

# Humanismo y técnica

## Notas en torno a *La revolución existencialista* (1952) de Carlos Astrada

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 28 de marzo de 2019

Martín Prestía

UBA-IDAES/UNSAM-CONICET/IIGG

“Todo lo que fue Astrada, los estratos ideológicos que había atravesado (...), estaban siempre a flor de piel, acumulados y en pugna en cualquier punto del presente. Los abismos irresueltos de su procedimiento teórico (...) parecen constituir el alma y la forma de su obra, antes que el obstáculo que la disuelve por inármonica” (González, 2007: 135). Tal descripción de la obra –y la vida– de Carlos Astrada se verifica en su mismo trabajo escritural. No se trata únicamente de una cuestión de contenido: su permanente reedición y reescritura, la fundición y refundición de su producción en nuevos moldes –con párrafos que se reiteran luego de más de cuarenta años–, la reinterpretación y re-inscripción de su propia obra en cada ademán que va realizando y que lo lleva, como en un vaivén incesante, a través de diversos signos políticos –en los que ve clarear la aurora de la redención humana– no son obra ni del oportunismo ni del capricho editorial, sino de la incesante búsqueda de coherencia a que se ve auto-exigido un pensador de su talante. La reescritura de su propia obra y vida –que acometió echando al olvido gran parte de su producción juvenil, quizás sometiéndola a la roedora crítica de los ratones– no puede sino leerse en esta misma clave y, aunque le hubiera pesado al propio Astrada, también allí podría reconstruirse un delgado hilo que unifique en tensión su pensamiento.

Hemos escogido un texto en que las ca-

pas o estratos filosóficos de Astrada pugnan con mayor fuerza. Si la obra de un autor puede periodizarse, diríamos que es fecundo pensar a *La revolución existencialista* (1952) como un texto de transición en el devenir intelectual de Carlos Astrada, la acumulación y tensión de una serie de lecturas y reescrituras que se plasman en el cénit de su recorrido vital. Inscripto en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del «humanismo», el texto de Astrada se trata, en primer lugar, de un ajuste de cuentas con Martin Heidegger, su maestro de Friburgo, y el consecuente despliegue de problemáticas y categorías de la filosofía hegel-marxiana, que el pensador argentino conoce bien desde hace varios años pero que recién en este momento –en que considera estéril el *giro* [*Kehre*] de su maestro– comienza a asimilar a su visión general del existencialismo. La sombra de Friedrich Nietzsche –viajero que acompaña a Astrada desde su juventud, y a quien le ha dedicado un visceral trabajo en 1945– sobrevuela esta obra, y se cristaliza en motivos y temáticas, además de en su orientación y tono general.

### Humanismo como rescate del hombre

El libro de Astrada comienza constatando el carácter agonal de la época en que vivimos, en que se juegan el ser del hombre –su *humanitas*– y su libertad (Astrada, 1952: 7). La situación his-

tórica presente ofrece un resquicio, una abertura, por la cual puede ingresar el hombre a través de una decisión existencial para alcanzar su *salvación*, entendida ésta como la reconducción a la plenitud de su ser. Se trata del *kairós*, en su doble acepción de «oportunidad» e «imperativo de la hora».

La relación entre esos dos caracteres en el hombre –su *humanitas* y su *libertad*– que, en recíproco condicionamiento, se juegan en la temporalidad finita de la existencia humana, condiciona el paso de la virtualidad a la efectividad, la cual se produce en virtud de una *praxis* histórico-existencial y una *decisión voluntaria*. He aquí una concepción de libertad positiva en el hombre que, en razón de su finitud, es capaz de imponerse su propio destino y serle fiel. Su *humanitas* es una virtualidad, puesto que el hombre proyecta una imagen de sí mismo por la cual logra reconocerse en su mismidad; en ese movimiento logra mediatizar las estructuras objetivas que se le aparecen como potencias extrañas. Así, su *praxis* es “raigal”, porque va a la *raíz del hombre*, que es el hombre mismo: el *humanismo de la libertad* que propone Astrada implica el rescate del hombre de todas las estructuras objetivas en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se le imponen producto de la época en que se encuentra inmerso.

El hombre debe señorear su *aquí y ahora* y para ello “no tiene otro camino que el del nihilismo (...) como etapa necesariamente previa a su recuperación” (1952: 9). Nihilismo que, a la vez que niega los valores heredados del platonismo –la trascendencia, pero también todo desdoblamiento del mundo que enajene al hombre, volviéndolo un predicado de sus objetivaciones–, se afirma en una nueva situación existencial, conduciéndonos *hacia una nueva imagen del hombre*. Se trata, entonces, de un nihilismo activo, en el que va cifrado el carácter práctico-prospectivo de la filosofía, que alcanzará su “transubstanciación en carne y sangre” (1952: 13) al hacerse cuerpo en las masas que trashuman explotadas y apátridas en el horizonte epocal que se recorta ante la mirada del filósofo.

El pensamiento de Astrada se presenta, para usar el lenguaje de Antonio Gramsci, como un humanismo, historicismo e inmanentismo absolutos (Gramsci, 2008: 168-9)<sup>1</sup>. Humanismo,

puesto que todo “reino de los fines” –valores, ideales, representaciones– o toda estructura objetiva –cristalizaciones de relaciones sociales, ya sean el Estado, la religión institucionalizada, la técnica, la economía, etc.–, es decir, todo aquello que integra el *espíritu objetivo*, es creación del hombre, concreción de su potencia creativa, de su *praxis* social. La historia, así, es autoproducción del hombre. Historicismo, entonces, ya que todos los elementos que integran el espíritu objetivo son momentos de un devenir histórico, surgieron históricamente y, por ello mismo, son pasibles de perecer. Están lanzados al «acaso», pura contingencia. Inmanentismo, finalmente, pues la actividad del hombre como motor de la historia se produce en el más extremo *más acá*, no hay ninguna instancia supraterránea que rija u organice la existencia humana, que encuentre la posibilidad de su pleno despliegue al asumir su finitud. “La verdadera filosofía (...) es la que conduce al hombre al encuentro de su finitud, a la autodeterminación que le permite tener un destino” (Astrada, 1952: 90). Los ídolos de barro entre los que el hombre transcurre sus días no vienen sino a confirmar que éste se halla huérfano de toda instancia trascendente: él los ha colocado allí y en ellos ha depositado sus potencialidades creativas, auto-enajenándose.

Frente a algunas lecturas de Marx que han privilegiado una interpretación determinista del modo en que la estructura económico-social condiciona el devenir histórico, Astrada contrapone una revalorización de las capacidades humanas de intervenir en su circunstancia, recuperándose de la auto-enajenación que representa tal primacía de la estructura en la cual se halla inmerso. La anotación astradiana de que algunas aristas del pensamiento del Marx de *El Capital* presentan a un hombre enajenado en categorías económicas que *devienen el sujeto de la marcha histórica* (Astrada, 1952: 144) permitiría volver a acercarse a Astrada al Gramsci crítico de Nikolái Bujarin. La economía capitalista condena al hombre a una existencia *deshumanizada*, en la cual los frutos de su trabajo se le aparecen como objetos extraños, y de la cual debe recuperarse. Ajeno a todo determinismo, Astrada reivindica al hombre y su *praxis* como epicentro del devenir histórico.

En paralelo a estos argumentos, Astrada criticará de Heidegger lo que entiende como una “mitologización” del ser. Para Astrada, el segun-

1 El diálogo es habilitado, creemos, por la inclinación hacia el marxismo que el pensamiento astradiano está toman-

do desde finales de la década de 1940.

do Heidegger ha traicionado el pensamiento de su obra señera *–Sein und Zeit–*, descendiendo por la cuesta de la *ontización del ser*. Ubicándolo en los *orígenes* preteridos del hombre *–y a los cuales éste habría de volver–*, el pensamiento de Heidegger encalla en un mutismo ensordecedor a la hora de dar cuenta de las condiciones objetivas de la vida del hombre de esta época. El segundo Heidegger es, para Astrada, un pensador arcaizante. Su crítica a la concepción heideggeriana de la técnica corre paralela a esta caracterización. En ese sentido, antes de avanzar en la pregunta por el sujeto político concreto de aquella *praxis*, desarrollaremos el problema de la técnica en Astrada, por ser una de las estructuras objetivas fundamentales del hombre de su tiempo *–que, en términos metafísicos, no es otro que el nuestro.*

### Humanismo y técnica

Para Carlos Astrada *–y el autor argentino toma aquí expresamente los desarrollos de Oswald Spengler–*, la técnica proviene de la vida, como una adaptación del hombre al medio. La técnica tiene raíces que no son técnicas, que debemos buscar en otro lugar. Como una táctica de la vida entera, la técnica es, ante todo, *lucha*, manifestación de la voluntad de poderío que se afirma frente a la naturaleza. Pero la cultura fáustica implica un particular trastocamiento de la relación del hombre con la naturaleza, que “no había de seguir siendo *saqueada* en sus materias, sino que había de ponerse en *tensión, con todas sus fuerzas, sometiéndose al yugo* y realizando trabajo de esclava, para multiplicar el poder del hombre” (Spengler, 1963 [1932]: 80; énfasis original). Este funcionalismo que la técnica adquiere en la Modernidad *–y la consecuente organización del hombre, que trabaja para la técnica y vive de ella (87)–* conduce a la era de la máquina, de la cual el hombre se torna un esclavo y con la cual comienza, para Spengler, el ocaso fatal de Occidente.

Aquí se distancia Astrada del diagnóstico del autor alemán, por motivos filosóficos *–su rabiosa oposición a toda forma de teleología–*, pero también políticos. El funcionalismo de la técnica nos obliga a indagar en “las consecuencias de la técnica con relación al destino del hombre, al despliegue o frustración de sus posibilidades inmanentes” (Astrada, 1952: 148). Aliada definitivamente con la economía *–en tanto y en cuanto*

está dirigida a la producción de bienes para la satisfacción de las necesidades humanas–, la época moderna pone al hombre de cara a la punzante cuestión de si la técnica es un medio para el despliegue de sus potencialidades vitales o si, por el contrario, erigida en fin, no mediatiza al hombre irremediablemente, *deshumanizándolo*. La técnica proviene de la vida pero se vuelve un antagonista del hombre, que yace ante ella inerte y auto-enajenado.

Astrada avanzará en una crítica a dos concepciones de la técnica diametralmente opuestas pero igualmente inoperantes de cara a establecer la relación de aquella con los límites y posibilidades de un programa de vida humano. En primer lugar, criticará a Henri Bergson y Heidegger como representantes de una *negación romántica de la técnica*, de la cual ilusoriamente creen posible sustraerse. Tal posición, que pareciera desconocer que el hombre, en la situación histórica presente en la que se halla inserto, vive *en medio de la técnica*, sólo puede conducir a una opción existencial de fuga individual. En segundo lugar, criticará a la posición del positivismo científico y utilitario, que ha erigido a la técnica en el altar de una *religión secular* por la cual el hombre se vuelve un mero medio de fines sobre los cuales no tiene capacidad de decisión *–la marcha incesante de un Progreso que diluye su humanidad.* La técnica y sus objetivaciones son parte del medio circundante del ser humano de la época moderna. De lo que se trata, para Astrada, es de encauzar conscientemente la voluntad de poderío de la cual la técnica es una manifestación, transformando su signo y reconduciéndola hacia fines humanos.

El desarrollo argumental de Astrada se topa con el problema acuciante de las condiciones del hombre en la era atómica que acaba de abrirse. No es una fatalidad que la energía nuclear haya sido convertida en arma de destrucción masiva, sino una decisión del hombre, que por esa vía se dirige a su autodestrucción: pura voluntad de impotencia. La historia está aún abierta, y depende del hombre su resolución. Por esa razón, pese a recortarse sobre un horizonte en que relampaguean los rayos gamma de las bombas de Hiroshima y Nagasaki, la posición de Astrada aparece hoy día lo suficientemente optimista como para permitir una sospecha. La técnica, como remate y depurada manifestación de la voluntad de poderío, ¿es pasible de reconducción a los seguros puertos de

la redención humana? ¿No existe algo en la técnica misma –y el modo en que se ha desarrollado en la Edad Moderna, como adalid de una incesante revolución de los medios de producción– que imposibilita su concepción de “medio” sin más?

Otros textos nos permiten un reparo o, más bien, una imagen más acabada –y, por ello, más justa– del pensamiento de nuestro autor. En un lejano 1925, en un pequeño ensayo intitulado *La deshumanización de Occidente*, el filósofo argentino intentaba una interrogación por el destino de la civilización occidental, dominada por el fastuoso gólem de la técnica. Allí, un por entonces joven Astrada se detenía receloso ante la sospecha: ¿es que la técnica puede, acaso, humanizarse?<sup>2</sup> Esta interrogación y su desarrollo son transcritos en su ensayo sobre Nietzsche, veinte años después, en los que Astrada pone de manifiesto el modo en que la técnica en la Modernidad mecaniza y mutila al hombre, lo vuelve un mero engranaje de la gigantesca máquina de la producción capitalista. No se trata simplemente de una metáfora: al interior de la fábrica el obrero transcurre sus días en una existencia alienada, ajeno a toda decisión sobre el proceso de producción y los frutos de su trabajo. La ciencia, por su parte –que se ha desarrollado como subsidiaria de la técnica–, tiene reservado a los hombres un igual destino: la especialización y su barbarie. La “civilización moderna” impide una concepción integral del hombre.

Ni el texto de la década de 1920 ni su reelaboración atisban a resolver aquella pregunta agónica. Planteada en esos términos, la técnica –del modo en que se ha desarrollado en la Edad Moderna– no podría ser erigida sin más como inocuo medio de fines humanos, puesto que lleva en su seno el germen de la “deshumanización”.

Por esta senda han avanzado algunos teóricos marxistas pertenecientes a la corriente italiana del *operaismo* –tales como Antonio Negri, Mario Tronti o Raniero Panzieri, entre otros. El propio Antonio Gramsci nos brinda argumentos para la cuestión aquí planteada, en algunas anotaciones críticas al sistema taylorista que realiza en su largo cautiverio. La técnica, en su maridaje con la economía, expresa una de las estrategias por las cuales el capital logra sujetar al trabajo. El tan mentado desarrollo de las fuerzas productivas nos conduce a la conclusión de que la técnica, tal

y como ha sido desarrollada hasta el momento, no es una instancia neutra sino que en ella misma radica el conflicto político. Los avances científicos y tecnológicos no pueden ponerse al servicio de los dominados –llámense éstos proletariado, pueblo o clases subalternas– como si de un instrumento se tratase, pues en ellos mismos está inscrita la huella de la dominación, que conduce a la creación y reproducción de “gorilas amaestrados”.

¿Es lícita esta crítica al pensamiento astradiano? Creemos que sí, en tanto y en cuanto no opaque las líneas esenciales de sus argumentos, y permita una profundización de los alcances de su filosofía. En otras palabras, una crítica del espectro optimista de la neutralidad e instrumentalidad de la técnica no debe hacernos olvidar el gesto astradiano fundamental: la postulación de una radicalizada autonomía existencial del hombre, la reivindicación del mismo como epicentro de la historia, conductor de su vida y decisor de su destino. De manera complementaria, la senda abierta por Gramsci y el *operaismo* –y también por algunos pensadores de la heterogénea corriente denominada *ecosocialismo*– conduce a la afirmación de que es necesario crear un nuevo tipo de técnica para la salvación humana.

### ¿Qué sujeto político?

La postulación de la autonomía existencial del ser humano nos conduce a la pregunta por el sujeto político del *humanismo de la libertad* de Carlos Astrada. Para nuestro autor, el hombre es capaz de proyectarse desde su historicidad e “instaurar un reino objetivo del espíritu [que] le permite, en cada momento de su devenir, ser sí mismo, aprehenderse en su propia mismidad”. De ese modo, “sólo tiende a aferrar su identidad (...), plasmándola en una imagen consistente y estable de sí mismo, en una idea de su «humanitas»” (Astrada, 1952: 199; énfasis original). Esa nueva imagen del hombre reclama, frente a la parcialización de la vida a la que conducen la técnica y la ciencia en la Modernidad, una concepción integral del mismo.

Las preocupaciones por la cuestión nacional afloran aquí en Astrada. El hombre universal, cosmopolita, que había erigido el racionalismo ilustrado como imagen de sí mismo –y, digámoslo al pasar, como imagen legitimadora de la civilización burguesa en ciernes– es una entelequia,

2 Para algunos sugerentes desarrollos en torno al problema de la técnica en el joven Astrada. cf. López (2010: 94-5).

una abstracción. Frente a él, Astrada reivindica un hombre arraigado a su suelo, atado vitalmente a una nacionalidad, “con un repertorio instintivo y emocional de preferencias históricamente condicionadas”, con una razón no ajena a la “realidad histórica y psicovital de las comunidades nacionales, de las clases, de las constelaciones raciales” (Astrada, 1952: 194). En la «accesión a lo ecuménico» que prefigura Astrada, el hombre realiza su *humanitas* sólo en tanto y en cuanto se mantiene unido a su tradición histórica y su sustrato telúrico y vital. La universalidad de la Humanidad se realiza a través de la particularidad de cada pueblo.

Para Astrada, el sujeto colectivo capaz de encarnar la *praxis* raigal del hombre –tendiente a superar la serie de estructuras objetivas en que se halla auto-enajenado– es, precisamente, el *pueblo político*. El pueblo, en tanto “síntesis y unidad de las clases y su estructura económica” es la *natura naturans* política, agente del devenir histórico que se vuelca en el molde de un Estado, no concebido ya como un mecanismo externo, sino como expresión del propio pueblo y la comunidad nacional (Astrada, 1952: 188). En ese sentido, son especialmente sugerentes las alusiones de Astrada a los “mitos impulsores [y] humanamente prospectivos” (1952: 161). Aunque excede por mucho las pretensiones y alcances de este trabajo, dejamos constancia de que con ello puede reinscribirse la obra que ha escrito apenas cuatro años antes, *El mito gaucho* (1948) –intento de (re)fundación de la nacionalidad argentina–, en el marco del *humanismo de la libertad*, nombre que Astrada otorga a su filosofía<sup>3</sup>.

Astrada escribía, como él mismo reconoce, en la época de las masas. “Sobre el horizonte del presente (...) no son figuras determinadas las que se recortan, sino masas en movimiento, masas apátridas que marchan a la conquista del hogar de su humanidad” (1952: 12). Es lícito aún preguntarnos por los alcances del humanismo en la sociedad de la información en que vivimos, donde la figura de las *masas* parece haber perdido potencia política. En otras palabras, volver al

pensamiento de un autor como Astrada nos obliga a enfrentarnos a la punzante cuestión de cómo dar con un mito capaz de movilizar y cohesionar las voluntades, una identidad colectiva que pueda re-ligar lo disperso ¿Es posible pensar, en los términos de Astrada, en un espíritu objetivo que traduzca la particularidad histórica de cada pueblo, cuando éstas se hallan amenazadas por la homogeneización de la era global —nueva iteración de la apatridad? ¿Cómo desplegar la técnica por fuera de los marcos de la maximización del capital, contribuyendo a un programa de vida al servicio de lo humano? Más aún: ¿cómo sintetizar una *humanitas* que no sea más que el resultado de la nivelación del mercado y la promoción de su tipo humano: el individuo-consumidor? El pensamiento de Astrada, revisitado, contribuye a entender que la presunta muerte de los grandes relatos –que habilitan (a) los sujetos colectivos emancipadores– no es sino la contracara de un discurso que confina al hombre a la fatalidad de lo dado, librado a potencias extrañas que responden, ésas sí, a intereses de sujetos concretos.

## Bibliografía

- Astrada, C. (1925). “La deshumanización de Occidente”. En *Sagitario* n°2, La Plata.
- \_\_\_\_\_. (1952). *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Nuevo Destino.
- \_\_\_\_\_. (1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires: La Universidad.
- González, H. (2007). *Restos pampeanos*. Buenos Aires: Colihue.
- Gramsci, A. (2011). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López, M. (2010). *Hacia la vida intensa*. Buenos Aires: Eudeba.
- Spengler, O. (1963 [1932]). *El hombre y la técnica*. Buenos Aires: Ver.

3 También podemos encontrar pasajes similares en el texto sobre Nietzsche de 1945 y en el propio *La revolución existencialista*, en las críticas al “mito del ser” regresivo de Heidegger y, por oposición, su mención a los “mitos vivientes prospectivos”. Aquí no podemos más que apuntar y sugerir este problema, que es parte de una investigación más extensa en la cual nos encontramos trabajando actualmente en el marco de una tesis de posgrado.