

Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política

ISSN-e: 2255-3827

<https://dx.doi.org/10.176471>

 EDICIONES
COMPLUTENSE

Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada

Cristián Sucksdorf¹

Recibido: 14-02-2020 / Aceptado: 24-03-2021 / Publicado: 31-07-2021

Resumen. Este trabajo se centra en el concepto de humanismo de la libertad de Carlos Astrada, entendido como eje principal de articulación de los pensamientos de Marx y Heidegger. Esa articulación es presentada en principio a partir de la copertenencia de ambos filósofos al campo de las filosofías de la praxis. Sin embargo, si prestamos mayor atención al modo concreto en que Astrada comprende y expone lo más propio de cada uno de esos pensamientos, notaremos que esa confluencia no remite simple ni fundamentalmente a la filosofía de la praxis, sino a una tarea aún pendiente en la que se anudan la historia de la filosofía y la filosofía de la historia: la salida definitiva del sistema cerrado del idealismo y de la filosofía de Hegel.

Palabras clave: existencialismo; humanismo; libertad; marxismo; praxis.

Código UNESCO: 720704 (Filosofía Política).

[en] Alienation, Humanism and Freedom. Heidegger and Marx in the Humanism of Carlos Astrada

Abstract. This paper is based on the concept of Freedom Humanism by Carlos Astrada, understood as the principal axis between Marx and Heidegger's thoughts. This joint is raised by the author as a natural confluence since both thinkers belong to the philosophy of praxis. Nevertheless, if we pay careful attention to the way in which Astrada understands and exposes the most proper facts of these thoughts, we can notice that this confluence does not refer to philosophy of praxis but to the history of philosophy and philosophy of history. Marx and Heidegger's confluence is to Astrada the task of both philosophy of history and history of philosophy: the only definitive exit from the closed system of Hegel's philosophy and idealism.

Keywords: existentialism; humanism; freedom; marxism; praxis.

Cómo citar: Sucksdorf, Cristián (2021). Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 157-167.

Agradecimientos: El tema de este trabajo surgió de un seminario de doctorado a cargo de Marcelo Velarde Cañazares, al que agradezco los comentarios a esa primera versión. Reconozco también mi gratitud con los comentarios de la evaluación anónima, que resultaron de gran utilidad.

La obra de Carlos Astrada representa en modo vernáculo una posición temprana y original respecto de las filosofías del siglo XX.² Ya antes de que Sartre intente su articulación entre el existencialismo y el marxismo, Astrada anticipa esa dirección, pero en el cruce más concreto de los nombres propios de Marx y Heidegger, en lugar de en sus "ismos."³ Este cruzamiento es para Astrada, en su forma última, la concreción de un humanismo, que él denomina *humanismo de la libertad*.

En una primera aproximación, ese cruce entre Marx y Heidegger da cuenta de modo evidente de la pertenencia de ambos pensamientos a una filosofía de la praxis. Sin embargo, si nos detenemos en lo específico del modo en que Astrada relaciona ambas filosofías, notaremos que se trata, más bien, del intento de articular esas filosofías de la praxis con una filosofía de la historia más amplia, al mismo tiempo que con una historia de la filosofía. Ese hilo

¹ Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn".

Email: csucksdorf@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3672-377>

² Carlos Astrada (1894-1970) fue uno de los primeros filósofos profesionales (si es que esta expresión es válida) de Argentina. Su formación estuvo marcada por la filosofía de su maestro, Martin Heidegger, y por un acercamiento posterior y progresivo al marxismo.

³ En referencia a la conformación del 'ismo' en torno a la filosofía de la existencia, Astrada mantiene que tiene como consecuencia "el confusiónismo acerca del alcance efectivo de los influjos operantes y de la verdadera proyección de las distintas direcciones que afluyen al 'existencialismo'" (1952, p. 41).

argumental que sostiene la apuesta de Astrada sobre la articulación de Heidegger y Marx irá virando, ante la crítica a la mitologización del ser que opera la filosofía de Heidegger —y que en Astrada no ocurre solo con la famosa *Kehre* [giro] de su filosofía—, para hacer visible la trama callada de su relación con la filosofía de la historia. Específicamente, con el problema de la significación que puede tomar en las filosofías del siglo XX la doble salida del sistema hegeliano (Löwith, 2008) a partir de las filosofías de Kierkegaard y de Marx, es decir, los caminos de la *existencia*, por un lado, y de la *praxis* por el otro.

Hacer explícita esta segunda trama no solo nos dará una comprensión más profunda de la filosofía de Astrada y su noción de humanismo de la libertad, sino que también iluminará los vínculos entre existencialismo y marxismo en relación a la historia de la filosofía.

La praxis y el espacio común

Si el concepto astradiano de humanismo consiste en el encuentro de los pensamientos de Heidegger y Marx, para comprender acabadamente el alcance de esta apuesta, debemos antes hacer explícito aquello que hace posible ese encuentro y que es, por ello, su premisa oculta. Se trata del espacio común sobre el cual ese encuentro se realiza. Pues un encuentro no supone solo los dos términos que coinciden en sus direcciones diversas, sino algo más fundamental, el *espacio en común* del encuentro. Y ese espacio de encuentro entre la filosofía de Marx y la de Heidegger será para Astrada la filosofía de la praxis.

La caracterización de la filosofía de Marx como una filosofía de la praxis ha sido un lugar común de la exégesis marxista, que se remonta al surgimiento del movimiento de los jóvenes hegelianos; sobre la relación de Heidegger con tal campo afirma Astrada lo siguiente:

Heidegger, atento a integrar en su unidad primaria la relación de *teoría* y *praxis*, va a subrayar el momento de esta en el comportamiento global del hombre. Para él, el ente humano infiere el sentido del mundo, en el que él ya se encuentra, mediante una relación inmediata con éste, contacto que se verifica por un hacer y obrar, los que preceden a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible. (Astrada, 1949, p. 37).

De modo que para Astrada el sentido mismo —y por lo tanto el mundo como su estructura última— se encuentra inescindiblemente ligado a la dimensión de la praxis. Por esto la teoría y la comprensión del ser no pueden estar separados del *hacer*, que sería el más originario modo de *ser en el mundo*. Pero esto no es todo, porque ese *hacer* es también el correlato de la forma enajenada de estar en el mundo, es decir, de aquella que supone el divorcio entre la acción práctica y la teórica. Es por esto que la filosofía de la praxis no solo debe dar cuenta de la dimensión originaria del hacer en el mundo, sino que al mismo tiempo debe ser una superación de la enajenación. Dice entonces Astrada, ahora sobre Marx:

El retorno del hombre a sí mismo, desde su enajenación, solo puede efectuarse mediante ciertas condiciones prácticas, vale decir por una *praxis* capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas radicalmente. Y así nos enfrentamos al problema del significado y alcance de teoría y *praxis*, cuyo planteamiento y solución supone subvertir la relación en que ambas han sido concebidas por la filosofía tradicional y sobre todo por las direcciones idealistas del pensamiento moderno. Estas habían acentuado la escisión de teoría y *praxis*, erigiendo, además, en sujeto a un *ego* abstracto y pensante, vaciado de la sustancia del hombre concreto y existente. (1949, p. 37).

Tenemos aquí dos posturas sobre la praxis, que en una primera mirada coinciden en torno a la fundamentación de la teoría, al mismo tiempo que la incluyen como una instancia específica de la actividad práctica humana. El ámbito de esa especificidad de la práctica humana es para Astrada la situación existencial. De un lado, la vocación práctica del pensamiento de Marx, cuya expresión más famosa es la undécima *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.” (1974, XI). Del otro, la analítica existencial heideggeriana, como el intento de fundar el comprender [*Verstehen*] esencial del ser humano, en tanto comprensión del ser, a partir de una práctica operante, transformadora. Es así como para Astrada la apuesta ontológica de Heidegger descansa también en la revalorización de la práctica como condición de posibilidad de toda teoría. Y esto supone la indisoluble unidad de teoría y praxis:

Heidegger destaca el carácter primario de la *práctica* en el comportamiento global del hombre. El *Dasein* abre el sentido del mundo, en el que ya se encuentra en virtud de su constitución esencial del estar-en-el-mundo, en una relación inmediata con aquél. Este contacto se verifica en virtud de los distintos modos de la preocupación. Entre estos tiene la primacía el hacer, el obrar que precede a todo comportamiento teórico, haciéndolo posible (1952, p. 80).⁴

⁴ La misma afirmación sobre el presupuesto práctico de la ontología heideggeriana como unidad de teoría y praxis ya la realiza Astrada en *Ser, Humanismo, Existencialismo* (1949, p. 37): “Heidegger, atento a integrar en su unidad primaria la relación de teoría y praxis, va a subrayar el momento de esta en el comportamiento global del hombre. Para él, el ente humano infiere el sentido del mundo, en el que él ya se encuentra, mediante una relación inmediata con éste, contacto que se verifica por un hacer y obrar, los que preceden a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible”.

El fundamento de la ontología no es otro, entonces, que el conjunto de condiciones del estar-en-el-mundo, y, por lo tanto, las propias determinaciones de la existencia humana. Astrada encuentra el *espacio común* que puede producir la articulación entre el pensamiento de Heidegger y el Marx en la praxis concebida no como un *mero hacer*, sino como origen práctico de la existencia, pues en la praxis coinciden las formas subjetivas fundamentales de lo humano: “con el *homo oeconomicus* de Marx coinciden el *homo faber* del pragmatismo, y, parcialmente, el *homo curans* [hombre del cuidado] de la concepción ontológico-existencial heideggeriana.” (1952, pp. 54-55).

Sin embargo, con este acento puesto en el *hacer práctico* del ser humano como fundamento de la teoría aún no hemos dado con la especificidad del espacio común buscado. El giro práctico del pensar funciona como un *espacio* que de tan *común* termina por ocultar las particularidades de cada uno de los pensamientos que se congregan en torno suyo. Astrada señala que, además de Marx y Heidegger, ese giro lo realiza también el pragmatismo, de modo que nos sale al cruce una sospecha: ¿la presencia del pragmatismo entre Heidegger y Marx, no matiza (o incluso elimina) la *necesidad* de hacer confluir ambos pensamientos? Pues se corre el peligro de que esa confluencia corresponda más a una generalidad tan amplia que derive en una arbitrariedad externa a los pensamientos específicos de Heidegger y de Marx, antes que a un desarrollo que prolonga sus posibilidades propias en una dirección presente, pero no desarrollada por ellos.

Incluso más, si ampliamos el campo visual de nuestro problema, encontraremos que con el mero recurso a la praxis no hemos tocado aún la especificidad del pensamiento de Marx. La supuesta novedad de la tesis XI, que plantea el pasaje de la interpretación del mundo a la praxis de su transformación, no señala lo específico del pensamiento de Marx, sino lo propio del pensamiento de su época: la apuesta general de los jóvenes hegelianos. Desde los *Prolegomenos a la historiografía* (trabajo pionero de August von Cieszkowski de 1838), hasta los trabajos, a comienzos de la década de los cuarenta, de Moses Hess y Feuerbach —influencias definitorias en la formación del pensamiento de Marx—, vamos a encontrar que el enfrentamiento fundamental con el pensamiento de Hegel consiste en el intento de alejarse de un punto de partida teórico, idealista, para fundar el pensamiento en la acción [*Tat*]. Se trata, para esa generación, de superar el sistema hegeliano reteniendo lo esencial de su planteo que es el devenir, pero no ya como movimiento del pensar y de la Idea, sino del *hacer* concreto de los seres humanos. Realizar esta superación [*Aufhebung*] del pensamiento de Hegel suponía para ellos la apertura de una nueva filosofía, fundada ahora en la praxis.

Vemos entonces que el *espacio común* que abría la praxis como fundamento de la teoría consiste en una generalidad tan extendida que, como la noche, solo pone en común su propia oscuridad, esa que hace que todos los gatos sean pardos. Pero lo que dos cosas tienen en común con muchas otras no nos habla de la relación entre esas dos cosas, sino de la generalidad en la que esa relación, precisamente, se diluye. Es por esto que el espacio común al que nos referimos, la posibilidad del encuentro y articulación del pensamiento de Marx y de Heidegger, no puede fundamentarse simplemente en el desplazamiento del punto de partida de la teoría al de praxis. Pues ese giro no articula la especificidad que determina esos pensamientos, sino una generalidad que los abarca y excede, pero que por eso mismo no los *define*. ¿Cuál puede ser entonces ese espacio común que supone Astrada como fundamento de la articulación de Heidegger y Marx?

De la filosofía de la historia a la praxis del hombre real

Volvamos al punto de partida: tenemos, en principio, la suposición de un espacio común de encuentro entre Heidegger y Marx en el giro que traslada el fundamento del pensar desde la teoría a la praxis. Pero, como vimos, la generalidad de ese giro —que incluiría desde el pragmatismo hasta la filosofía de los jóvenes hegelianos, por nombrar solo algunos hitos— impide que sean las *especificidades* de ambos autores las que se relacionen, y la posible articulación se reduce, entonces, a lo que en cada uno de ellos está presente como *generalidad* o carácter epocal. Y, ya dijimos, articular lo que en dos autores es común a muchos otros o a su época, en lugar de hacerlo según sus diferencias específicas, es no articularlos en absoluto.

Debemos preguntarnos entonces cuál es la razón por la que enfatiza Astrada este giro de la teoría a la praxis como posibilidad del encuentro de ambos pensadores. Podemos descartar fácilmente que un sutil conocedor de la historia de la filosofía como era Astrada (recordemos que logra juzgar la originalidad, es decir la *diferencia específica*, del recién aparecido *Ser y tiempo* mucho antes que la mayoría de sus pares⁵) pueda cometer semejante error de interpretación al confundir lo común de la época con la especificidad de cada autor. Pero entonces, ¿no se trata, quizás, de que a la noción de praxis debemos sumar alguna otra determinación que hasta aquí hemos pasado por alto y que de algún modo ya estaría implícita en el planteo astradiano? Esta última posibilidad se hace manifiesta si retomamos el problema desde donde lo introduce Astrada: el ocaso de la filosofía de la historia de Hegel, y con ella el de toda la filosofía de la historia. En efecto, sostiene Astrada que:

⁵ En este sentido, sostiene Velarde Cañazares: “Idealismo fenomenológico y metafísica existencial es la obra que publica Astrada en 1936, mereciendo una opinión positiva [...] por el rigor conceptual y la consistencia de su exposición de las diferencias entre Husserl y Heidegger. Esa fue la primera presentación sistemática de *Ser y tiempo* en la Argentina, y la obra donde Astrada llevó a cabo su personal asimilación de la concepción heideggeriana de la temporalidad. Dos años más tarde consumaría también su crítica a Scheler, subrayando que la afirmación de la objetividad de los valores ‘implica una ilusión óptica espiritual, un miraje intemporal’, puesto que los valores solo son ‘momentos desprendidos de la inmanencia absoluta de la existencia.’” (Velarde Cañazares, 2011, p. 173)

La Filosofía, a partir de Hegel, ha fracasado en su intento de galvanizar, fundamentando su validez, la filosofía de la historia, cuya falencia es ya evidente. Entre la historia como teoría, en la que se hace residir un supuesto fin cognoscible, que le sería propio y determinante de su decurso, y la praxis existencial de la historia, la historia vivida y hecha por los hombres y los pueblos, se abre un abismo que ninguna concepción ha colmado (1952, p. 19).

Paradójicamente, podríamos decir que es precisamente en este abismo entre la historia como teoría, por un lado; y la praxis existencial de la historia, por el otro, donde sienta Astrada la posibilidad de articular el pensamiento de Heidegger y Marx.⁶ ¿Pero qué determinación se ha agregado a la praxis para que no se pierda la *especificidad* de cada pensamiento en la espesura de lo general? La respuesta está en la dirección que toma esa descomposición de la filosofía de la historia hegeliana: la dimensión de los individuos humanos singulares, interrelacionados y realmente existentes. Este es el punto en que el giro de la teoría a la praxis permite una articulación específica entre Heidegger y Marx. El pragmatismo se disuelve en la formalidad de un hacer generalizado, propio del *homo faber*, que no logra alcanzar su devenir racional, es decir humano. La filosofía de los jóvenes hegelianos constituye la práctica bajo una inconfesada dependencia hegeliana: el despliegue de la esencia, ya sea del Hombre (Feuerbach), el Único (Stirner) o la Autoconciencia (Bauer). Se trata en estos casos de respuestas simétricas, pero opuestas: cuando el pragmatismo afirma la materialidad del *hacer* en tanto empírea, pierde la inscripción de la conciencia en el mundo, y con ella toda posible prolongación ontológica. Su horizonte último culmina en las formas limitadas del positivismo. Cuando, por su parte, los jóvenes hegelianos se centran en las formas ideales del hacer, diluyen toda práctica real —y al individuo mismo con ella— en una idea o abstracción que sustituye la realidad: el Hombre, la Autoconciencia, el Único... se oponen a los muchos individuos interrelacionados reales y a sus prácticas; sin advertirlo, los jóvenes hegelianos hacen preceder la Idea (esencia) a las existencias, que se fundan entonces en ella. Por esto, no solo no logran ir más allá del sistema hegeliano —en el que la praxis es considerada en su verdad material, pero solo como momento superado por la idealidad—, sino que incluso toda praxis deviene atributo de una esencia, y por lo tanto, esa práctica no es sino el *Doppelgänger* [doble] ideal de la práctica real. Su punto de vista sobre la práctica es unilateralmente contemplativo, esto es: teórico.

Esta incapacidad de salir del sistema de Hegel que muestran los jóvenes hegelianos será superada en poco tiempo en dos frentes simultáneos pero divergentes: el de Kierkegaard y el de Marx. Para Karl Löwith (2007, 2008) el comienzo del fin del sistema hegeliano —y por lo tanto de la forma clásica de la filosofía de la historia— se da a partir de un seminario de Schelling en Berlín,⁷ en el que este expone su filosofía partiendo de una durísima crítica al sistema de Hegel. La respuesta a la crítica de Schelling a Hegel se da, sin embargo, de un modo más complejo que el que señala Löwith. Pues no se trata de que los jóvenes hegelianos hayan aceptado y continuado esa crítica a su maestro, sino de una respuesta en dos tiempos. El primer momento es una crítica a Schelling y una defensa de Hegel, y solo después, en un segundo momento, se dará la crítica a Hegel, pero ya sin referencia alguna a Schelling.

La primera y más contundente respuesta de los jóvenes hegelianos a Schelling estuvo, a pesar de su insuficiente preparación filosófica, a cargo de Engels. Comenta el historiador del marxismo August Cornu: “Indignado por los ataques de Schelling contra Hegel, Engels (1967) tomaba partido vigorosamente —en su artículo de *El telégrafo*⁸ [*Schelling über Hegel*]— a favor de Hegel, a quien aquel acusaba de haber plagiado sus ideas esenciales, e invitó a toda la juventud a defender al filósofo.” (1965, p. 196). Por cierto, el artículo de Engels consistía más en una toma de posición, una declaración de principios, que en una crítica consistente al texto de Schelling. Pero es sintomática del peso que el viejo maestro de Jena seguía teniendo en ese primer momento del movimiento de los jóvenes hegelianos.

El segundo momento ya no consiste en una mera toma de posición, sino en una lectura crítica de la que se desprende la bancarrota del sistema hegeliano. Esta ruptura es el camino doble que se abre con Marx y Kierkegaard. Señala Löwith que “con este último acontecimiento de la historia de la filosofía clásica alemana comienza la ‘filosofía de la existencia’, que Marx y Kierkegaard desarrollaron contra Hegel desde el punto de vista de la exterioridad y la interioridad, respectivamente” (2008, p. 157). Esa doble crítica contra Hegel se basa, fundamentalmente, en una afirmación contra el Sistema y contra su idealidad omnicompreensiva de la singularidad irreductible del individuo como así también de la multiplicidad, no menos irreductible, de sus interrelaciones. Ya no es un *Zeitgeist* que hace la

⁶ Bien entendida, esa paradoja no es tal: el abismo al que se refiere Astrada es la línea de fractura del propio sistema hegeliano, cuyas orillas se resumen en los nombres de Marx y Kierkegaard (Löwith, 2008). Astrada (1952) acaso refiere con la palabra “abismo” a la escisión que históricamente no logra articular el marxismo y el existencialismo, es decir los dos extremos por los que se descompone el fallido sistema de Hegel y que, ya lo veremos, su humanismo intenta subsanar.

⁷ El complejo ataque llevado a cabo por los jóvenes hegelianos contra el sistema de Hegel estuvo favorecido por el anciano Schelling, quien en 1841 exponía su filosofía última en Berlín. Entre sus oyentes se encontraban coetáneos tan diferentes como Kierkegaard, Bakunin, Engels y Burckhardt. La polémica con que Schelling abrió su filosofía positiva se dirigía contra la ontología de Hegel, que, según él, era meramente negativa, capaz de concebir solo el ser posible y no el ente real, que precede al pensar.

⁸ Decía en ese artículo Engels: “Aber es ist doch etwas zu stark, wenn Schelling dem Jahrhundert zumutet, vierzig Jahre voll Mühen und Arbeit, vierzig Jahre des Denkens, des Aüpferns der liebsten Interessen es klingt wie mehr als Ironie, wenn er Hegeln eben dadurch eine Stelle unter den großen Denkern anweist Unsere Sache wird es sein, (...) des großen Meisters Grab vor Beschimpfungen zu schützen.” (Engels, 1967, p. 163ss.). [Trad: “Schelling supera en verdad todos los límites cuando pide a nuestro siglo que borre cuarenta años de esfuerzos, de labor intelectual, que implican el sacrificio de los intereses más queridos. No situar a Hegel entre los grandes pensadores es una broma pesada A nosotros nos corresponde (...) proteger la tumba del gran maestro contra estos insultos”].

historia, sino una historia que hacen los hombres, aunque en condiciones heredadas (Marx), o una historia que no es sino el drama (de salvación) íntimo e intransferible de la existencia de cada individuo (Kierkegaard).

Si volvemos ahora al problema anterior, encontraremos por qué no es la praxis en sí misma la que produce la salida del sistema hegeliano de la historia —y por lo tanto, que no es en ella donde debemos buscar ese espacio de encuentro entre Heidegger y Marx—, sino en la praxis como existencia, es decir, en el carácter irreductible de la existencia de cada individuo vivo como una *ec-sistencia* práctica en términos heideggerianos, o, en los de Marx, como actividad vital consciente, esto es, como ser genérico [*Gattungswesen*]. Por esto dice Astrada que

desde Hegel, la filosofía ha girado más de un cuadrante en dirección a la antes desvalida existencia del hombre individual, la que surge, para recuperar lo suyo, con la existencia “re-suelta” de Kierkegaard. Su ejemplaridad agonial, signo de interrogación entre vida y muerte, engendra doctrina, desplaza sólitos y sólidos hitos e inicia el retorno al hombre concreto y existente. (1952, p. 23).

Pero ese hombre concreto y existente no podrá encontrar su existencia si no es en contra de aquello que la pierde. La existencia humana es algo dado que al mismo tiempo debe conquistarse (o mejor: reconquistarse) contra las formas de la alienación.

La alienación de Marx y el problema existencial

El funcionamiento de la teoría marxiana de la alienación se da —como la de Feuerbach— bajo la órbita de la denuncia (es decir, una valoración negativa) y no como descripción de un momento *necesario* (y por lo tanto valorativamente positivo) de la objetivación, como es el caso de Hegel. Si analizamos más detenidamente esta cuestión, encontraremos que la continuidad que supone la teoría de la alienación como denuncia se manifiesta, desde el comienzo, como el medio en el cual se produce la ruptura entre Feuerbach y Marx. Pues si para Feuerbach la alienación denunciaba la usurpación de la representación fundante de la conciencia humana, el género [*Gattung*], por sus atributos personificados en Dios o la Idea, es evidente que el objeto y el medio de esa denuncia se agotan en la conciencia: un conflicto de representaciones. En Marx, por el contrario, el objeto de la crítica ya no será de modo directo tal o cual conjunto de representaciones, es decir, tal o cual tradición teórica o teológica, sino principalmente el modo de organizar la vida que es *expresado* en esas representaciones (la economía política, la filosofía, el derecho, la religión...). Su objeto de crítica será entonces la *realidad* en que se fundan las representaciones, el modo de surgir de esas tradiciones desde la vida; y por ello, fundamentalmente, la invención entre las representaciones y la realidad de los individuos vivientes. Este acercamiento a la *realidad*, en el que se juega el problema de la alienación, supone antes que nada el planteamiento de un método diferente, un nuevo camino que permita remontarse desde las meras representaciones al punto en que estas surgen y se articulan con la *vida activa*. Y este nuevo comienzo se abrirá, paradójicamente, a partir de un fracaso necesario: la imposibilidad de acceder a esa realidad siguiendo tan solo el encadenamiento de las representaciones de la ciencia heredada. Esta vía muerta de las representaciones (tanto la economía política clásica como la filosofía idealista) dará paso así a la *via regia* de lo real, y con ello al acento puesto en la existencia de los individuos interrelacionados.

En este punto volvemos a encontrarnos con la salida del sistema hegeliano. En Feuerbach esa salida se intenta a través de la idea rectora del *hombre real*, pero fracasa; la *realidad* que interroga no es la de los individuos existentes, sino la del género humano. Y por lo tanto no es sino la realidad de una idea: idealismo. Y como es de esperar, así como el concepto de alienación de Feuerbach se limita al plano de la idealidad, lo mismo ocurre con su desalienación (recuperar los atributos del género humano, de la idea de Hombre). Por eso todo el drama de la alienación se juega para Feuerbach en el plano de la contemplación (*Anschauung*).

En los *Manuscritos del 44* Marx toma distancia (lo hace, pero no lo sabe) de esta perspectiva, pero solo sacará las consecuencias un año después, en las *Tesis sobre Feuerbach*. En la primera de ellas afirma que el error del materialismo clásico en general, y el de Feuerbach en particular, es que “solo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de objeto [*Objekt*] o de contemplación [*Anschauung*], pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo.” (Marx y Engels, 1968, p. 665). Podemos ver cómo el camino elegido por Marx para enfrentar la mistificación del problema hegeliano de la alienación lo lleva a la existencia real de los individuos, existencia que sin embargo no es del orden del ser, sino del hacer, es decir: praxis. El concepto en el que se anuda tanto la relación a la existencia de los muchos individuos interrelacionados con su actividad es el de ser genérico [*Gattungswesen*], que por cuestiones de espacio no podremos desarrollar. Para nuestro problema nos basta con señalar una continuidad y una serie de diferencias.

La continuidad es que la alienación es en todos los casos (Hegel, Feuerbach, Marx) un concepto doble, que supone además de la alienación aquello que es alienado. Y es en esto último donde radican las diferencias, pues cada noción de alienación se diferencia de las otras a partir de qué es lo que considera que se aliena. Para Hegel lo que se aliena es el Espíritu como actividad aún no desarrollada; para Feuerbach, la alienación consiste en la separación e hipóstasis de los atributos del género humano; para Marx, en la pérdida del ser genérico, esto es, de la existencia interrelacionada de los individuos en su carácter de actividad vital consciente.

Si volvemos la mirada al modo en que se produjo la *salida* histórica del sistema hegeliano (a los ojos de Löwith, a partir del arco que se tensa entre Marx y Kierkegaard), encontraremos que esa salida se constituye en torno al problema central de la alienación. Jacob Taubes afirma al respecto en su tesis doctoral de 1947:

[P]ara Marx la sociedad burguesa es una masa de “individuos aislados”, en la cual al hombre le ha sido alienado su ser genérico, mientras que para Kierkegaard la cristiandad [*Christlichkeit*] es un cristianismo [*Christentum*] difundido entre las masas en el que nadie toma en serio el legado de Cristo. Marx dirige su crítica a la autoalienación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard dirige su crítica a la autoalienación que para el cristianismo es la cristiandad (2010, p. 215).⁹

Del lado de Marx, la alienación supone la conversión del carácter genérico (la interrelación en que se constituyen los individuos) en algo separado de ellos. Los individuos interrelacionados aparecen como aislados; deben entonces procurarse la *posesión* (tener) de esa interrelación que los *constituye* (ser), representada ahora en cosas: el dinero en los *Manuscritos de 1844*, la aparición de la riqueza como un “inmenso arsenal de mercancías” (Marx, 1975, p. 43) en *El Capital*. Del lado de Kierkegaard, en cambio, la alienación es la reducción del drama personal de caída y redención que sería el cristianismo a una cultura indiferenciada: la cristiandad. Lo que hace entonces a la diferencia específica entre el cristianismo y la cristiandad no es la presencia de Dios o de Cristo (presentes de igual modo en ambos), sino el sentido que toman, es decir, la dimensión de *existencia* que con Dios o Cristo se relaciona. Esa existencia es para Kierkegaard el individuo en su vivencia intransferible (y por ello dramática). Pero por lo mismo, el individuo que se afirma contra la alienación no es el individuo aislado del liberalismo —posición en la que solo puede ser puesto en tanto que objeto—, sino, por el contrario, el individuo en tanto que *existente*, la relación subjetiva constituyente de toda objetividad y de toda vivencia.

En la articulación de ambos autores vemos que la salida del sistema hegeliano supuso la afirmación de la praxis y la existencia como un campo irrecusablemente subjetivo, que reformula los términos del problema de la alienación. Dos polos de un mismo movimiento: la vivencia intransferible del individuo y su praxis. Estos polos, sin embargo, quedan escindidos, desde la perspectiva de Astrada, en la afirmación que de cada uno de ellos hacen las corrientes que los continúan: los marxistas pierden de vista el drama de la existencia singular, escondido detrás de las determinaciones generales de la praxis; los existencialistas pierden la realidad más concreta de esa praxis ahogada en las honduras de una existencia que no logra reencontrar el movimiento real de su práctica interrelacionada. Es ante esta escisión que Astrada se propone articular los pensamientos de Marx y Heidegger en aquel espacio —la praxis y la existencia singular— en que las corrientes históricas del marxismo y el existencialismo se habían extraviado. Y lo hará en torno al problema común de ambas, que es la alienación entendida como pérdida del humanismo de la libertad. Pero antes de intentar dilucidar esto veamos algunas cuestiones del problema de la alienación en Heidegger.

¿Qué es la alienación para Heidegger?

Desde la perspectiva que propone Astrada —indudablemente centrada en la analítica existencial—, el pensamiento de Heidegger continúa la línea de fuga del sistema hegeliano inaugurada por Kierkegaard, es decir, aquella que parte de los individuos en tanto que existentes singulares. Pero como es harto sabido, el proyecto heideggeriano no se agota en la interrogación sobre esta singularidad de la existencia, sino que ese es apenas su comienzo, el hilo conductor para su problema ontológico fundamental: el sentido del ser o la pregunta por su verdad. La pregunta por la verdad del ser no es otra cosa que la esencia [*Wesen*] del ser humano (caracterizado como *Dasein*), es decir, el ser humano entendido como “claro del ser”. El ser humano en tanto que *Dasein* es el ente a partir del cual el ser se muestra ante sí mismo. “Solo por ese habitar ‘tiene’ el ‘lenguaje’ a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la *ec-sistencia* [*Ek-sistenz*] del hombre.” (Heidegger, 2006, p. 27).¹⁰ La *ec-sistencia* es entonces un plano que se trasciende a sí mismo; es el modo en que el ser humano está fuera de sí (carácter extático expresado en la temporalidad), porque tiende a ser, en su propia realidad entitativa, el lugar de la claridad ontológica, de la aparición del ser en tanto que ser y no meramente como ente. Así como solo desde el claro podemos captar el contorno de un bosque (en su interior solo vemos árboles), la *ec-sistencia* como claro es lo que permite captar al ser en tanto que ser, y no meramente como ente. Por eso el ser humano (y solo él), está, en tanto que ente, ya siempre abierto al ser.

⁹ En 1949 Jacob Taubes (2010, p. 215) retoma las tesis fundamentales de Karl Löwith (2008) sobre la relación entre Marx y Kierkegaard como salida del sistema hegeliano, pero acentuando intensamente una visión que podría llamarse apocalíptica respecto de estas ideas. Para Taubes ambos autores pueden fundamentar tal salida del sistema hegeliano solo por apoyarse en la más antigua tradición escatológica de la apocalíptica. En cierto modo el libro de Astrada *El marxismo y las escatologías* (1957) podría leerse como una polémica con este temprano trabajo de Taubes, pues niega explícitamente toda relación del marxismo con la escatología. Es harto conocida la relación personal de Astrada con Löwith, con quien, junto a otros de sus discípulos heideggerianos, su obra mantendrá un constante, aunque no siempre explícito, diálogo (David, 1999). Resulta en cambio más difícil suponer que el filósofo argentino conociera este trabajo (una tesis doctoral) de Jacob Taubes.

¹⁰ Utilizamos aquí la forma de escritura para *Ek-sistenz* que utiliza Astrada: “*ec-sistencia*,” en lugar de la versión utilizada en la traducción de Alianza: “*ex-sistencia*”.

Ahora bien, esta modificación ontológica del planteo kierkegaardiano supone inmediatamente un cambio correlativo en el planteo del problema de la alienación. Y es por esto que para Heidegger la alienación reviste una forma doble. Por un lado, su aspecto cotidiano, que es una forma fundante de la existencia: la caída del *Dasein* en el uno o el “se” impersonal [*man*]. Se trata de una forma siempre posible de la alienación, pues en ella radica una de las posibilidades *propias* del *Dasein*, podríamos decir, la propiedad de su impropiidad.¹¹ De modo que esa impropiidad no es sino una de sus formas de existencia, el estar perdido previo a todo encontrarse, el ser *uno mismo* [*man-selbst*], como los otros [*die Anderen in der Weise des Man*], anterior a asumirse propiamente como un sí mismo (*eigenen Selbst*). Esta forma de la alienación, que Heidegger subsume bajo el nombre de “caída” (*Verfallen*), es en sí misma lo cotidiano (*alltäglichen*), y en ese sentido, no es una negación del mundo, sino una forma eminente de ser en el mundo. (cf. Heidegger, 1997, p. 197 y ss.; 1967, p. 175).

La segunda forma de la alienación está ligada a esta primera, pero su punto de vista es otro. Podríamos definirlo como civilizatorio. Se trata del olvido del ser. Si bien en el estado de caída conlleva de modo inevitable una imposibilidad de acceder a la verdad del ser —no se trata de otra cosa que de un *ocultamiento* de la esencia humana, es decir, de la *ec-sistencia*—, esa imposibilidad es siempre un estado previo a su posibilidad. Solo puedo encontrarme por haber estado perdido. De modo que el estado de caída es algo así como el fondo sobre el cual se recorta lo más propio del *Dasein*, su carácter de “claro del ser”. Pero la forma civilizatoria de la alienación, esto es, el olvido del ser como forma de vida, engarzada entonces en un nivel (historia del ser) que excede la *propia* decisión, y la impide, no supone ya un camino de regreso. Es la propia historia del ser la que da lugar a su olvido, al ser que se oculta en términos civilizatorios. Lo que se pierde en esa alienación es la capacidad proyectiva al ser bajo la modalidad de *Dasein*, la capacidad de decidir del ser humano sobre sus posibles más propios. Pero como es el ser el que debe donarse a sí mismo —des-ocultarse, permitir su claro— ya no se trata estrictamente de impedir o revertir la alienación en términos prácticos, como sí ocurría en el estado de caída.

¿Pero si no es en términos prácticos que se juega la posibilidad de enfrentar este modo de la alienación —el más profundo de todos— en qué términos se da esa posibilidad? La desalienación solo puede *darse* en el marco de una historia del ser, no de una decisión práctica. Lo que entonces constituye la salida de la alienación no puede ser otra cosa que un destino. Ese destino es una forma esencializada de comunidad, el destino de *un* pueblo [*Volk*]. Y en este nivel reaparece entonces el problema central de lo impropio, pero ya no como una categoría existencial, que por lo tanto solo juega el papel de fondo sobre el cual se redescubre lo propio, sino en los términos de una esencialidad comunitaria. En este sentido, dice Esposito que Heidegger “transforma lo ‘en común’ de todos en *una* comunidad particular a la conquista de su porvenir, a través del reencuentro de su origen más puro” (2003, p. 167). Se trata, ahora sí, del peligro de una visión nacionalsocialista, que parece rondar en todo momento los conceptos heideggerianos. Esa cercanía entre Heidegger y el nazismo se genera para Esposito en

el intento de dirigirse directamente a lo propio, separarlo de lo impropio, hacer hablar afirmativamente a su voz primigenia; atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología. Una teleología a través de *su* genealogía. Alemania debe dirigir su mirada a Grecia, como a aquel principio que desde sus espaldas la destina a lo que tiene delante, arrancándola a la morsa con que la estrechan Rusia y los Estados Unidos, las nuevas potencias materialistas (2003, pp. 158-159).

Y esta forma de salida de la alienación, que parece conducir como un camino ciego hacia el nacionalsocialismo,¹² es acaso lo que obliga a Astrada al intento de neutralizar, articulando con el pensamiento de Marx, las tendencias esencialistas o mitologizantes que del pensamiento de Heidegger implica. Veámoslo más detalladamente en palabras de Astrada.

Heidegger con Marx, o la crítica a la razón mitológica

Estas tendencias esencialistas o mitologizantes del pensamiento de Heidegger no se constituyen para Astrada tanto como una desviación de su verdadero recorrido, sino más bien como un doblez del sentido, una oscilación que las propias nociones heideggerianas (incluidas las de *Ser y tiempo*) transitan ambivalentemente. Por eso Astrada se propone recuperar (y re-apropiar) ciertos aspectos del pensamiento de Heidegger; posibilidades que se desprenden del proyecto originario, pero que no lo agotan. El peligro a exorcizar es la aparición de

una ambigüedad, que afecta al rumbo y a las consecuencias últimas de la indagación [del proyecto ontológico heideggeriano]. El desenlace de esta situación está llamado a decidir la posibilidad de una ontología fundamental en una de dos direcciones: ya en la dirección de una trascendencia que va a rematar en la objetividad de la vieja ontología (con el peligro de una recaída en una idea naturalista del ser, o en una idea teológica

¹¹ Por esto dice Heidegger que el “man” (“uno”) es un existenciario, es decir, el equivalente existencial de las categorías: “El ‘uno’ es un existencial [Existenzial], y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del *Dasein*. La fuerza y explicitud de su dominio pueden variar históricamente” (1997, p. 153; 1967, p. 129).

¹² Meschonnic (2007) denomina a esta dimensión del pensamiento de Heidegger “nacional-esencialismo”.

personalista del mismo, con la alternativa también de una concepción mítica del ser); o ya en la de una trascendencia existencial-histórica, más allá de la relación sujeto-objeto y de la idea de ser como predicado de un objeto suprasensible. Tal ambigüedad, en el pensamiento de Heidegger, la oscilación entre ambas direcciones, da lugar a una idea ambivalente de ser, como así también de la esencia histórica del hombre. (Astrada, 1952, pp. 65-66).

El centro de este problema es entonces la trascendencia hacia el ser. En uno de sus extremos, se repone la ontología tradicional (metafísica, en lenguaje heideggeriano), bajo tres modalidades diferentes: la concepción objetivista, la onto-teológica y (paradójicamente por ser la del propio Heidegger) la mitológica; del otro lado, una trascendencia en la inmanencia existencial, que es en todo momento la trascendencia *en* la temporalidad, es decir en la praxis. Esta última forma (derivada fundamentalmente de la analítica existencial de *Ser y tiempo*) se presenta para Astrada como la legítima sucesora de la perimida filosofía de la historia, cuyo canto de cisne anunciaba el sistema hegeliano. Para Astrada, Heidegger pivotea entre esas dos concepciones —la mitológica y la inmanente a la historicidad práctica— pero finalmente se decanta por la solución mitológica del problema de la trascendencia. El resultado es una homogeneización del pensar respecto del ser; por lo tanto, un esencialismo.¹³ Ese pensar no puede afirmarse desde la situación, sino que en todo momento es el ser el que se afirma en él: “El ser, ya mitologizado —agrega Astrada—, es concebido [por Heidegger] como imperando sobre el hombre y el mundo. La consecuencia es que al *Dasein* se lo priva de toda voluntad frente al mundo.” (Astrada, 1952, p. 74).

Este repliegue en la relación del ser consigo mismo, y más allá de su *sentido* —es decir, más allá del *Dasein* como otorgador de sentido a través de la dimensión de la *ec-sistencia* o del claro del ser—, supone que el acceso a la verdad del ser no puede darse *en* la historia humana (dimensión existencial), sino que solo puede ser un momento de la historia del ser. Es por esto que, en el mismo lugar, afirma Astrada: “Concebir el mundo como unidad presente, en la cual lo divino y lo humano también estarían presentes, y afirmar que sobre esta unidad impera el ser, es el camino que conduce a Heidegger a una mitologización del ser” (1952, p. 74). Esa mitologización es correlativa con la pérdida de peso ontológico del ser humano: el *Dasein* ya no se juega en *su* existencia *propia* la verdad del ser, sino que esa verdad es independiente de cualquier historia humana, que queda así reducida al campo de lo óntico y a la espera de que el ser se muestre en ella. En este sentido interpreta Astrada un oscuro aforismo de Heidegger, en el que el filósofo alemán afirma que “venimos, para los dioses, demasiado tarde, y demasiado temprano, para el ser. Cuyo iniciado poema es el hombre.”¹⁴ El problema no es la llegada tarde a la cita con los dioses, sino ese llegar demasiado temprano para el ser. Porque supone una distancia absoluta con el ser desde el punto de vista de la voluntad humana, y la mayor de las cercanías desde la perspectiva propia del ser, a la que el *Dasein* le resulta indiferente. Es por esto que “la existencia humana, señoreando el ciclo finito de su devenir, forja con la sustancia de la temporalidad y desde una situación ecuménica concreta el poema —no elegíaco, sino épico— del ser, del encuentro del hombre con su ser” (1952, p. 12).

Ya no se trata de un problema del ser consigo mismo, sino de la relación dramática (épica) del ser humano con su propio ser y, por lo mismo, con su *ser propio*. Es por eso que lo que se pone en juego no es solo la temporalidad, sino la forma colectiva y mundializada —ecuménica— de esa temporalidad: la historia. Se trata para el pensador argentino de devolverle al ser humano su situación histórica como lugar de la desenajenación, a diferencia del planteo heideggeriano en el que

el hombre solo es el lugar donde alumbra el ser... [y por lo tanto] queda enteramente mediatizado por la “verdad del ser”, diluido en el mito del ser. Acceder a su humanidad es, para él, adquirir conciencia de que no es nada más que el soporte de la “verdad del ser” (Astrada, 1952, p. 75).

Los dos modos de la enajenación que señalaba Heidegger —por un lado, la impropiedad de la caída [*Verfallen*] en el mundo cotidiano y, por el otro, el olvido del ser que se expresa en la filosofía y el pensar metafísico— lejos de ser superados se prolongan, para Astrada, en un nuevo tipo de enajenación, acaso más extrema: la “absorción en el mito del ser, que es una manera más radical de enajenarse de sí mismo” (1952, p. 11). Este nuevo tipo de enajenación que se expresa en el proyecto heideggeriano no consiste simplemente en un desvío de la recta senda del pensar —impropiedad que podría ser reconducida a su ser propio—, sino en una posibilidad desde siempre acechante en el “existencialismo” heideggeriano y el mundo cultural en el cual este se gesta.

Algo como una restauración de los modos teológicos anteriores fundamentan esa *elección* heideggeriana, que opta por la reconversión mitológica del ser antes que por la apuesta a recuperar (des-alienar) su sentido en la contingencia de la historia humana. Pero para Astrada no se trata de posicionarse *antes* de esa elección (la opción por la mitología del ser), sino de hacerla imposible al añadir un nivel existencial que en el pensamiento de Heidegger carecía de fuerza. A ese nivel existencial, que asegura que el sentido del ser se juegue en la historia humana, es a lo que Astrada denomina humanismo de la libertad. Este concepto pretende conciliar los dos caminos divergentes que

¹³ Sin embargo, cabe aclarar que en este momento Astrada se encuentra librando, por decirlo así, dos batallas simultáneas. Por un lado, la ya señalada crítica a su maestro por esta mitologización, crítica que lo irá acercando cada vez más al marxismo, aunque, como veremos, sin abandonar la filosofía de la existencia. Por el otro lado, una disputa por establecer una apropiación laica de la filosofía heideggeriana. (cf. Ruvituso, 2015, pp. 109ss.).

¹⁴ El fragmento pertenece a *De la experiencia de pensar*, citado por Astrada (1952, p. 11).

se abrieron como salida histórica (historia de la filosofía, pero también filosofía de la historia) del sistema hegeliano: el sentido inseparable de la existencia individual (Kierkegaard), por un lado, y de la dimensión histórica de la praxis (Marx), por el otro.¹⁵

Ahora bien, lo que aquí está en cuestión no es que el pensamiento de Heidegger no contenga la posibilidad de una praxis colectiva, porque de hecho Astrada reconoce en *Ser y tiempo*¹⁶ “las condiciones ontológicas para que la praxis trascienda el ámbito del acontecer de la existencia propia, deje de ser meramente individual y se transforme en praxis social en función de los contenidos ónticos de la historia.” ¿Cuál es entonces el problema? La ausencia de una fundamentación adecuada de la relación entre la praxis colectiva y la historia, no como mera historicidad *en general*, sino como producto concreto de esa praxis. La reducción a una forma *general* de la praxis, tal como se desarrolla en la analítica del *Dasein*, culmina en la subsunción de esa praxis a la mitología del ser bajo la forma de *esencia* y *destino*, es decir, el hecho de que una comunidad *sea propia* por esencia, en lugar de que esa propiedad resulte del devenir concreto de su existencia práctica en tanto que *ec-sistencia*. La relación entre el carácter “propio” de la existencia colectiva y la identificación de ese carácter con *una* esencia comunitaria determinada es lo que pretende evitar Astrada con su humanismo de la libertad.

Si el desarrollo de Heidegger terminaba por perder el sentido de la praxis y la historia, y finalmente también el de la existencia, ante la exigencia ontológica fundamental (la pregunta por el ser) convertida en mitología o misticismo, la pretensión de Astrada será fundamentar una relación ontológica entre praxis, historia y existencia, a fin de que solo en la articulación de estos tres aspectos se alcance el destino ontológico del ser humano, es decir, su *ec-sistencia*. Y ese destino del ser humano no puede ser para Astrada otra cosa que el ser humano mismo: su *humanitas*, cuyo único contenido es la libertad. Se hace evidente que en este punto Astrada abandona definitivamente el intento de una simple articulación de Heidegger con Marx (sin que por ello los conceptos heideggerianos dejen de ser su referencia importantísima), para centrarse en la senda de ese doble problema de la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, que es la descomposición del sistema hegeliano en las vertientes de marxiana y kierkegaardiana. Lo que para Astrada comienza como articulación entre Marx y Heidegger ante el peligro de la mitologización del ser, culmina en el intento de unificar los extremos de la doble salida del sistema hegeliano en un concepto que unifique las dimensiones de la praxis colectiva, la historia y la existencia.

Libertad como vértice de la praxis, la historia y la existencia

Resumidamente, podríamos decir que el proyecto de Astrada supone reconducir la superación de la filosofía hegeliana de la historia a una articulación de praxis, historia y existencia; articulación, esta, que como hemos visto no es sino el humanismo en su propio contenido no alienado, es decir la libertad. ¿Pero por qué debería ser la libertad la posibilidad de unificar las dos vertientes (kierkegaardiana y marxiana) que se abrían como salida de la filosofía de la historia? O, en otros términos, ¿qué debe entenderse por libertad para que esta operación sea posible?

La libertad, para Astrada, es fundamentalmente decisión. ¿Pero decisión ante qué? Ante lo único que la implica necesariamente: la finitud. La finitud constituye la posibilidad fundamental del ser humano, y ante esa posibilidad se abren todas las demás posibilidades (esta es la dimensión del *Sein-zum-Tode* heideggeriano), “[p]orque la finitud es la estructura existencial del hombre, este puede realizar su libertad por una decisión” (1952, p. 90). Es entonces en el hecho de asumir su finitud, la muerte propia, que el ser humano alcanza la libertad de elegir sus posibles. La libertad se constituye entonces también como la síntesis que unifica esos posibles, en “la medida en que por obra de la libertad él adviene a su ipseidad, se identifica, a través de sus proyectos, de su programa existencial, con su finitud” (1952, p. 92). La unificación del sujeto, su ipseidad, es entonces igual a la asunción de los proyectos que cobran su posibilidad en el horizonte existencial de la finitud. Pero esto no es todo, porque esa libertad es también la que le permite al ser humano acceder a la verdad del ser, y por lo tanto a su *ec-sistencia*. Pero a diferencia de la posición sartreana, para Astrada no estamos “condenados a la libertad.” La libertad puede ser perdida o incluso jamás conquistada: “el *Dasein*, en síntesis, puede afirmarse en la ipseidad de su ser o perderla, abdicando de su libertad y condenándose a llevar una existencia apátrida, consecuencia última de los diversos modos de enajenación” (1952, p. 104). En la pérdida de la libertad, paradójicamente, se muestra para Astrada la verdadera esencia de la libertad. Puesto que la libertad no es otra cosa que la afirmación misma de la humanidad, y la humanidad es el resultado histórico de su propia práctica, encontramos que solo en los más diversos caminos de la alienación y la recuperación de la propia humanidad puede comprenderse el sentido concreto y real de la libertad.

¹⁵ Una interpretación diferente sobre este recurso de Astrada a Marx puede encontrarse en un artículo de Leonardo Eiff (2016), en el que se vincula esa articulación con el problema del rechazo de Astrada por las nociones del llamado segundo Heidegger. El problema de vincular el uso astradiano de Marx solo al problema de la Kehre es que no explica la necesidad de Astrada de recurrir a Marx en lugar de limitarse a la afirmación de las nociones de Ser y tiempo.

¹⁶ “El *Dasein*, en su destino singular como estar-en-el-mundo, existe esencialmente en el estar con otros ... Con ello designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo” (Astrada, 1952, p. 84).

Humanismo, alienación y libertad

El problema de la libertad, que comienza en un campo ontológico, culmina ahora en la arena política. La formulación meramente formal de la libertad resulta entonces no solo una abstracción errónea, sino que además impide en la práctica el proceso de realización de la libertad, que en tanto proceso la supone siempre imperfecta pero real. En este punto reaparece la salida en falso que a los ojos de Astrada implicaba la filosofía de su maestro: la mitologización del ser se reconduce a un planteo de la libertad meramente formal, y por eso irreal. Así es que a mediados de la década de los sesenta Astrada se opone a las limitaciones que el planteo existencialista imponía a la praxis de la libertad, que no es otra cosa que praxis revolucionaria: “El homúnculo de Heidegger, el hombre de la ‘angustia’ solipsista, el desvalido pastorcillo de un ser mitologizado, y el homunculillo de Sartre, el hombre tramposo de la ‘mala fe,’ flotan sin nexo efectivo con las circunstancias históricas del presente” (1964, p. 18). Ese sujeto abstracto, libre solo formalmente, está entonces también alienado de su propia humanidad, puesto que lo que Astrada entiende por humanidad —siguiendo aquí los *Manuscritos del 44* de Marx— es el constante devenir humano a partir de su propio trabajo; por lo tanto, las relaciones de cada individuo con las “circunstancias históricas del presente.” ¿En qué consisten estas circunstancias para Astrada? En que “el hombre se integra activamente en la sociedad y en la clase a que pertenece, las que no tienen una existencia metafísica preexistente al individuo” (1964, p. 57). Entonces, la libertad meramente deducida de la estructura de la finitud del ser humano es también una negación de la libertad, puesto que la convierte en algo abstracto, una mera representación de la libertad. Por eso sostiene que

[A]lgunos filósofos occidentales, aferrados a una afirmación de la libertad en abstracto y concibiéndola como si ella pudiese lograr concreción integral de una sola vez, sostienen que aquel camino hacia la realización de la libertad conduce a la negación de ésta. Ellos olvidan que la libertad es un constante proceso de génesis y que sus realizaciones son relativas a cada etapa de la marcha dialéctica de la revolución (1964, p. 64).

La libertad, ahora queda claro, es para Astrada la progresiva coincidencia y apropiación (opuesta al carácter estático de la propiedad) de la humanidad de los individuos, que no es otra cosa que el trabajo histórico y cooperado de devenir humanos. La alienación es entonces el proceso histórico que separa ambos extremos: humanismo y libertad. Por lo tanto, cualquier afirmación unilateral de uno u otro extremo es parte de ese proceso de alienación, tanto un humanismo considerado sin la apropiación individual (libertad) como una libertad formal, instantánea, que no tenga en cuenta el proceso histórico-colectivo de su imperfecto devenir. Por esto el humanismo de la libertad que Astrada propone no se verifica solo en la abstracción teórica, sino que debe hacerlo también en la praxis revolucionaria. El problema de la ontología (la relación entre humanismo y libertad) solo puede resolverse en la práctica concreta de la revolución: “[e]ntre este *desideratum* inabiolible, que imanta el proceso revolucionario, y el empeño humano que realmente tiende hacia él, encuentran plasmación las realizaciones históricas de la libertad, siempre aproximativas con relación a esa meta lejana” (1964, p. 65). En esa tensión entre el deseo ilimitado de la revolución y la necesaria limitación de toda práctica se da para Astrada el punto en que la filosofía de la historia y la historia de la filosofía encuentran su solución ontológica: las distintas realizaciones históricas de la libertad.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos (1949). *Ser, Humanismo, Existencialismo*. Kairós.
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista*. Nuevo destino.
- Astrada, Carlos (1957). *El marxismo y las escatologías*. Procyon.
- Astrada, Carlos (1964). *Alienación y trabajo*. Devenir.
- Cornu, Auguste (1965). *Carlos Marx y Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico* (Patricio Canto y Matilde Alemán, Trads.). Platina-Stilcograf.
- David, Guillermo (1999). Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofía argentina. *Nombres*, 9 (11), 67-84.
- Eiff, Leonardo (2016). El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. *Controversias entre existencialismo y marxismo. El banquete de los Dioses*, 4(6), 187-210.
- Engels, Friedrich (1967). Schelling über Hegel [Schelling acerca de Hegel]. *Marx-Engels Werke* (MEW), vol. 41, Dietz.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Carlo Rodolfo Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Heidegger, Martin (1967). *Sein und Zeit* [Ser y tiempo]. Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Universitaria de Santiago de Chile.
- Heidegger, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Alianza.
- Löwith, Karl (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Norberto Espinosa, Trad.). Katz.
- Löwith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX* (Emilio Estiú, Trad.). Katz.
- Marx, Karl (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. [Manuscritos económicos-políticos del año 1844]. *Marx-Engels Werke*. Vol. 40. Dietz.

- Marx, Karl (1974). Tesis sobre Feuerbach (José Antonio Riestra, Trad.). *Escritos juveniles*. EMESA.
- Marx, Karl (1975). *El Capital* (Pedro Scaron, Trad.). Tomo I. Vol 1. Libro primero. Siglo XXI.
- Meschonnic, Henri (2007). *Heidegger o el nacional-esencialismo* (Hugo Savino, Trad.). Arena.
- Ruvituso, Clara (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Iberoamericana-Vervuert.
- Taubes, Jacob (2010). *Escatología Occidental* (Carola Pivetta, Trad.). Miño y Dávila.
- Velarde Cañazares, Marcelo (2011). Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943. *Cuadernos del Sur*, 40, 165-178.

