humano. Por eso es que no cabe tampoco el rechazo del existencialismo como moda. En cierto sentido, la relación establecida entre el existencialismo como clima espiritual, filosofía y moda, expresa la propia dinámica histórico-espiritual. En su mutua imbricación se articula el “devenir-filosofía del mundo” y el “devenir-mundo de la filosofía”, por utilizar los términos que Astrada toma directamente de Marx en el tardío *Existencialismo y crisis de la filosofía*.<sup>27</sup> Esa fórmula doble no debe interpretarse como un etapismo esquemático o una simple sucesión cronológica —un antes y un después que se sucederían como instancias que se agotan en sí mismas, compartimentos estancos dispuestos consecutivamente en una suerte de despliegue evolutivo—, sino como un proceso dialéctico desplegado en la historia. Si los temas que Heidegger expresa estaban en el clima espiritual de la época es porque el mundo ha devenido-filosofía. Pero si la época se asienta sobre esas nuevas bases filosóficas,

---

<sup>27</sup> Astrada, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963, pp. 216 ss.

aquilatadas por la filosofía existencial, es porque la filosofía deviene-mundo, se “mundaniza”. En esa proyección e incidencia histórica —verdadero rasero de la “realidad” de una filosofía— estaría contenido su carácter político y revolucionario.

Hacia fines de 1948, Astrada publica una reseña de *Platons Lehre von der Wahrheit* y *Brief über den “Humanismus”*, textos de Martin Heidegger que habían aparecido el año anterior, compilados en un mismo volumen.<sup>28</sup> El escrito astradiano, incluido en el primer fascículo de *Cuadernos de Filosofía*, se propone la tarea de difundir los últimos desarrollos del maestro. La reseña compone una reposición pormenorizada de los textos heideggerianos, que sigue de cerca la letra de su autor. Ambos son colocados en la estela de *Ser y tiempo* y, como tales, aparecen “vinculados a lo medular” de su “problemática”.<sup>29</sup> En esa clave, Astrada realiza una lectura confirmatoria de las operaciones de Heidegger sobre su propio derrotero filosófico. En “Relación del ser con la ec-sistencia” ratifica esas consideraciones cuando indica que, si *Sein und Zeit* representó la “primera etapa del programa heideggeriano”, camino que llevó de la interrogación por el “sentido del ser” a la “temporalidad”, *Brief über den “Humanismus”* y *Vom Wesen der Wahrheit* se proponen, “dentro de la misma posición [del pensamiento heideggeriano], y sin variar su enfoque central”, recorrer el camino “inverso” y trazar la “segunda etapa de su programa”, “que debe llevarnos del tiempo al ser, o sea desde el ente hombre, advenido a la ec-sistencia, al ser como *trascendencia*”.<sup>30</sup>

Llegados a este punto, quisiera enfatizar el carácter discipular de la lectura y posición astradianas en su primera recepción de estos textos heideggerianos. En ese sentido, también en “Apatridad y humanismo” puede encontrarse una reivindicación del “pensar

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit — Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1947. El texto sobre la doctrina platónica es originalmente un ensayo de 1940, preparado para un encuentro privado. Su contenido se vincula a la lección *Vom Wesen der Wahrheit*, dictada en la Universidad de Friburgo en el Semestre de Invierno 1930-1931, a la que Astrada asistió, y cuya traducción publicó en el primer fascículo de los *Cuadernos de Filosofía*. “Platons Lehre von der Wahrheit” ya había aparecido en la revista *Geistige Überlieferung*, 2, Berlin, 1942, pp. 96-124.

<sup>29</sup> Astrada, Carlos, “Platón y la esencia de la verdad y Carta sobre el «Humanismo», de Martin Heidegger” [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, n° 1, 1948, p. 55.

<sup>30</sup> “Relación del ser con la ec-sistencia”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 655; énfasis original.

primario” heideggeriano, al que Astrada introduce como parte de un armazón conceptual que lo vincula intrínsecamente a la noción de *praxis*.<sup>31</sup> En “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”, por su parte, la cuestión del “para qué” concreto de la resolución, aunque Astrada subraye que no compete al análisis ontológico-existencial, es presentada como un interrogante que puede responderse desde el propio Heidegger. De ese modo, también la serie de pasos que lo conducen hacia el marxismo puede ser interpretada desde una perspectiva discipular: como ha sido indicado anteriormente, con ellos Astrada no haría más que responder a la petición heideggeriana incluida en la *Carta*.

La publicación, en enero de 1949, de *Ser, humanismo, “existencialismo”*, condensa la perspectiva aquí enfatizada. En el Prefacio, recorrido por un tono intimista, escribe:

Intentamos, a través de los cinco títulos que integran este trabajo, una aproximación, no a una doctrina filosófica, conclusa e inconclusa, a una posición ya consolidada y dosificada por las solitas exposiciones de los manuales, sino a la dinámica misma del pensar magistralmente incitador de Martín Heidegger.

[...] Le rendimos, así, el homenaje a que, a la distancia de los años, nos mueve cordialmente aquel vínculo del discipulado que él creó en nosotros con su magisterio, con la autenticidad de su palabra fértil de sugerencias, y en la que seguimos percibiendo el timbre especulativo y humano que sólo dan el intrépido amor a la verdad y una indeclinable libertad de espíritu.<sup>32</sup>

La “ruptura” con Heidegger sobrevendrá al año siguiente, en una reseña de *Holzwege*. A la luz de ese libro, Astrada considera que, en el pensamiento de aquel, “prima un giro filosófico distinto del que diera la pauta en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Grundes*, giro manifiesto en *Platons Lehre von der Wahrheit* y, con singular fuerza, en *Brief über den «Humanismus»*”. Se trata de la “tendencia” a “pensar lo primariamente *inicial* que, para él, es el ser, y no la ec-sistencia en el sujeto humano”.<sup>33</sup>

Como puede verse, Astrada ha producido una modificación sobre

---

<sup>31</sup> Cf. Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, “existencialismo”*, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 5-7.

<sup>33</sup> Astrada, Carlos, “*Holzwege*, de Martin Heidegger” [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, año 2, fasc. IV, n° 5, 1949-1950, p. 62; énfasis original.

su primera interpretación del “pensar primario” heideggeriano, al que ya no considera como parte de una línea filosófica que puede conducir al ser humano hacia el rescate de la auto-enajenación; antes bien, el nuevo “giro” de la filosofía de quien fuera su maestro aparece, ahora, como una instancia que opera esa misma enajenación por otras vías. Más aún: su derrotero es el de un pensador arcaizante que, tras producir una rectificación en “el rumbo de la problemática de *Sein und Zeit*” y realizar “una transposición del sentido de sus términos fundamentales”, ha escamoteado “la dimensión propiamente existencial para anclar sin impedimento en el mito del ser”.<sup>34</sup> La senda heideggeriana ha devenido otro de los “mitos regresivos” de la época, al que Astrada opone los “mitos prospectivos”, “vivientes” —con lo que, podría interpretarse, reinscribe *El mito gaucho* en esta dualidad abierta en torno al mito—. Al ubicar el ser en los “orígenes” del hombre —y a los cuales éste habría de volver—, Heidegger encalla en un mutismo ensordecedor a la hora de dar cuenta de las condiciones histórico-fácticas de la vida humana contemporánea, dominada por la técnica y la organización económica y política capitalistas. Por eso, las invectivas astradianas se dirigen exclusivamente al “segundo” Heidegger, frente al cual seguirá reivindicando las posiciones de *Sein und Zeit*.

Hacia 1951, Astrada publica un opúsculo de gran relevancia en su itinerario intelectual, *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*. Allí estiliza parte de su concepción filosófico-política y establece los términos con que pretende orientar su línea de indagación por venir: “sobre el fundamento de la libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*, se perfila nítidamente la exigencia de un *humanismo autista* o *humanismo de la libertad*, en una acepción radical”.<sup>35</sup> El volumen está dividido en dos grandes apartados. El primero, “La problemática de la libertad en la filosofía de Schelling”, recoge una exposición de la temática que Astrada había colocado como introducción a *La esencia de la libertad humana*, publicado el año anterior por el Instituto de Filosofía a su cargo. Allí repone la concepción schellinguiana de la libertad y traza un nexo con el planteo heideggeriano incluido en *Vom Wesen des Grundes* y en *Vom Wesen der*

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>35</sup> Astrada, Carlos, *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1951, p. 58; énfasis propio.

*Wahrheit*, textos que retomará en la segunda parte del libro, dedicada a trazar su propia concepción de la libertad. En esa clave, “Destino de la Libertad” —como titula al segundo apartado del libro homónimo— resulta ocasión para una nueva serie de críticas al maestro. Astrada distingue claramente entre *Vom Wesen des Grundes* y *Vom Wesen der Wahrheit*. Este último quedaría implicado en el “giro” del pensar heideggeriano: como tal, es parte de un “trascendentalismo arcaizante y mitologizante”, que trasunta una “ontología estacionaria e inofensiva”.<sup>36</sup> En el primero de los textos citados, en cambio, Heidegger se habría “aproximado más a la verdadera dimensión del problema de la libertad”, al presentarla en su sentido “prevolitivo de causalidad ontológica”, fundamento primario que hace de la existencia humana el lugar de manifestación del ente en su totalidad.<sup>37</sup> No obstante, la concepción heideggeriana de la libertad no sería más que una “estructura vacía”, una “libertad exangüe” que resulta “impotente para afirmarse en acto”.<sup>38</sup> Heidegger no ha planteado el problema de la “posibilidad de realización” de la libertad, esto es, el horizonte de su “efectividad”.<sup>39</sup> Si la libertad es “potencia decisoria en el llegar a ser sí mismo del hombre”, lo que está en juego, entonces, es “el horizonte de la historicidad”, con todos sus contenidos ónticos. Astrada retoma la cuestión del “para qué” concreto de la existencia humana, pero en esta ocasión impugna expresamente el carácter “puramente formal” de la analítica del *Dasein*.<sup>40</sup>

El Heidegger de la *Kehre* habría concebido al ser como una instancia “trascendente”, “supra-temporal”, ante la cual el ser humano se halla en una relación de “completa heteronomía”.<sup>41</sup> Con ello, la libertad del hombre “desaparece en la medida en que se lo deshumaniza, para hacerlo vacar como esencia fantasmática a la «verdad del ser», y quedar enajenado de sí mismo en la vecindad de un Absoluto mitologizado”. La *humanitas* no estaría “al servicio del ser”, como

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 46-47. Cabe no perder de vista que *Vom Wesen des Grundes* es uno de los principales textos en los que Astrada había desplegado su análisis de la libertad en *La ética formal y los valores*. Cf. Astrada, Carlos, *La ética formal y los valores*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, 1938, pp. 37-40.

<sup>38</sup> Astrada, Carlos, *Destino de la Libertad*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pp. 44-46.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 60-61.

pretende Heidegger, "sino que ella queda aniquilada por éste".<sup>42</sup> En síntesis, si la Metafísica había trazado un camino de apatridad, el pensamiento heideggeriano sume al ser humano en un estado de apatridad aún mayor. *Destino de la Libertad* se completa con una serie de críticas a Sartre, filósofo que comenzaba a ganar difusión en los debates en torno al existencialismo y al humanismo, tras la publicación de *L'Être et le Néant* (1943) y la célebre conferencia *L'existentialisme est un humanisme* (1946).

Se torna necesario destacar, precisamente, el papel central que juega el "humanismo" en la ruptura con Heidegger. Se trata del punto en que los senderos entre maestro y discípulo se bifurcan: mientras Heidegger denuesta toda forma de humanismo anterior —a las que considera implicadas en la "metafísica de la subjetividad"— y propone el paradójico "humanismo" del *Dasein* como "pastor del ser", Astrada avanza en la postulación de un "humanismo politicista" y un "humanismo autista", que luego devendrá el "humanismo de la libertad" de *La revolución existencialista* y de su cosmovisión final.<sup>43</sup> La distancia tomada ante el Heidegger de la *Kehre* puede estructurarse enteramente alrededor de este tema.

Hacia mediados de 1952, Astrada viaja a Europa por segunda vez. En su periplo por distintas ciudades del continente dicta una serie de conferencias y disertaciones de diversa índole, en las que aborda temas vinculados al humanismo, la filosofía existencial, la técnica, la influencia alemana en la conformación del pensamiento argentino y la figura del gaucho.<sup>44</sup> En Friburgo se produce su reencontro con Heidegger, quien le obsequia *Holzwege*. Astrada asiste a la conferencia *Was heisst Denken?*, de la cual escribe una reseña para *Cuadernos de Filosofía*. Allí sintetiza la orientación decisiva que ha tomado el pensamiento de quien fuera su maestro —a quien

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Además de su discusión con la concepción heideggeriana, el "humanismo de la libertad" condensa una diatriba con los humanismos previos, esteticistas y románticos, que Astrada madura a partir de una lectura de Werner Jaeger y Hans Freyer. Pero también es necesario apuntar que sus desarrollos se enmarcan en los debates de la segunda posguerra y de la Guerra Fría, y reflejan la búsqueda de alternativas filosóficas y políticas tras la catástrofe bélica. El sentido del vocablo "humanismo", disputado entre opciones cristianas, marxistas y existencialistas es una de las principales dimensiones en que se desplegaron esos debates.

<sup>44</sup> A propósito de este viaje, véase el minucioso análisis de David, Guillermo, *Carlos Astrada...*, *op. cit.*, pp. 220-229.

caracteriza, con ironía, “símbolo de la ultimidad del pensar... europeo”—: “en definitiva es el ser el que piensa en el hombre, y el que habla en su lenguaje [...]. Lo único que cabe esperar es que el ser advenga al hombre, a su visión, cuando esto suceda por destinación del ser mismo”.<sup>45</sup>

En ese mismo fascículo de los *Cuadernos* aparece un adelanto de su libro *La revolución existencialista*, “El humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales”, capítulo en que estiliza sus desarrollos en torno al “humanismo de la libertad” y recoge las críticas al humanismo existencialista de Sartre y al paradójico “humanismo” heideggeriano. Aquí, el planteo de Astrada en torno a las insuficiencias de Heidegger se hará sin ambages: el “tránsito del poder ser a su actualización, de lo existencialmente virtual a lo existencialmente efectivo” supone la realización de “un «para qué» integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoenajenación”.<sup>46</sup>

En síntesis, la serie de críticas lanzadas al “segundo” Heidegger puede ubicarse en una línea similar a su impugnación del “platonismo” de la década anterior. Transfigurado en una instancia trascendente, la concepción del ser de su maestro ha devenido una “potencia objetiva” que influye unilateralmente sobre los hombres; ellos deben dedicarse únicamente a la escucha atenta de su voz, en bucólica devoción y el más quedo de los recogimientos. Heidegger se ha desentendido de la Historia, del drama de la concreta existencia del ser humano en comunidad. En su reseña a *Holzwege*, Astrada lo resume de modo taxativo: la “«historia del ser»” da la espalda a la “*historicidad del ser*”.<sup>47</sup> Heidegger no representa ya al existencialismo como “filosofía de nuestra época”, fórmula en la que se juega su incidencia práctica, su “mundanización”. Su pensamiento recorre una

---

<sup>45</sup> Astrada, Carlos, “La etapa actual del último Heidegger. «¿Qué significa pensar?»”, en *Cuadernos de Filosofía*, año III-V, fasc. VI, n° 7-9, 1950-1952, pp. 106-107.

<sup>46</sup> Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, *op. cit.*, p. 109. Asimismo, traza una serie de contrapuntos con toda concepción que minimice el papel del cuerpo en la vida humana, entre las que se incluyen la “dogmática cristiana” y la propia visión de Heidegger. El hilo conductor de la corporalidad es un elemento que recorre toda su filosofía de madurez, y que debe ser resaltado como una nota específica de su existencialismo. He desarrollado este argumento en: Prestía, Martín, “La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada”, Estudio preliminar a Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. crítica: Martín Prestía, Buenos Aires, Meridión, 2021, pp. 29-36.

<sup>47</sup> Astrada, Carlos, “*Holzwege*, de Martin Heidegger”, *op. cit.*, p. 62; énfasis original.

vía muerta, una "senda perdida", "situación individual sin duda, pero que trasunta un estado casi general de la filosofía europea en esta encrucijada histórica de la humanidad occidental".<sup>48</sup>

### III. América Latina, el "amanecer de una época creadora"

Hacia comienzos de la década de 1950, junto con su apertura hacia el marxismo y sus críticas a Heidegger, Astrada inicia una indagación en torno a las peculiaridades del pensamiento latinoamericano y la organización política y económico-social del continente. Los antecedentes inmediatos de esa línea de indagación lo constituyen *El mito gaucho* (1948) y la disputa con Ernesto Grassi en torno a la presunta "a-historicidad" de la naturaleza americana (1949), en los que traza la tarea de establecer una filosofía y una cultura autónomas, en polémica tensión dialéctica con la filosofía europea. Paradójicamente, el anuncio de esa autonomía tuvo una expresión taxativa en las tierras del Viejo Continente. Durante su segundo viaje por Europa, Astrada publica "Iberoamérica y la filosofía de los siglos XIX y XX", un texto en que presenta, sucintamente, las grandes corrientes filosóficas que habrían nutrido la reflexión americana: "Iluminismo, romanticismo, historicismo, positivismo, vitalismo y existencialismo".<sup>49</sup> Con ello inscribe, ante el público europeo, su propia filosofía existencial en las preocupaciones que exigiría la época. "Cada estadio en la autoconciencia nacional de los pueblos latinoamericanos está en relación con una de las diversas y sucesivas filosofías u orientaciones doctrinarias que han dominado en el desarrollo del pensamiento europeo", afirma. Y, si bien no puede hablarse de una filosofía americana de cuño original —la cual solo se vislumbra como una posibilidad incipiente, a la que llama "amanecer de una época creadora"—, sí puede destacarse la labor de una "historia de las ideas" que, sin ser aún filosofía, resulta material propicio, preparatorio, para la reflexión autónoma, expresiva del modo de ser

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> El artículo, posiblemente también una conferencia o disertación radiofónica presentada en alguna de las estaciones de su viaje, apareció originalmente en alemán, con el nombre de "Iberoamerika und die Philosophie des 19 und 20 Jahrhunderts", en la revista *Übersee Rundschau* de noviembre de 1952. Para la traducción he tomado como referencia el texto "Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica", que reproduce con modificaciones algunos de los párrafos del artículo en alemán. Cf. Astrada, Carlos, "Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica", en *Hoy en la cultura*, año I, n°1, 1961.

americano. Todo ello se encuentra imantado por una “idea central”: la “realización de la libertad en lo político y en lo social”.<sup>50</sup>

Hacia el final de su artículo, Astrada introduce un argumento que será recurrente en sus trabajos en torno a esta temática: el continente americano ha incorporado las ideas filosóficas europeas a partir de un criterio instrumental, orientado por “los problemas concretos que atañen al hombre, a su vida, a sus urgencias políticas y exigencias pedagógicas”. En una lectura que puede filiarse en grandes exponentes del pensamiento local decimonónico, pondera una filosofía alejada de toda “actividad pura”. En este aspecto central, arriesga, “quizá se está definiendo y concretando su aporte sistemático al acervo universal de la filosofía”.<sup>51</sup>

A mediados de 1953 aparece “Mito, tiempo e historicidad”, en el que Astrada revisita el problema del mito a partir de un comentario de las perspectivas de Schelling, Cassirer y Eliade. El breve texto, publicado en *Cuadernos de Filosofía* y luego reformulado en los capítulos I y II de *El marxismo y las escatologías* (1957),<sup>52</sup> aborda la ontología de las “culturas precolombinas”, cuyo elemento fundamental residiría en el devenir cíclico. Aunque el tema está apenas presentado, su inclusión resulta especialmente relevante, pues muestra otro de los aspectos en los que va cifrada su apertura —siquiera temática— a la dimensión latinoamericana.

En agosto de 1954 presenta dos ponencias en el Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo: “El mensaje especulativo en la filosofía de Schelling” y “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma”. La primera —que en ese año también apareció en los *Cuadernos de Filosofía*, en una versión más breve— continúa la exposición crítica de los aspectos fundamentales de la filosofía schellinguiana y, en líneas generales, del idealismo alemán, que Astrada recorre desde hace al menos un lustro. La segunda, central para los propósitos del presente artículo, vuelve a plantear la tarea de una filosofía vernácula, emancipada de las categorías y

---

<sup>50</sup> Astrada, Carlos, “Iberoamerika und die Philosophie des 19 und 20 Jahrhunderts”, en *Übersee Rundschau*, Ibero-Amerika-Tag, Heft 20/21, Hamburg, November 1952, p. 552.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Astrada, Carlos, “Mito, tiempo e historicidad”, en *Cuadernos de Filosofía*, año V-VI, fasc. VII, n° 10-11-12, 1952-1953, pp. 27-33; Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Ediciones Procyón, 1957, pp. 21-50.

contenidos de la realidad histórica europea, para lo cual reformula y amplía considerablemente el citado artículo "Iberoamérica...". Vistos en conjunto, ambos escritos consuman su ruptura con el existencialismo y su viraje al marxismo.

Como he intentado poner de relieve en el apartado anterior, los textos astradianos de comienzos de la década de 1950 contenían una serie de críticas al "segundo" Heidegger, frente al cual reivindicaban el enfoque y las problemáticas filosóficas abiertas por *Sein und Zeit*. Tal operación de lectura había permitido un rechazo de la *Kehre*, al tiempo que una ponderación del existencialismo como "clima espiritual" y "filosofía". "La filosofía latinoamericana...", en cambio, sentencia el completo agotamiento de toda expresión del existencialismo, corriente a la que considera circunscripta a una manifestación de la "existencia europea".<sup>53</sup> Si bien "el espíritu americano" presenta "interés e inquietud" por aquella corriente de pensamiento, ello se debe únicamente a su "carácter emocional" y al hecho de que su "problemática" cale "en las estructuras concretas de la historicidad". Así, entre el existencialismo y el "temperamento americano" habría "puntos de contacto" y "afinidad", establecidos a partir de la "primacía" del "factor emocional e intuitivo", que orienta toda indagación "hacia lo concreto, lo viviente y lo histórico". Con ello, Astrada termina por reducir la analítica del *Dasein* a un "método", que puede resultar una "vía de acceso al núcleo ontológico de la existencia americana y sus módulos expresivos".<sup>54</sup> Ello puede interpretarse como una reescritura de su propia trayectoria: *El mito gaucho* (1948) habría obedecido a tal perspectiva, como también lo hará *Tierra y figura* (1963). A la postre, sin embargo, la ontología existencial heideggeriana remata en la "angustia", "estado de ánimo" que, lejos de recoger una situación de carácter universal, es tan solo el correlato de una civilización que se encuentra en abierta "decadencia y disgregación". El fracaso del existencialismo es el fracaso de Europa, que "ha llegado al límite de sus posibilidades históricas". En contraposición, la existencia latinoamericana encarnaría un temperamento de tipo "eufórico", "levantado", una "alegría matinal" que anuncia grandes posibilidades. Siempre según Astrada,

---

<sup>53</sup> Astrada, Carlos, "La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma", en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, Tomo III, p. 1079.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1080.

ello conducirá al hombre de nuestro continente a “apropiarse triunfalmente de las realidades de su ámbito circundante y de los contenidos de su mundo histórico, a los que imprimirá la forma de un estilo de vida americano”.<sup>55</sup>

Complementariamente, mientras que los textos del filo de las décadas de 1940 y 1950 se habían caracterizado por un intento expreso de trazar un puente entre la analítica heideggeriana y el pensamiento hegel-marxiano —vinculado a su interpretación “revolucionaria” del existencialismo, es decir, como un intento de incorporación de elementos del marxismo a la filosofía existencial—, su participación en el Congreso de Filosofía de São Paulo pone en marcha una cesura entre ambas corrientes filosóficas. La principal distancia se estructura en torno al tratamiento de la relación entre individuo y totalidad social. En “La filosofía latinoamericana...” —y a contrapelo de caracterizaciones previas—, el existencialismo es presentado como una línea filosófica que considera únicamente al ser humano individual, singularizado y escindido de la comunidad a la que pertenece, mientras que el marxismo acentuaría la dimensión de la “convivencia”, con especial énfasis en los factores históricos y socio-económicos. Astrada ofrece similares argumentos a la hora de analizar las consecuencias que traería el predominio de las *Stimmung* de la “angustia” o la “alegría”.<sup>56</sup> En “El mensaje especulativo en la filosofía de Schelling”, finalmente, despliega esa línea argumental al introducir las críticas que Schelling y Marx lanzaron al idealismo hegeliano con motivo del “reconocimiento de la instancia existencial subyacente en el proceso lógico-dialéctico”: mientras que la postura del primero se resuelve en una “evasión de la realidad” —del mismo modo que “acontece en las del existencialismo contemporáneo, incluso en la más raigal”; esto es, Heidegger—, la del segundo “apunta a la concreta existencia histórica y tiene una efectiva proyección en lo social”.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> Años después, en una extensa nota a pie de página incluida en *Fenomenología y praxis*, sintetiza: “Heidegger es, sin ninguna duda, el mayor filósofo de nuestra época, aunque la *Stimmung* de su filosofía vaya a contrapelo del curso de la historia”. Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967, p. 79.

<sup>57</sup> Astrada, Carlos, “El mensaje especulativo de Schelling”, en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, p. 32. En trabajos posteriores, llegará a calificar la postura de Heidegger como “solipsista”. Véase: Astrada, Carlos, *Trabajo y alienación*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 40. Para el Astrada “existencialista”, en cambio, la cuestión del solipsismo no

Como puede verse, Astrada ha conducido su análisis a la dimensión político-social. En este terreno, considera que el marxismo es un “fundamento teórico” adecuado —pero también un “instrumento”— para la organización de la lucha latinoamericana por la “liberación en lo económico y en lo social”. Las “masas explotadas” del continente resultarían “accesibles al influjo del marxismo por la afinidad entre éste, la forma de organización social que propugna su doctrina, y el espíritu colectivista que imperaba en los pueblos amerindios, el cual sobrevive en las comunidades indígenas del Perú y del Altiplano boliviano”. En una línea argumental que se tornará recurrente en los años que siguen, aproxima, formalmente y en su contenido, al *ayllu* —la “organización agraria” previa a la conquista española— y los “sistemas organizatorios” propuestos por el marxismo, ensayados “en Rusia y en otros países europeos”.<sup>58</sup>

De allí también que la cultura latinoamericana dirija su “mirada inquisitiva” a Europa, pero también “a las culturas milenarias que florecieron en su suelo”. La elaboración de una filosofía autónoma —a la que Astrada considera un “factor integrante fundamental” de aquella cultura, en la que ésta adquiere “conciencia de sí misma y de su orientación vernácula”— puede resultar una “conjugación” de la “*ratio* discursiva”, propia de la filosofía occidental, y “el pensar intuitivo”, “de inspiración arcaica”, característico de las civilizaciones americanas destruidas por la conquista y la colonización.<sup>59</sup> Con ello, reelabora también una de las principales líneas de su empresa filosófica general, que supone lo que en otros trabajos he caracterizado como una “racionalidad ampliada”.<sup>60</sup>

---

surge nunca como un obstáculo en el pensamiento de Heidegger, pues la existencia propia se da en referencia a una instancia colectiva. En otras palabras, la asunción de la finitud en la “resolución anticipatoria” se entiende siempre, en la interpretación astradiana, como sustracción del “uno impersonal” y, a un tiempo, reenvío del *Dasein* a la comunidad nacional o pueblo político, a cuyo destino está irrevocablemente unido.

<sup>58</sup> Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana...”, *op. cit.*, pp. 1082-1083.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Véase: Prestía, Martín, “La sombra del viajero...”, *op. cit.*, pp. 42-50; y Prestía, Martín, “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”, en *Revista de Filosofía*, vol. 47, n° 1, 2022, pp. 157-175.

## A modo de colofón

Como he intentado poner de manifiesto en el presente artículo, hacia fines de la década de 1940 Astrada cree posible una aproximación entre las perspectivas de Martin Heidegger y Karl Marx. En principio, ello no supondrá una adscripción filosófica al marxismo, sino un intento de incorporación de ciertas problemáticas vinculadas a la dimensión de la *praxis* y la enajenación a su personal versión del existencialismo, caracterizada por una orientación ético-política y una constante preocupación por la vida histórica. Astrada mantendrá esta posición a comienzos de la década siguiente, pero iniciará una ruptura con Heidegger, al distinguir tajantemente los desarrollos filosóficos de *Sein und Zeit* y los de la *Kehre*. Su libro *La revolución existencialista*, de 1952, representa la elaboración más acabada de estas dimensiones analizadas, como también el intento de fundamentación de su “humanismo de la libertad”.

En 1954, Astrada escribe “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, texto en que formula, por primera vez, su completa ruptura con el existencialismo y su pasaje definitivo al marxismo. Tal operación tiene lugar de modo conjunto, en el marco del anuncio de una tarea filosófica por venir: la elaboración de una filosofía latinoamericana. Buena parte de su derrotero posterior estará signado por esa pretensión, que recoge también su aspiración por establecer un humanismo de nuevo cuño, capaz de recobrar y alojar el tesoro de las culturas amerindias. Según el propio Astrada, una filosofía de esas características puede ser el punto de partida para una alternativa, en el continente americano, a la civilización científica, europeo-occidental, de la cual deberá instrumentalizar sus aplicaciones técnicas. En los últimos tres lustros de su producción, Astrada dedicará varios textos a esta temática, que gana terreno sobre sus desarrollos y ahonda lo planteado en el texto de 1954. Dejo mencionados, a modo de posible itinerario de lecturas: “Integración universalista de Latinoamérica” (1957), “Las dos Américas” (1959; reformulado en 1966), “La generación de 1837. *Praxis* e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la *Joven Generación argentina*” (1960), “Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica” (1961), “Penetración Imperialista y cambio social” (1963) y “Autonomía y universalismo de la Cultura Latinoamericana” (1967). A ello debe agregarse una serie de disertaciones y conferencias, entre las que se destaca un ciclo de tres, titulado “El

pensamiento europeo en la evolución histórica de América Latina”, que tuvo lugar en la Universidad Nacional del Sur, en Bahía Blanca, durante el invierno de 1960. Finalmente, indicaciones fragmentarias en torno a la cuestión pueden encontrarse en varios trabajos adicionales de esos años, como también en algunos de sus libros, entre los que sobresale *Tierra y figura* (1963).

Estos años están signados por una profusa actividad intelectual. Astrada publica casi cincuenta artículos y más de quince libros, prepara la edición de varios trabajos para el sello Devenir y, durante el trienio 1967-1969, lleva adelante la revista *Kairós* junto a Alfredo Llanos, su discípulo y amigo. Asumido definitivamente marxista, buena parte de sus indagaciones está dedicada a la profundización de los problemas abiertos por la dialéctica y su prospección histórica, en un periplo que va desde el libro *Hegel y la dialéctica* (1956) hasta su reescritura final, poco antes de morir: *La dialéctica en la filosofía de Hegel* (1970).

Asimismo, un ademán de revisión y balance sobre los pasos trazados se plasma en la reedición, con modificaciones, de algunos de sus libros previos, que da cuenta de las transformaciones que ha atravesado tanto en el plano filosófico como en el político. En 1963, a más de una década de su publicación original, Astrada reedita *La revolución existencialista* con un nuevo título: *Existencialismo y crisis de la filosofía*. El cuerpo del texto original permanece sin alteraciones;<sup>61</sup> lo que distingue ambas versiones es una “Conclusión” en que recapitula y enfatiza los alcances —y límites— de la que fuera una de sus más importantes obras. El cambio de título de la obra resulta suficientemente ilustrativo de la torsión que Astrada ha dado a su pensamiento. Si a comienzos de la década de 1950 la filosofía existencial representaba la principal corriente de su época, base de un humanismo que permitía recoger la apelación del marxismo a la *praxis* revolucionaria, en la “Conclusión” de 1963 sentenciaba que todas las modulaciones del existencialismo “han revelado, al enfrentarse con las doctrinas de la filosofía anterior, su propia insuficiencia, quedando implicadas, como remate de ellas, en su situación de crisis

---

<sup>61</sup> A diferencia de otras reediciones preparadas por Astrada, que incluyen importantes reescrituras, agregados y supresiones al cuerpo del texto original, como el emblemático caso de *El mito gaucho*, publicado en 1948 y reeditado en 1964. Que la segunda edición de *La revolución existencialista* reproduce fielmente la primera lo evidencia la propia maquetación del libro, que conserva el título original en cada página.

y caducidad”. El existencialismo “trasunta la quiebra de las estructuras ideológicas de la filosofía burguesa” y expresa la crisis de un “tipo de hombre dominante —el burgués y el pequeño burgués— en la actual etapa decadente de la civilización capitalista occidental”.<sup>62</sup> El contraste no podría ser mayor. Sin embargo —y pese al diagnóstico, que en sus líneas generales no difiere de cualquier análisis marxista de la época—, Astrada señala que, ubicado al interior de la “filosofía burguesa”, la vasta corriente existencialista había tenido “un alcance revolucionario”, y había ayudado a poner al descubierto “los falsos supuestos y el estado de crisis” de aquella.<sup>63</sup> Repite con ello la operación de reescritura de su libro en torno a Nietzsche —que pasa de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, en 1945, a *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, en 1961— y que es, a un tiempo, una auto-justificación de su anterior derrotero intelectual: tanto las “filosofías de la vida” como el “existencialismo” habrían contribuido al rescate del ser humano de sus enajenaciones en la objetividad. Ello supone una “superación dialéctica” de sus posiciones previas, que en cierto sentido morigera la tajante cesura producida en el texto de 1954.

Finamente, durante el último año de su vida revisa y reformula varios trabajos, que recoge en *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970). Se trata de una suerte de postrera reconciliación con la obra del maestro, a cuya reposición, reelaboración y crítica estuvo consignado desde fines de la década de 1920.

---

<sup>62</sup> Astrada, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, op. cit., pp. 201-202.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 201.

## Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, "Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana", en *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, comp. Martín Prestía, Río Cuarto, UniRío Editora; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión, 2021, pp. 468-473. [Publicado originalmente en *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, año II, n°10, abril de 1933, Buenos Aires, pp. 1053-1060].
- , "Ruptura con el platonismo", en *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, comp. Martín Prestía, Río Cuarto, UniRío Editora; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión, 2021, pp. 660-662. [Publicado originalmente en *Temporalidad*, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943].
- , *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, 1938.
- , "Platón y la esencia de la verdad y Carta sobre el «Humanismo», de Martin Heidegger" [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, n° 1, 1948, pp. 55-64.
- , *Ser, humanismo, "existencialismo" (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1949.
- , "Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis" ["Sobre la posibilidad de una praxis histórico-existencial"], en AAVV., *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1949, pp. 165-171.
- , "Holzwege, de Martin Heidegger" [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, año 2, fasc. IV, n° 5, 1949-1950, pp. 61-65.
- , "El existencialismo, filosofía de nuestra época", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, pp. 349-358.
- , "Relación del ser con la ec-sistencia", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, pp. 655-659.

- , *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1951.
- , “La etapa actual del último Heidegger. «¿Qué significa pensar?»”, en *Cuadernos de Filosofía*, año III-IV-V, fasc. VI, n° 7-8-9, noviembre de 1950 — febrero-noviembre de 1951 — febrero de 1952, pp. 104-108.
- , “Iberoamerika und die Philosophie des 19 und 20 Jahrhunderts”, en *Übersee Rundschau*, Ibero-Amerika-Tag, Heft 20/21, Hamburg, November 1952, p. 552.
- , “El mensaje especulativo de Schelling”, en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, sob os auspícios da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, Tomo I, pp. 19-33.
- , “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, sob os auspícios da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, Tomo III, pp. 1077-1083.
- , *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Ediciones Nuevo Destino, 1952.
- , “Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica”, en *Hoy en la cultura*, año I, n°1, 1961.
- , *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963.
- , *Trabajo y alienación*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- , *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.
- , *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1970.
- , *Epistolario* (2 volúmenes), comp.: Martín Prestía, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022.
- Bustos, Nora A., “«Colonialismo» y «vínculo telúrico» en la obra de Carlos Astrada”, en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 19, 2024, pp. 14-39.
- Cordero Salusso, Santiago, “De instrumento de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959)”, en *Anacronismo e Irrupción*, 14 (25), 2023, pp. 38-68.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- , “Los Cuadernos de Filosofía y la modernización filosófica”, en Claudio Panella y Guillermo Korn (comps.), *Ideas y debates para la nueva*

- Argentina: revistas culturales y políticas del peronismo (1946-1955)*, Volumen II, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2014, pp. 171-180.
- Eiff, Leonardo, "El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo", en *El banquete de los dioses*, vol. 4, n° 6, 2016, pp. 187-210.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015.
- , *Sein und zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, (16. Aufl.) 2016.
- Oviedo, Gerardo, "Humanismo dialéctico y praxis revolucionaria. Carlos Astrada, lector de Karl Marx", en *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, n° 5, 2018, pp. 53-77.
- , "La «diferencia práctica». Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 27, 2022, pp. 67-89.
- Prestía, Martín, "La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada", Estudio preliminar a Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. crítica: Martín Prestía, Buenos Aires, Meridión, 2021, pp. 9-57.
- , "Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada", en *Revista de Filosofía*, vol. 47, n° 1, 2022, pp. 157-175.
- , "La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932", en *El banquete de los dioses*, n°12, enero-junio de 2023, pp. 137-167.
- Sosa, Paula Jimena, "El papel de *Cuadernos de filosofía* en el campo filosófico durante el primer peronismo", *Cuadernos de humanidades*, n° 39, 2024, pp. 70-86.
- Sucksdorf, Cristián, "Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada", en *Las Torres de Lucca*, 10 (19), 2021, pp. 157-167.