

Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig: afinidades sobre conocimiento y *praxis*

Carlos Astrada and Arturo Andrés Roig: on Knowledge and *Praxis*

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

Resumen

Se analizan algunos aspectos del pensamiento filosófico de Carlos Astrada y Arturo Andrés Roig. La hipótesis es que existen ciertas afinidades que permiten acercar las ideas de ambos al menos sobre dos cuestiones fundamentales: el conocimiento y la *praxis* en sus dimensiones antropológicas y sociales. El análisis se circunscribe a algunos textos importantes de ambos, sin ser excluyentes de otros a ser considerados en otra oportunidad.

Palabras clave: Carlos Astrada; Arturo Andrés Roig; afinidades; conocimiento; *praxis*.

Abstract

The article compares some philosophical views of Carlos Astrada and Arturo Andrés Roig. The conclusion proposed is that both authors present similarities in the treatment of knowledge and *praxis*, particularly in their anthropological and social aspects. The analysis is based on important texts by both authors without excluding further texts to be considered in the future.

Keywords: Carlos Astrada; Arturo Andrés Roig; Affinities; Knowledge; *Praxis*.

Nos proponemos comparar dos figuras de la filosofía argentina entre las cuales medió más de una generación, casi dos. Es seguro que Arturo Andrés Roig (1922-2012) conoció a Carlos Astrada (1894-1970) en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949, en el que colaboró dentro de la organización como un joven de veintiséis años, casi veintisiete, que ese mismo año egresó de la Universidad Nacional de Cuyo con el título de profesor de filosofía. No sabemos de otros antecedentes, ni podemos barruntar que se haya interesado expresamente por los tres trabajos leídos en aquella oportunidad por Astrada, titulados “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, “Relación del ser con la ec-sistencia” y “La metafísica de la

¹ Dra. en Filosofía. UNCuyo / CONICET. <cajalif@gmail.com>.

Este trabajo mantiene el carácter coloquial con el que fue expuesto en “Jornada de Homenaje a Carlos Astrada”, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural, 11 de junio de 2014, con motivo de otorgarle a la Sección el nombre de Carlos Astrada.

infinitud como resultado de la «ilusión trascendental»². Pero no nos caben dudas que dentro de las dos orientaciones predominantes en aquel congreso –la escolástica y el existencialismo– debió sentirse más atraído por esta última, aunque en sus escritos no hallamos alineamientos con el pensamiento de matriz fenomenológico-existencial, al que critica en diversos textos. Sin embargo, no falta la mención del nombre de Astrada en sus ensayos, por ocasional que pueda ser, dentro de marcos más amplios. Sería difícil si no imposible establecer *exactas* correlaciones entre una y otra figura, aunque creemos que hay ciertos núcleos afines entre el pensar astradiano y el de Arturo Roig, probablemente en una “torsión” un tanto arriesgada, aunque también somos conscientes de que el tema no se agota en lo que expondremos.

No nos guía un afán reductivista, por cierto perjudicial en cualquier visión historiográfica. Borges decía en su ensayo “Nota sobre (hacia) Bernard Shaw”, incluido en *Otras inquisiciones*, que

La literatura no es agotable, por suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es. El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones. *Una literatura difiere de otra, anterior o ulterior, menos por el texto que por la manera de ser leída* (Borges, J. L. 1960, 218. Cursivas nuestras).

Del mismo modo se puede decir que la filosofía es también un tipo de literatura a partir de la cual sabemos que han surgido y surgen infinitos e imprevisibles modos de lectura. Así, aventuramos poder circunscribirnos a ciertas afinidades, como decimos, no desdeñables en el pensamiento de ambos filósofos, a pesar de considerarlo Roig a Carlos Astrada uno de los fundadores de los ontologismos que emergieron con el transcurrir de las décadas del 30 en adelante (Roig, A. 1981, 84). Sin embargo, Roig habrá de reconocerle la precocidad en romper con el platonismo, los esencialismos y las formas de filosofías de la conciencia en las que la libertad cobra una inoperancia fáctica por quedarse en una mera teoricidad (*ibíd.*, 58-59). Más aun, lo coloca dentro de un “pensar protestatario”, cuyo esfuerzo acusa la influencia de Nietzsche, que “condiciona su lectura de Heidegger” incluso en sus momentos de mayor “entusiasmo” por el filósofo alemán. De igual modo, habrá de reconocerle la reinterpretación de Hegel en torno a la dialéctica. Sobre ambas cuestiones dice:

² Astrada, Carlos. 1950. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, marzo 30-abril 9, 1949. Mendoza: UNCuyo, t. 1, 349-358; t. 2, 655-659; 660-665, respectivamente.

La existencia humana entendida como “riesgo”, y en tal sentido como un “jugarse”, no es ya el juego metafísico del que había hablado en un comienzo, sino 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. “El dragón de la dialéctica”, según palabras de Astrada, viene estructurando un nuevo mundo, abriendo las puertas al futuro; no se trata ya de aquella dialéctica que cerraba verticalmente el proceso histórico para rematar en el Espíritu absoluto, sino de una dialéctica abierta horizontalmente hacia un proceso temporal indefinido, mas no indeterminado (*ibíd.*, 167-168)³.

Lo transcrito viene a propósito del problema del “reconocimiento”, tratado extensamente por Roig, que aparece obturado en las ontologías europeas y americanas por el desconocimiento de la historicidad, con lo cual estaba implícita la negación de la humanidad de América y, aparejada con ella, la justificación de la Conquista y de todos los intentos de apropiación o avasallamiento que se sucedieron *a posteriori*, llegando a nuestros días. Sin embargo y a su modo, habrá de otorgarles “ciertas bases desde las cuales se intentó una respuesta positiva” a dicha exigencia de historicidad (umbral previo al reconocimiento) en Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro y el mismo Astrada (*ibíd.*, 162).

Con lo asentado no es difícil colegir que si bien nuestros dos filósofos –Astrada y Roig– han hablado de la libertad, no lo han hecho en términos absolutos, sino como un proceso por el cual el término apropiado sería liberación, esto es, formas sucesivas y constantes de superar los modos de alienación; lo que implica interpretar que el ser humano habita un mundo de tensiones y contradicciones, al cual no le es ajeno. Ese mundo y esa misma conflictividad son resultados de las creaciones humanas. De allí que la libertad sea una conquista permanente del hombre situado en su existencia real, cotidiana, desplegada en la existencia tempo-espacial. Si Astrada nos habla del hombre concreto en el mundo práctico de la *coexistencia* y en el trato con las cosas, Roig adopta la categoría de “nosotros” para apuntar que no se es nunca un ser aislado, una mónada cerrada, sino que hay un núcleo de pertenencia o, mejor dicho, múltiples núcleos de pertenencia que se intersectan de diversos modos. Dado el carácter deíctico del pronombre “nosotros”, y de todo pronombre⁴, nos dice que cuando se lo emplea es preciso indicar quién es el sujeto de enunciación y a quiénes engloba para no caer en

³ Roig se refiere aquí a: Astrada, Carlos. 1970. *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Kairós. Versión ampliada de la primera edición, 1956.

⁴ Dentro de la lingüística, en la pragmática, las expresiones deícticas dependen, para su correcta interpretación, del contexto del hablante (sobre todo, del contexto físico de los elementos extralingüísticos). Los deícticos son las palabras que se interpretan en relación con la situación de comunicación y necesitan que se muestre de algún modo a qué se refieren.

ambigüedades, pues sin una clara noción de su alcance se nos escapa el anclaje de identificación dentro de la diversidad “que le es intrínseca”. Así, cada uno de nosotros participa de otros nosotros, nunca homogéneos, por condición histórica, por época, por grupos sociales, por espacios compartidos, por desventuras sufridas, por aspiraciones o proyectos que nos impulsan en distintas direcciones, y tantos otros aspectos. No hay un “«yo» metafísico y absoluto”, sino “un nosotros relativo” (*ibíd.*, 21). Todo “nosotros”, además de ser un colectivo, posee un “deber ser”. Génesis de lo que Astrada considerará una *praxis* transformadora y Roig –apuntando en el mismo sentido– el ejercicio de la “función utópica del lenguaje” para el logro de “lo que debe ser”. Modos de afirmación de lo humano como tal en el anhelo de superar, para ambos, el *statu quo*. Pero más aun, si la madura prosa astradiana planteará “un enjuiciamiento del turbulento presente” en 1969, en su *Dialéctica e historia*, lo hará desde la “revolución ininterrumpida” o “continuada”, después de Lenin y Mao, o con ellos, como objetivo de próximas etapas en el correr de la historia. Roig efectuará lo propio en términos de la expresión “procesos de cambios” para mentar el movimiento constante, aunque no lineal, de lo nuevo que viene a romper con las formas establecidas en lo social, en lo político y en lo económico. Las etapas que avizora Astrada suponen también ese movimiento constante en el que el horizonte experimenta siempre un corrimiento, un ir más allá en el proceso humanizante, del mismo modo que en el filósofo mendocino con su idea de comienzos y recomienzos de las objetivaciones de los seres humanos, en la cual está contenida la noción de dialecticidad de lo acontecido y por acontecer, sin mecanicismos de ninguna especie.

En su *Trabajo y alienación*, comentando a Hegel y Marx, afirma Astrada:

Al hombre, en su universalidad, así como en su concreción histórico-epocal no se lo puede apresar –respondiendo a la pregunta ¿qué es?– en un juicio positivo de determinación (definición). El hombre actual, por ejemplo, entraña una multiplicidad de posibilidades, muchas fallidas con relación al pasado inmediato, pero otras con apertura hacia el futuro.

A lo que agrega:

Además, el hombre –alienado secularmente de su esencia– no *es*, sino que es un eterno llegar a ser humano. Aquellas concepciones antropofilosóficas del presente, así como otras con cierta vigencia, son trampas puestas contra las proteicas posibilidades de su esencia, nociones que interceptan el *desideratum* hacia el hombre total, el constante devenir del hombre hacia su totalidad, siempre inconclusa en virtud de la estructura histórica que le es inherente (Astrada, C. 1965, 40-41).

Pero cabe añadir algo no menor y es que las ideas de ambos tienen a la base la categoría de “conflictividad”, esto es, de fuerzas en tensión o lucha por imposiciones de especies diferentes, que pugnan por su hegemonía. Es dable recordar aquí y en lo anterior la interpelación al pensamiento presocrático, cuando en *La génesis de la dialéctica*, retomando el libro del filólogo alemán Karl Ludwig Reinhardt (1886-1958), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), aunque extendiéndose también a otros intérpretes, Astrada analiza y comenta las ideas de Heráclito respecto de la *physis* y su conceptualización. Así leemos:

Heráclito es un hito en el pensamiento universal y, a la vez, la inauguración gnoseológica y metodológica del pensar dialéctico, que se enfrenta con el ser para develarlo en su devenir real [...]. Sería invertir los términos de su doctrina si ésta se comprendiese como una dialéctica del pensar, confinada a la mera contradicción de los conceptos, la que hubiese sido transferida al proceso de la realidad, al devenir de las cosas. Heráclito no se refiere a la contradicción del puro pensar, sino que atiende a la contradicción de las cosas mismas. Esto es, que la realidad no sólo es dialéctica en su esencia, sino que también la conciencia es dialéctica, y dialéctico es, por tanto, el pensar mismo, que toma conocimiento de la realidad y la refleja dinámica y conceptualmente (Astrada, C. 1968, 72-73).

Un otro aspecto es el referido a lo que ha de entenderse por filosofía o, mejor dicho, por filosofar en tanto ejercicio crítico del pensar, lo cual conduce a preguntar por las ideas gnoseológicas de nuestros filósofos, ya ciertamente adelantadas.

Tan tempranamente como en 1933 Astrada afirmaba que el punto de partida del conocimiento es el sujeto empírico, aquel que se vincula con los objetos desde su situación existencial, es decir, en su ligamen con el mundo en el cual se halla inmerso. Así, no hay una escisión entre un sujeto cognoscente, sin mundo, y un objeto que le sería en principio extraño. La unión primaria y primigenia de todo conocimiento es el trato con las cosas, el nivel de la *empiria*, desde el cual se construyen todas las otras formas de conocimiento, sin que sean reductibles a dicho nivel, pero tampoco prescindentes de él. En la tarea del conocimiento científico el objeto sobre el cual recae no es algo dado y hecho de modo estático, sino una realidad en movimiento que está constantemente *in fieri* por la contradicción que le es ínsita, del mismo modo que quien labora en dicho conocimiento. Se trata, para Astrada, de la unidad sujeto / objeto, donde uno y otro término se acompañan dialécticamente e inescindiblemente. Planteo que lleva en forma expresa la crítica al racionalismo, que atiende apriorísticamente a la identidad, a lo uno e invariable, sin poder aprehender la realidad o, peor aun, la distorsiona en un intento fracasado de su discernimiento.

Roig, por su parte, se ha situado en una perspectiva similar al afirmar que dicho nivel empírico es también el hogar de donde surge la misma filosofía, hecha de juicios asertóricos, esos donde se juega la vida en sus yerros y aciertos. De allí que también de ella –de la filosofía– se puede hablar de comienzos y recomienzos, además de considerarla bajo la categoría de trabajo, con sus aspectos negativos y positivos, esto es, de elaboraciones alienadas y alienantes o liberadoras. Aspectos que tienen directa vinculación con la idea de una discursividad justificadora de lo acontecido, apenas detenida en una descriptiva que no trasciende a un nivel crítico, y de otra, desenmascaradora de lo injustificable y, al mismo tiempo, preceptiva de lo deseable, expresado en y por el lenguaje mediante la mencionada “función utópica”.

Por lo demás, hay en ambos un rechazo a la supuesta transparencia de la conciencia en la relación sujeto / objeto, tan propia de los idealismos como de los realismos. En más de una oportunidad Astrada menciona el tema de las mediaciones, del mismo modo que Roig nos habla de la más importante mediación, como es para él el lenguaje, puesto que las ideas se expresan en este y son comprendidas o indagadas a partir del mismo en el plano discursivo, en el que se halla también presente lo extradiscursivo y todo un sistema de valores que es preciso auscultar a partir de la subjetividad, esto es, de un ser humano o sujeto que se ve a sí mismo como valioso; lo que llama, en expresión que ya hemos anticipado conceptualmente, “*a priori* antropológico” o conciencia de sí, siempre valorativa. Instancia que no es de carácter lógico ni gnoseológico en el sentido tradicional, sino captada desde el lugar de cada uno, como autoconsciencia. Astrada lo explica mediante citas textuales engarzadas de los *Manuscritos* de Marx para decirnos que “sólo en la sociedad la naturaleza es el vínculo del hombre con el hombre. Aquí reside la apertura del hombre a su progresión, propia de un ser apto para humanizarse”, a lo que agrega: “El humanismo marxista se define, pues, por la ecuación dinámica *humanismo=naturalismo*. Pero esta igualdad es el resultado de todo un proceso cuyos eslabones fundamentales se concretan en la historicidad y sociabilidad como caracteres esenciales de su ser” (Astrada, C. 1965, 113).

Dos son los textos de Roig que podemos recoger en esta breve síntesis sobre el tema de la naturaleza en el sentido del *naturalismo* del que hace uso Astrada: uno de ellos se titula “Ética y liberación: José Martí y el hombre natural” (Roig, A. 2002a, 223-230) y el otro, “La condición humana: desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*” (Roig, A. 2002b). Del primero rescatamos su punto de partida, fundamental para lo que habrá de

decirnos respecto de la ética y la moral. Es una frase contenida en *Nuestra América* donde se lee: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros”. Si bien el “hombre natural” podría hacernos pensar en un regreso a Rousseau o a los discursos colonialistas, no se trata para Roig, interpretando a Martí, de ningún “buen salvaje”, sino de aquel que ha sufrido y se levanta contra la voz de la opresión en manos de la cultura libresca, expresando a su vez, no un ser aislado, sino todos los que son sujetos de derechos, negados. Tampoco se trata de las conocidas oposiciones barbarie / civilización, sino de aquel que desde su conciencia moral se yergue contra la ética del poder, moldeada a expensas de las necesidades de los de abajo, de los oprimidos. Es un sujeto de derechos (el “hombre natural”) enfrentado a un derecho emanado de la institucionalidad de la letra escrita, equivalente a una “técnica de perfeccionamiento del poder”, que Astrada llama “artilugios legales” en su *Mito Gaucho* (1964, 103), es decir de la moral que puja por su libertad frente a la eticidad impuesta, que ignora sus urgencias e impide el valor de la vida humana como tal.

Del segundo texto de Roig recuperamos una pequeña parte que deja afuera un rico desarrollo previo, concretamente la referida al *Libro de la comunidad*, más conocido como *Popol Vuh*. La interpretación viene a cuento de dos conceptos: lo natural y el trabajo. En efecto, en la mítica narración cosmogónica maya los hombres fueron contruidos por los dioses primero de barro –que se resquebrajaba–, luego de madera – que no podía hablar–, hasta, finalmente, hacerlos de maíz. Así, nos dice el autor:

De este modo, en su búsqueda los dioses descubren ese principio que, en cuanto tal, posee un impulso propio, autosuficiente, el que resulta ser el mismo alimento que el ser humano prepara para su nutrición: la masa de harina de maíz. El ser humano es creado creándose a sí mismo, creado desde su propio impulso creador, en resumen, no es *natura naturata*, sino *natura naturans* (Roig, A. 2002b, 217).

A lo que agrega:

No hay, pues, dualismo “alma / cuerpo”, ni tampoco una disgregación de compuestos. El hacerse y el gestarse resulta radicado, no en la espera de la muerte [como en Heidegger] sino en el trabajo del cual surge la vida y, lógicamente, simbolizado todo ello en esa maravillosa planta de maíz, cuyos choclos, maduros, los haremos harina y la harina, nuestro pan. El pan de nuestras manos. Nuestro ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizado, pues, todo eso en la producción del alimento como asimismo en la posibilidad de tenencia y goce de los bienes, de nuestros bienes. Así pues, al hacer de la selva un sembradío y al hacer que en él surgiera el milagro de la milpa, el hombre primitivo americano transformó la naturaleza sin destruirla a su vez, creándose a sí mismo⁵.

⁵ Milpa: nombre dado por los españoles en México a las parcelas individuales para cultivo del maíz. Hoy en día, maizal. Por otro lado, cabe recordar que la idea de antropogénesis basada en el trabajo fue abordada por Engels en su obra póstuma, *Dialéctica de la naturaleza* (1925).

El más comprometedor, más difícil y más complejo “accidente” que afecta al alma en el sustancialismo, el cuerpo, ha quedado incorporado como condición del ser humano y, a su vez, éste, como condición de sí mismo desde aquella corporeidad rescatada e integrada en relación con una praxis⁶. No se analizan partes, se describe una totalidad desde sus huellas, las que van quedando de ese su hacer mediante el cual se hace. Y se hace para la vida, no para la muerte (*ibíd.*).

Si bien desde otro ángulo, incurriríamos en una omisión si no mencionáramos que el *Popol Vuh* fue también de interés para Astrada porque no hay que olvidar que en su obra *El marxismo y las escatologías* se ocupó del mismo, pero en un sentido distinto y en orden a discutir las tesis que situaron al marxismo dentro de un pensamiento último, salvífico, referido a orígenes y a fines o acabamientos, como lo hizo el filósofo ruso Nicolás Berdiaeff (1874-1948) y otros que le siguieron. Así, el texto astradiano colocará dentro de distintas narraciones míticas, “arcaicas” o “bárbaras” de origen y destino al famoso texto maya en un registro cosmogónico de sociedades “primitivas” que quisieron romper con el tiempo –o lo interpretaron cíclicamente–, visto como fatalidad, que no analiza en su valor alegórico y / o metafórico porque su propósito es otro, aunque rescate a las sociedades precolombinas por su organización comunitaria, ajenas por completo a las ideologías impuestas por los conquistadores y les atribuya el *status* de haber alcanzado el “estado medio de la barbarie” (Astrada, C. 1959, 45)⁷. Para ello sigue sin cuestionamientos y en un discutible uso de los términos, entre otros, al antropólogo evolucionista norteamericano Lewis Henry Morgan (1818-1881), que influyó, como se sabe, sobre Engels, particularmente en su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884)⁸. Con todo, diremos que el tema de la obra de Astrada excede el propósito de estas referencias, que merecen estudiarse en profundidad, y esta alusión es apenas una mención, aunque no debe pasarnos inadvertida la apelación anacrónica a dichas fuentes antropológicas y etnográficas, como su posición respecto de los pueblos originarios.

⁶ Son sugerentes los estudios que realizó Arturo Ardao sobre la noción de espacialidad, donde queda incluida la idea del cuerpo humano, en su crítica al “temporalismo”. Véase: Ardao, Arturo. 1993. *Espacio e inteligencia*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria / Biblioteca de Marcha.

⁷ Astrada analiza las siguientes “escatologías”, después de aclarar lo que entiende por escatología mítica: las culturas míticas americanas, el cristianismo, el idealismo alemán de Schelling y Hegel, el eterno retorno de Nietzsche, la teoría del ser en Heidegger, y la “teología de la historia” de Toynbee, para, finalmente, estudiar el materialismo histórico, cuyo último párrafo lleva por título: “El materialismo histórico no es una escatología”. En este refuta básicamente a Mircea Eliade y a Benedetto Croce, sobre la base de los propios textos de Marx y Engels.

⁸ La obra de Morgan que utiliza Engels es: *Ancient Society: or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Chicago: C. H. Kerr, 1877.

Hito importante en la producción astradiana es la publicación, en 1948, de *El mito gaucho*, con su reedición revisada y ampliada en 1964. Sobre ella se ha escrito en reiteradas oportunidades y no es del caso detenernos en su personal interpretación de lo que llama “glosa filosófica sobre lo argentino”, a partir del *Martín Fierro* como narración mitopoética acerca de nuestro origen y destino. Que José Hernández hiciera de la figura del gaucho un arquetipo nacional, fundido con su tierra en la amplitud del *ius soli*, significa para Astrada la síntesis de lo indígena, lo africano y lo hispano-árabe que viene a romper con la dicotomía simplificadora e ideológica entre “civilización” y “barbarie”, al señalar las causas de esas condiciones. Pero lo que quisiéramos agregar es que el *Martín Fierro* fue tema también de Arturo Andrés Roig, si bien no en los términos astradianos ni con la misma extensión, cuando en una breve nota lo abordó bajo el título de “El poema *Martín Fierro* como «canto»” (1968), poco advertido y tratado por los estudiosos de sus obras e ignorado dentro de la historiografía filosófica y literaria argentinas. Sin embargo el texto es significativo si consideramos el tema mismo y la perspectiva desde la cual lo toma, que no es la del mito, sino la del “canto”, como aquello que dice “verdad”. El “canto” es un modo como el ser humano “asume el sentido de la realidad y por eso no imita nada, sino que enuncia «verdad»” (Roig, A. 1968, 107). Así, el canto no es imitación ni copia, por eso para Roig tiene sentido preguntar por la verdad que viene a enunciar. Y es que el canto no es música ni simple poesía, es pensamiento y en cuanto tal vale auscultar su sentido y entablar un diálogo. Es decir, que es palabra –el primero de los dones–, o argumento, al que sigue, como don, la amistad. No es mero relato ni enumeración de hechos, sino aquello que brota de lo más íntimo en su consciencia del trascender. De todos los despojos, solo le quedará a Fierro lo más valioso: la palabra, el canto, lo inalienable. Y su contrafigura será el Viejo Vizcacha, sumido en el tener, en la posesión, “horrible caricatura de la alienación del hombre” (Roig, A. 1968, 110). Pero el canto también es destino, nos dice Roig, y en ese sentido no es resignación, sino realización, por eso cierra el estudio del siguiente modo:

No pretendemos desconocer la reivindicación social que implica el *Martín Fierro*; tampoco su valor en cuanto monumento lingüístico, o sus bellezas estéticas, o su contenido de mera referencia histórica. Pero entendemos que no se puede olvidar que el poeta ha “cantado”, es decir, que nos ha puesto en el “orden del sentido”, que es y será siempre anterior al de la erudición. El poeta nos envía un mensaje cifrado que “mucho debemos rumiar” si queremos entender. Una humanidad doliente y a la vez profundamente humana es lo que nos queda inserta en el Poema y que exige, como lo exigía el mismo Hernández, que la honremos a través de la verdad propia que encierra el canto (Roig, A. 1968, 111).

Pero hay otro aspecto que nos parece sugerente sobre el mismo tema, que concierne al mito en cuanto narración de origen y destino como “legado” para una comunidad. Sabemos que Astrada atribuye al hombre del *Mito Gaucho* “trazos ontológicos” (1964, 54), que han sido traicionados en su “esencia”, a los que es posible “retomar para mantener la continuidad y progresión de su ser, encaminándolo a su aseQUIBLE plenitud” (*ibíd.*, 55). Ahora bien, en Roig no hay esencialismos y nada más alejado de su firme posición, pues luchó contra ellos porque conducen, indefectiblemente, a modos inmutables del ser humano; si se quiere, deterministas. Extremando su razonamiento, podríamos decir, que en todo caso, su esencia es no tener esencia o, una esencia que es devenir. Mas, lindante con esto, Roig ha tratado también el tema del “legado” (o “los bienes culturales”), relativizándolo en la medida que el mismo puede implicar un peso inmovilizante –un “mandato” o “imperativo”– para los posibles sucesivos actos de autoafirmación. Es claro que aquí se juega el tema de las tradiciones y estas, aunque son parte de la vida comunitaria y pueden ayudar a su cohesión, en muchas ocasiones han sido un obstáculo justificador del estado de cosas, en las que los sujetos, convertidos en meros receptores o medios de un conjunto de bienes culturales, han sido deshistorizados, y hasta avasallados y expoliados. Se colige de estas ideas que la tradición no es un criterio de verdad ni puede serlo; es algo que se sostiene en el plano de las costumbres, que, desde todo punto de vista, puede ser aceptada, analizada, criticada, objetada, puesta en duda, o, en todo caso, cambiada.

Hallamos que Astrada tiene una comprensión susceptible de cierta analogía en su libro y aun más allá de él. La manipulación del gaucho, sometido, despreciado y confinado a un afuera de la “civilización”, le negó la palabra, aislándolo a los confines, convirtiéndolo en “paria” (*ibíd.*, 67), en nombre de un mandato espurio, emanado de los neocolonialismos que se impusieron después de nuestras guerras de independencia.

Por otro lado, sin homologar a los autores y a los textos citados, también hallamos en diversos trabajos de Roig la cuestión de las formas neocoloniales o contrarrevolucionarias sucedidas inmediatamente después de Mayo y que han atravesado nuestra historia, por eso ha hablado de una “segunda independencia” o “emancipación mental”, más allá de los reclamos alberdianos, que llega hasta nuestros días dentro del elenco de nuestras necesidades.

Muchos son los filósofos y los motivos que integran el universo discursivo de Astrada y de Roig, aunque ciertamente creemos que el punto fuerte de un posible

encuentro estelar se halla en Hegel, Marx y Nietzsche como fuentes no ya solamente de una crítica, sino de una autocrítica desde el presente que les tocó vivir en la busca de un mundo mejor, más humanizado.

En 1977, a pocos años de la muerte de Astrada, decía Roig:

Carlos Astrada había sido en la Argentina uno de los primeros en levantar, dentro de las universidades, esta especie de consigna filosófica [la superación del platonismo y los idealismos]. Liquidación que para no convertirse en una repetición más de actitudes y de posiciones filosóficas surgidas de 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. Hablamos de aquella pesada tarea de relectura del saber europeo que habremos de sumar a nuestra historia de las ideas, incorporándola a una nueva intencionalidad (Roig, A. 1981, 58)⁹.

Es que nuestros dos filósofos no renunciaron al diálogo con la filosofía europea para enunciar su propia palabra o, mejor todavía, lo hicieron con ella y a pesar de ella o contra ella, para sentar sus propias ideas en un marco digno de actualizaciones.

Referencias

- Astrada, Carlos. 1933. Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia. *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires: Colegio Libre de Estudios Superiores) II, 10: 1053-1060.
- Astrada, Carlos. 1959. 2ª ed. *El marxismo y las escatologías*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Astrada, Carlos. 1965. *Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.
- Astrada, Carlos. 1968. *La génesis de la dialéctica*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Borges, Jorge Luis. 1960. Nota sobre (hacia) Bernard Shaw. En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé, 217-221.
- Roig, Arturo Andrés. 1968. El poema *Martín Fierro* como «canto». En *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía) 4: 109-111. <http://bdigital.uncu.edu.ar/4241>. Fecha de consulta: 06/06/2014.
- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Col. Tierra Firme. México: FCE.

⁹ Un ejemplo de lo que afirma se halla en su reinterpretación de Platón. Véase: Roig, Arturo Andrés. 1972. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía. Afirma allí que "No hay en el platonismo por un lado ideas y por el otro cosas que participen de ellas en una absurda duplicación de las sustancias, sino estructuras eidético-ónticas, con una interna dinamicidad dialéctica" (29-30).

Roig, Arturo Andrés. 2002a. Ética y liberación: José Martí y el hombre natural, en *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC, 223-230. Originalmente escrito en 1991.

Roig, Arturo Andrés. 2002b. La condición humana: desde Demócrito hasta el *Popol Vuh*. En *Universum*. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales (Talca, Chile: Universidad de Talca) 17: 205-217. <http://universum.otalca.cl/contenido/index-02/roig.html>. Fecha de consulta: 02/06/2014.

Bibliografía

AAVV. 2005. *La Biblioteca*. Revista fundada por Paul Groussac. Buenos Aires, Biblioteca Nacional, n° 2-3. Vol. editado bajo la pregunta "¿Existe la filosofía argentina?".

Alemián, Carlos. Carlos Astrada ante la condición humana, en Portal Ensayo Hispánico: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/astrada.htm> Fecha de consulta: 27 de mayo de 2014.

David, Guillermo. 2004. *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

Pérez Zavala, Carlos. 2005. 2ª ed. corregida y aumentada. *Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Río Cuarto, Argentina: Ediciones del ICALA.

Roig, Arturo Andrés. 1972. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía.