

RESUMEN

En tiempos como los que vivimos, donde suceden innovaciones históricas que son enmascaradas o tergiversadas mientras simultáneamente nos presentan como novedad lo ya instituido, se presenta como urgente y necesaria la reflexión sobre el cambio histórico. Carlos Astrada, pensador argentino, ha abordado, en numerosos textos, este problema, que tiene gran significación para la existencia humana y gran presencia en nuestra vida cotidiana. Este trabajo trata de retomar su pensamiento haciendo una lectura interpretativa de escritos pertenecientes a diferentes períodos de su producción, los cuales son puestos en relación con discusiones de actualidad, respecto a: i) concepción de la historia, ii) objetivo de la historia iii) término de la historia. Se pondera la cosmovisión dialéctica del autor, posición que, a la vez, le permite criticar y le impide caer tanto en el progresismo finalista como en el fatalismo. Para Astrada no hay un avance constante hacia una meta última de la historia ni tampoco una dirección necesaria regulada por un determinismo mecánico. La forma del tránsito histórico implica ruptura y conexión, diferenciación e identidad, avance y retroceso y su curso quiebra la progresión homogénea de la linealidad. También podemos encontrar en sus escritos una crítica "avant la lettre" a la tesis posmodernista del "fin de la historia". La impugnación sigue una vía teórica, que procura desenmascarar las distorsiones que introducen los intérpretes del pensamiento hegeliano, y una vía empírica que contribuye mostrando la presencia indiscutible de movimientos económicos, políticos y sociales que contradicen una supuesta clausura de la historia.

Palabras Clave: cambio, historia, dialéctica, fin, meta.

ABSTRACT

Nowadays, where we see historical innovations that are masked or distorted while, at the same time, we are presented as new that which has already been instituted, it is urgent and necessary a reflection relating the historical change. The Argentine thinker Carlos Astrada has dealt, in several books, with this problem which is really important to human existence and is present in our daily life. This work tries to recapture his thoughts making an interpretative reading of his writings

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.

Correo Electrónico: bbruce@arnet.com.ar

belonging to different periods of his production, which are considered according to present time arguments, regarding: i) history's conception ii) history's aim iii) history's term. The author's dialectic cosmivision is considered, because its due to his position that he can to criticize but, at the same time, he doesn't fall in the final progressivism nor in fatalism. Astrada doesn't consider a constant advance toward an ultimate goal of history nor a necessary direction regulated by a mechanical determinism. The way in which history moves implies breaking and connecting, differentiation and identity, advance and setback and its course breaks the homogeneous progress of the line. In his writings we can also find an "avant la lettre" criticism to the post-modern thesis of the "end of history". The opposition follows a theoretical road which tries to clear up the distortions introduced by followers of Hegel's thoughts, and an empirical road that helps showing the unquestionable presence of economical, political and social movements that are against a supposed shut down of history.

Key Words: *change, history, dialectic, goal, aim.*

En tiempos como los que nos toca vivir, donde suceden innovaciones históricas que son enmascaradas o tergiversadas mientras nos presentan como novedad lo instituido, se hace imprescindible la reflexión sobre el cambio histórico. Carlos Astrada, autor condenado por nosotros al ostracismo a pesar de sus innumerables méritos en la conformación del campo filosófico profesional en nuestro país, ha abordado, en numerosas publicaciones, este problema que tiene gran significación para la existencia humana y gran presencia en nuestra vida cotidiana.

Estudioso y entusiasta de los planteos heideggerianos e influenciado, hasta cierto punto, por los mismos, toma como inicio para el examen del problema del cambio a un "algo" que deviene, al hombre concreto de carne y hueso que es siendo. Admira la profundidad del análisis ontológico de las estructuras del *dasein*, donde superando el mero cómputo historiográfico (*Historie*) se privilegia una historicidad del sujeto fundada y arraigada en la temporalidad, concepto éste que permite un acceso filosófico apropiado al enigma del acaecer. (1) Retoma también de su maestro la crítica al tiempo como mera sucesión cronológica divisible, o sea, como un continuo natural cuantificable.

Pero se diferencia de Heidegger al considerar que expresiones tales como "el *dasein* sólo existe históricamente porque es temporal" o "lo humano no cae en el tiempo sino que existe como temporalidad originaria" son ambiguas por cuanto la existencia histórica supone, de manera inescindible, el proceso óntico de la historia (*Geschichte*). Así nos dice: "El proceso histórico, en su devenir, es el *topos* de todo ser y, a la vez, el horizonte desde el que, para la visión filosófica, éste adviene a sus concreciones ónticas." (Astrada, 1967: 10). Heidegger, en cambio, se manifestaba hostil hacia la facticidad de la historia. "De ahí que su "historicidad" carece de historia. La historia para él es sólo una destinación del ser" (Astrada, 2003: 46).

Desde esta perspectiva, para Astrada el ente humano no sólo es histórico por ser temporal, sino también por pertenecer a una situación que lo antecede y que, en virtud de la *praxis* que él ejerce, lo articula con la naturaleza y la sociedad.

Leemos en *Humanismo y dialéctica de la libertad*: "La relación del hombre con los demás hombres no es el resultado de un saber acerca de la existencia de éstos, sino que ella se define por un hacer, un operar, una praxis con respecto a los mismos; e igual acontece con respecto a las cosas y circunstancias vitales que forman parte de la situación en que él, juntamente con sus coetáneos, se encuentra. La situación con sus tensiones y su dinámica peculiar no es, por lo tanto, nada estable, persistente, fijo, sino, de acuerdo con el poder y dirección de la actividad volitiva de los hombres, cambiante, plástica, siempre fluida."(Astrada, 1960: 92-93)

Coincide así con Marx quien hizo valer de modo efectivo uno de los dos elementos constitutivos de la dialéctica general, el momento material de la praxis humana, espacio de experiencia que permite incorporar en su territorio no sólo la vivencia privada sino también la transmitida por las generaciones anteriores y las instituciones. Considera que nuestras experiencias y proyectos están enraizados en el conjunto de experiencias que constituyen el mundo histórico, conjunto que abarca todas las prácticas individuales aunque no ha sido producido por ninguno de nosotros individualmente. Realiza de esta forma el pasaje entre un concepto de historia casi personal a la historia universal.

Astrada afirma, en consecuencia, que no existe una historia que utiliza a los hombres como medios para lograr sus fines presuntos, sino que la historia en todas sus etapas no es nada más que el proceso resultante de la actividad integral de los hombres, atentos a realizar sus propios fines y satisfacer sus intereses particulares o de clase. Pero, a su vez todos somos afectados por esa historia que hacemos y que en gran parte nos precede.

Así, entre el hombre y la situación que conforma su mundo circundante, se establece una relación dinámica que es recíproca. Como hombre social está ya en la historia y, en la medida en que es un ser activo, va a participar de las tensiones de la situación misma, tiende a modificarla y a crear dialécticamente una situación nueva. El curso histórico es un continuo constantemente renovado; una y otra vez se modifica y recomienza con características propias.

De allí que el transcurrir no sea uniforme sino múltiple y variado, lo cual dista mucho de ser equivalente a desorden. Hay en el devenir cierta unidad instalada por una dirección que engarza, conecta y condiciona en el presente el espacio de experiencias con un horizonte de expectativas. Es así que el simple hecho de realizar una mirada retrospectiva del devenir humano evidencia que aún cuando la historia no tuviese por sí misma significado, los hombres se lo impregnarían. Como señala Hegel, cualquiera que viera la historia sin encontrar plexos de sentido en ella se parecería a un animal que oyendo todos los sonidos de la música, no puede apreciar la melodía.

Carlos Astrada coincide de esta manera con la rica tradición dialéctica, donde encuentra apoyo para la explicación del devenir histórico. La dialéctica es, para él, una auténtica *weltanschauung*. En acuerdo con Dilthey entiende que en toda cosmovisión se entrelaza una totalidad de sentido o experiencia vital, información objetiva del mundo y un ideal de vida que, poniendo en relación los dos aspectos anteriores, bosqueja los principios del obrar. (Astrada, 1942: 38-41)

En este sentido, la concepción del mundo como posición asumida es el supuesto de toda filosofía. Filosofar siempre implica arriesgar una convicción. En el caso de Astrada, esta visión general es la dialéctica como la gran idea fundamental de que el mundo no es aprensible como un complejo de cosas hechas y acabadas, sino un plexo de procesos en los que las cosas aparentemente estables, no menos que sus representaciones y conceptualizaciones, experimentan una continua mutación. Compartiría en un todo la lograda síntesis que alcanza la afirmación de Adorno de que “dialéctica significa intransigencia contra toda cosificación.” (Adorno, 1969: 221)

En *La génesis de la dialéctica*, (2) repasa los aportes realizados por la escuela eleática, por Platón y por Aristóteles en la dialéctica del pensamiento, es decir el método de la contraposición de ideas que podemos reencontrar hasta Kant. Pero, reconoce en Heráclito el primero en haber visto el devenir en las cosas y en las instituciones como una primera verdad. Al poner el acento en la constante mutación del mundo, da inicio al sentido histórico. La idea fundamental de Heráclito -perseverancia en el cambio, constancia en la mutación, unidad en la escisión, eternidad en la inconstancia- es la que queda plasmada en el fragmento 12: “Sobre aquellos que entran en *los mismos ríos*, fluyen *siempre otras y distintas* aguas...” (3) El sentido del enunciado revela que todas las cosas se hallan en transición y cambio pero, en el ser, hay duración y constancia.

Este principio de unidad y lucha de los contrarios es el núcleo de la dialéctica materialista aceptada por Astrada. Poniendo al descubierto en toda identidad real y viviente la unidad concreta de la multiplicidad, es posible explicar la fuente de todo movimiento sin recurrir a fuerzas extrañas y también es posible explicar como el cambio se concibe como superación y supresión pero nunca en términos de inconmensurabilidad. “En la esencia misma de la situación reside que en lo nuevo que va a surgir de ella, lo anterior sea dialécticamente absorbido y superado. Es que asimismo es característico de todo cambio o mutación que en éstos algo persiste y no cambia. Si no fuere así no cabría hablar de la mutación de algo –de una situación concreta, por ejemplo- sino de un mero surgir de la nada y pasar a la nada”, escribe Astrada. (1960: 93)

En el proceso dialéctico la “negación de la negación” no es hacer desaparecer los contrarios, sino realizarlos en su fluidez, como antinomia dinámica. De este modo la síntesis cobra su verdadero significado y la *Aufhebung* implica tres diferentes momentos eslabonados. En primer lugar es suprimir (*tollere*), en segundo lugar es retener (*conservare*) y por último superar (*elevare*). Si la síntesis no recogiese, integrándolos en una unidad, los momentos opuestos para implicarlos en una dinámica procesal, no habría trámite dialéctico y continuidad, pero si la síntesis no significara innovación respecto a lo anterior, no habría movimiento o cambio.

Así para Astrada la historia es la combinación de devenir y permanencia, es una continuidad de discontinuidades. El mundo es un ininterrumpido proceso de movimiento y cambio en el cual el momento de mutabilidad es inseparable del de estabilidad relativa. La forma del tránsito histórico implica, entonces, no sólo una ruptura sino también una conexión; no sólo la diferenciación, sino también la identidad y el carácter sucesivo del proceso. Toda fase superadora o síntesis en el

desarrollo de una transformación es al mismo tiempo punto de partida para el desenvolvimiento posterior. Por esta causa, el movimiento es permanente y ninguna síntesis puede considerarse como algo estancado o terminado.

También recupera lo que Marx había considerado el aporte fundamental del epicureísmo en contra del mecanicismo dialéctico: la interdependencia entre la necesidad y el azar. La tesis del filósofo del Jardín respecto a la posibilidad de desviación del átomo de la línea recta y, con ello, la afirmación del concepto de libertad e individualidad, ponen en el centro la problemática de relación entre estructuras objetivas y acción original, necesidades limitativas pero canalizadoras de la autonomía del individuo. Por ello, siempre acontece lo nuevo y el curso por donde fluye la historia quiebra la progresión homogénea de la linealidad y no puede ser totalmente demarcado.

Consecuente con estas ideas, para Astrada el cambio histórico “no tiene fin” en un doble sentido: no tiene una meta determinada que alcanzar y no concluye en ningún momento. Examino por separado cada uno de estos dos aspectos.

EL DEVENIR SIN META

En *El marxismo y las escatologías* (Astrada, 1957) critica todas aquellas concepciones, sean míticas o filosóficas, que esperan una desenlace definitivo para el destino de la humanidad y del mundo al fin de los tiempos. En las diferentes escatologías, sean religiosas o secularizadas, sean circulares o lineales, sean optimistas o pesimistas, siempre existe la consideración de un fin autónomo y trascendente al proceso histórico que es, sin embargo, el determinante del sentido del mismo.

Astrada reconoce que las concepciones acerca de la historia no se agotan en el *logos*, sino que también encontramos en el pensamiento mítico consideraciones sobre el acontecer. Revaloriza la tarea de indagación y mostración que, sobre esta forma de pensamiento han realizado autores como Schelling, Cassirer, Mircea Eliade y, en nuestro país en su momento, etnólogos de la Universidad de Cuyo. Dentro de las escatologías míticas examina, como una forma descollante, la teoría del eterno retorno, que se remonta a sumerios y babilonios, pero reaparece de forma recurrente en las primitivas concepciones cosmológicas griegas, en las culturas americanas y también en poetas como en filósofos.

Para esta doctrina todas las cosas están sujetas a perpetua mutación circular, a ciclos de renovaciones y renacimientos periódicos. En base a la observación de los ritmos biocósmicos, propugnan un devenir cíclico de comienzo, fin y vuelta al comienzo. Fundamentan esta concepción en la necesidad de regresar a la sacralidad del origen, momento intemporal, exento del movimiento violentado por el transcurrir profano de la historia. “El mito estriba en el pasado como en algo estable e incuestionable, practicando un corte radical entre el ser y lo que ha devenido y deviene en la sucesión temporal.” (Astrada, 1957: 26) La historia es así única, repetitiva y con una dirección estipulada: la vuelta al origen.

También critica Astrada las escatologías lineales, que plantean el acabamiento de la historia en la obtención de una meta última y definitiva. Este tipo de concepción

encuentra su embrión en el planteo teológico de San Agustín y la postulación del advenimiento del reino de dios. En la meta final, que inaugura un estado total y definitivo, estaría dada la redención del género humano. Lo temporal llega así a su fin absorbido en lo eterno. En la dogmática cristiana del fin del mundo -del acabamiento de la humanidad y de todas las cosas- subyace, como ya planteaba Dilthey, la idea de un plan unitario de la historia humana. La esperanza mesiánica, concepción propia del pueblo judío recogida y valorada por el cristianismo, forjó la idea trascendentalista y teleológica de la historia, la cual, parcialmente secularizada, llegó a ser el paradigma teórico del idealismo alemán.

En un pasaje afirma que, "ninguna escatología, ninguna concepción idealista de la historia ha podido superar el abismo que se abre entre las teorizaciones acerca de la misma, las que asignan a la historia un supuesto fin en forma de Providencia o Espíritu o Idea Absoluta que le sería propio y determinante de su curso, y la práctica de la historia, tal como resulta de las antinomias inmanentes a su proceso y de la participación que en ella tienen los hombres con sus pasiones, ideas y voliciones." (1957: 17) Como contraejemplos concretos, los movimientos históricos se nos presentan excluyendo la acción de cualquier potencia trascendente, así como también la de un supuesto e inexorable fatalismo. La historia se refiere siempre a las acciones de los hombres, acciones regidas por intenciones, proyectos y motivos. Por esto presenta cierta dirección pero también sorpresas, retrocesos circunstanciales y hasta profundas regresiones.

Siguiendo esta orientación emprende una clara defensa del materialismo histórico, posición que comparte y que no puede ser evaluada como una escatología. Contrariamente a lo que pretende el discurso economicista y la *doxa* instaurada, si Marx ha encontrado alguna dirección en la historia ha sido a partir de una mirada retrospectiva -método que aprendió de Hegel- y de cierta exigencia ética de combatir lo evaluado como indigno e inhumano en la realidad dada. Por eso, el sentido que otorga a la historia es el permanente proceso de humanización de la humanidad entendiendo a éste como la posibilidad de que el hombre no se perciba sólo como resultado sino también como proyecto. Consecuente con ello, anhela la superación de las formas degradantes de enajenación como movimiento crítico superador de la injusticia social hasta ahora existente. La única forma de concebir un horizonte para el mundo social en su devenir y desarrollo real es desalienándolo. Pero esto es una brújula direccional del movimiento y no la extinción del mismo.

La dialéctica del proceso histórico reconoce entonces un sentido abierto socialmente deseable pero no una finalidad absoluta que se cierna como una meta fija, indesplazable y ya precisada de una vez y para siempre. La dialéctica del proceso histórico universal no obedece a un determinismo mecánico; el porvenir es incierto porque hay un margen muy apreciable para la libertad de acción. Esta reconoce también una estructura raigalmente dialéctica en el sentido de que contingencia y necesidad se anudan en ella. (Astrada, 1960) Esta presencia de incertidumbre, lejos de inducir a la pasividad, motiva a la acción ya que el futuro será lo que de él hagamos.

En la interpretación astradiana, el proceso histórico no debe concebirse como un movimiento circular, como una simple repetición mecánica del camino ya recorrido,

sino como un movimiento en espiral ascensional que no discurre en un desenvolvimiento armónico sino poniendo siempre de relieve las contradicciones. En esta última concepción se separa también del progresismo gradual e indefinido del evolucionismo moderno, que implica una concepción de la temporalidad homogénea y vacía.

Como resultado de estas consideraciones, la dialéctica no es sólo una concepción historiográfica sino, y en esto reside su fertilidad, una cosmovisión que además compromete la dirección y la forma del acaecer histórico. Enfrentado con las concepciones escatológicas de la historia que fijan su expectativa en un supuesto punto final determinante de su decurso y con las diversas concepciones gradualistas que no fijan el término histórico pero sí el modo de su recorrido, Astrada pone de relieve la multirracionalidad de la práctica de la historia. La dialéctica da lugar a una pluralidad de planos y ordenamientos que no se compadecen con los análisis lineales o con los reduccionismos que muchos hacen de ella.

EL DEVENIR SIN FIN

“Es posible que lo que estamos presenciando [sea] el final de la historia en sí, es decir el último paso de la evolución ideológica de la humanidad y de la universalización de la democracia liberal occidental, como forma final de gobierno humano.” Con estas palabras, Francis Fukuyama, desde su puesto en la Oficina de Planificación Política del Departamento de Estado de los Estados Unidos, nos informaba a los argentinos en 1990 sobre la consumación histórica y el ingreso a una etapa de armonía universal (4). Muchos y significativos acontecimientos, tanto a nivel mundial como en nuestro país, han pasado desde entonces y, al no compadecerse con esta afirmación, hacen parecer inútil o meramente ornamental emprender una tarea crítica contra ella.

Sin embargo, encuentro dos motivos fundamentales para examinar los sustentos teóricos-ideológicos de la misma. En primer lugar, la importante adhesión y el cerrado aplauso con que fuera recibido ese discurso por un nutrido coro de políticos, comunicadores e intelectuales. En segundo lugar, porque estos discursos de clausura del porvenir se reiteran y suelen prender en el suelo fértil que desata cualquier crisis de sentido, crisis de historicidad.

En algunas de las obras de Carlos Astrada podemos encontrar una crítica al posmodernismo “*avant la lettre*”, una crítica a la tesis del “fin de la historia”. En *Dialéctica e historia*, emprende un análisis demoledor del antecesor de Fukuyama, Alexandre Kojève, quien considera resuelto el “fin de la historia” enunciado por Hegel con el triunfo del *american way of life* después de la Segunda Guerra Mundial, aunque los inicios de esta etapa terminal estaban dados con el triunfo napoleónico en la Batalla de Jena. (5) Para Kojève el “fin de la historia” tiene el sentido de fin de la evolución histórica del hombre y es la culminación definitiva, la satisfacción total y el acabamiento de las posibilidades creadoras. Significa simplemente la cesación de la acción y la desaparición de las guerras y revoluciones sangrientas. (Kojève, 1962: 435)

¡Cuánta similitud con la prognosis de Fukuyama! El año 1989 anuncia el triunfo de Occidente y el “fin de la historia”. Ambos autores, a pesar de la distancia temporal, entienden que la gran tragedia humana, en su lucha por la libertad, ha terminado, realizando sus objetivos con el máximo de perfección esperable.

Astrada crítica por errónea, a pesar de lo ingeniosa, la interpretación realizada por Kojève de la frase enunciada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y, esa misma crítica, atrapa involuntariamente a la variación de Fukuyama. Logramos recuperar dos vías diferentes de la impugnación. Una, que podríamos llamar empírica, puede resumirse en el siguiente párrafo, de llamativa actualidad, que Astrada (1969: 97) escribe: “Al ‘cosmos’ asentado en el colonialismo y el feudalismo residual, los pueblos del medio y extremo Oriente preferirán el caos de una rebelión permanente, en la esperanza de aventar las viejas estructuras y hallar una salida a su situación de miseria. [...] [Sudamérica] Ante el hambre –la subalimentación en muchas de sus regiones ya es endémica- que está haciendo presa de ella, la cual aumentará con el rápido incremento de su población, es previsible a corto plazo una serie de movimientos en cadena. En la mayoría de sus países, los elencos políticos gobernantes, sin base de sustentación popular y mediatizados por los intereses del capital monopolista internacional, están a merced de los golpes de Estado, que toman el poder con el ‘consenso’ de los sables.”

En el discurso de Kojève como de tantos otros que profetizan el fin de la historia, se destila de algún modo el temor a que las contradicciones que conmueven al mundo obliguen a no dar muerte a la historia, sino a darle otro tipo de vida. Les interesa entonces poner fin al devenir como proceso pero también como realización de cualquier proyecto emancipador que altere las actuales condiciones de dominio. Pero lejos de haberse cerrado el devenir histórico, asistimos a movimientos económicos, políticos y sociales de imprevisible alcance. Además, la innovación revolucionaria, como antídoto al estancamiento y caducidad de estructuras sociales injustas que parecen sujetar el avance histórico, se torna una exigencia imperativa para los millares de seres condenados en todas las regiones del planeta. La apertura de la historia es inseparable de una opción ética.

La otra crítica es teórica y con ella Astrada intenta desenmascarar las distorsiones que, en relación al sistema global hegeliano, presenta la interpretación formulada por Kojève. Para el filósofo alemán del s. XIX, el “fin de la historia” no tiene el sentido de culminación y acabamiento real, como lo expone Kojève, sino que lo piensa como historia comprendida reflexivamente, como saber absoluto o “espíritu sapiente de sí como espíritu”, como conceptualización del acaecer y, en ese sentido, como cancelación del tiempo.

“Puesto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *concentrarse* dentro de sí”, y cancelar el tiempo como categoría natural. (Hegel, 1991: 494) Lo absoluto no es una detención del proceso histórico, no es el cese del devenir, el congelamiento del futuro en una intemporalidad inerte. Por el contrario, es el apogeo del movimiento de las figuras del espíritu que pretende abarcar la unidad total pero inherentemente conserva el extrañamiento en naturaleza e historia. “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es esto que en verdad es.” (Hegel, 1991: 77)

Hegel no niega el futuro, como muchos de sus intérpretes sostuvieron (6) sino que marca una discontinuidad en el decurso histórico; considera que el mundo íntegro de la naturaleza y de la historia debe asumirse como un proceso y una evolución constantes que la filosofía debe captar en lo que es, en su razón cuando la gestación de lo real ha concluido. Lo absoluto es un resultado que ha surgido históricamente y que, como saber del espíritu, es la totalidad de lo finito.

Astrada valora el énfasis puesto por Hegel en la relación de la contingencia de lo particular histórico con lo universal. El filósofo prusiano ve perfectamente que la contingencia de lo particular no se puede abolir por decreto especulativo. De ahí que la superación y absorción de la contingencia de lo particular sólo puede tener lugar sobre la base del reconocimiento de su insuperabilidad. Pero, también critica que en el sistema hegeliano se diluya la dialéctica en pos de la unidad abstracta de la Idea, en las estructuras de una instancia metafísica. Como señala bien Lukacs, el Hegel sistemático se ve obligado a rebasar la historia y a erigir fuera y sobre ella –y no sólo en ella- el reino de la razón. (1984: 85)

Esta contradicción entre la dialéctica de lo real y del pensar, considera Astrada que se supera en las posiciones del materialismo histórico. “En la concepción hegeliana, la historia es un proceso que se traduce por un movimiento que debe tener lugar en el dominio de la realidad, pero sin embargo su fin, que es el saber absoluto, sólo puede ser alcanzado, de acuerdo al principio inmanente que él supone en la filosofía, en el pensar que comprende conceptualmente, después que el camino ha sido recorrido y los hechos se han cumplido.[...] Mientras Hegel, por identificar el espíritu –la idea- con el tiempo originario y derivar de aquél el proceso del desarrollo histórico, explica en función de la idea y su proceso superestructural las formaciones prácticas, Marx, en cambio, situándose en la instancia histórica real, invierte este procedimiento explicativo. Nos dice que la verdadera concepción de la historia `se mantiene en el terreno real de la historia; no explica la praxis por la idea`, sino que `explica las formaciones ideológicas a partir de la praxis`”. (1969: 73-74)

Simplificando el sentido del párrafo, podríamos decir como Bobbio (1999: 59) que para Hegel la historia es la historia del hombre teórico que se realiza en el saber absoluto, mientras que para Marx es la historia del hombre práctico que se realiza en la sociedad. La dialéctica materialista, que Astrada considera la forma más lograda de la explicación del movimiento, está vuelta a la vertiente del acaecer real, centrada en el concepto medular de praxis que incorpora en sí y para sí al conocimiento. Es esta la única que permite superar la oposición entre la contingencia de lo particular y la necesidad de lo universal, mostrando en la realidad histórica misma la génesis de nuevas fuerzas y nuevas direcciones.

COMO SÍNTESIS FINAL

Transcribo dos citas que resumen la interpretación astradiana del cambio histórico. La primera de ellas, conserva el lenguaje asertivo que hasta acá se ha utilizado y arriesga, asimismo, la exigencia de compromiso político en la inevitable relación del campo cognoscitivo con la práctica social. Dice el filósofo cordobés. “La concepción dialéctica del devenir social se mantiene equidistante de dos

extremos igualmente falsos: el progresismo finalista y el fatalismo. No hay, en virtud de supuestas leyes históricas preexistentes, un avance constante hacia una meta última predeterminada, como pretende el progresismo, ni tampoco un tránsito absolutamente necesario, regulado por una especie de determinismo mecánico de una etapa inferior a otra superior, como supone el fatalismo. Tales expresiones – etapa inferior, etapa superior, tránsito de una a otra- son históricamente relativas a situaciones concretas, cambiantes, fluidas. En el proceso dialéctico de la historia caben, pues, retrocesos circunstanciales y hasta una regresión profunda hasta estados que se creía ya superados. [...] De ahí que para mantener el rumbo positivo del devenir se requiera tener plena conciencia en la acción y, a la par, conocimiento de los factores operantes en la estructura social.” (1960: 115-116)

La segunda cita, que posee la virtud esclarecedora de la metáfora, la recupero de un texto poético temprano de Astrada, en el que dialogan una esfinge y la sombra. Esta última, símbolo de la mutación y la fragilidad, contrapone a la quietud y completitud de la primera, su apertura y su convicción ética. Escuchamos musitar a “la sombra”: “Yo no se si ganaré mi vida. A pesar de la melancolía que ensombrece un poco mi camino y del dolor que subraya todas mis etapas, creo que la ganaré. Para eso lucho: hasta ahora no me he rendido. A veces he pagado la ilusión de la victoria con la ilusión del vencimiento. Así muchas tardes me he sentido declinar en la situd, viendo deslizarse mi vida, en ondas de sutil tristeza, rumbo hacia el ocaso. Otras veces –que han sido bienvenidas- con la primera luz de ciertos días serenos, he visto renacer todas mis viriles esperanzas. {...} Estas alternativas de vida y muerte agujijoneaban mi paso por la senda desconocida, y, mientras más camino, más amplias son las perspectivas pero también más arduas las nuevas jornadas. Marchando siempre, he atravesado colinas iluminadas y valles sombríos. Aunque el azar espolea mis pasos, no marchó sin norte.[...]” (1943: 59 ss)

NOTAS

- 1) Cfr. Heidegger, Martín: *Ser y tiempo*, México, FCE, 1974, en especial la 2ª Sección, Capítulo V, “Temporalidad e historicidad”, pp.402-328..
- 2) Cfr. Astrada, Carlos: *La génesis de la dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1968, principalmente cap. II, II y VI.
- 3) Llanos, Alfredo: *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1968, p.107. La numeración del fragmento de Heráclito es la otorgada por Hermann Diels y las palabras resaltadas en cursiva no se corresponden con el original.
- 4) Fukuyama, Francis: “¿El fin de la historia?”, en *Babel, revista de libros*, enero de 1990, en *Doxa, cuadernos de ciencias sociales*, N° 1, otoño de 1990 en *Página 12*, 1º de Julio de 1990. Este breve ensayo fue reproducido en varias ediciones, logrando amplia difusión y cita. Las reseñas de este trabajo se refieren a la edición en *Página 12*.
- 5) La obra más conocida de Kojève es su *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, que es una transcripción de los seminarios impartidos

en la École Pratique en los años treinta y reeditada con notas posteriores en 1962.

- 6) Además de la interpretación de Kojève, Astrada también critica el juicio de Bloch sobre la negación del futuro en Hegel. Cita como ejemplos en contrarios dos temas trabajados por en *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: uno, la referencia a América como “el país del futuro” (p.110) y dos, la insolubilidad de los problemas políticos planteados por las escisiones agonales de la Revolución Francesa que la *historia* “tiene que solucionar en los tiempos futuros” (p.469). Cfr. Hegel, G.W.F.: *Filosofía de la historia*, Barcelona, Ed. Zeus, 1970.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T (1969) *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel.

ASTRADA, C (1942) *El juego metafísico. Para una filosofía de la finitud*, Bs. As., El Ateneo.

ASTRADA, C (1943) *La esfinge y la sombra en Temporalidad*, Buenos Aires, Ed. Cultura Viva.

ASTRADA, C (1957) *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Ediciones Procyon.

ASTRADA, C (1960) *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Bs. Aires, Ed. Dédalo.

ASTRADA, C (1967) *Fenomenología y praxis*, Bs. As., Siglo XX.

ASTRADA, C (1968) *La génesis de la dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor.

ASTRADA, C (1969) *Dialéctica e historia*, Buenos Aires, Juárez Editor.

ASTRADA, C (2003) *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Quadrata.

BOBBIO, N (1999) *La filosofía antes de Marx en Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica.

FUKUYAMA, F (1990) *¿El fin de la historia?*, en *Página 12*, 1º de Julio de 1990.

HEGEL, GWF (1991) *Fenomenología del espíritu*, Bs. Aires, Ed. Rescate.

HEGEL, GWF (1970) *Filosofía de la historia*, Barcelona, Ed. Zeus.

HEIDEGGER, M (1974) *Ser y tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

KOJÈVE; A (1962) *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.

LLANOS, A (1968) *Los presocráticos y sus fragmentos*, Buenos Aires, Juárez Editor.

LUKACS, G (1984) *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, Tomo II.