



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE PRAXIS DESDE LA PERSPECTIVA DE CARLOS ASTRADA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
ANDREA CECILIA ESPÍRITU MENDOZA

ASESOR:
DR. ROBERTO MORA MARTÍNEZ



MÉXICO. DF.

2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Salomé.

Agradecimientos.

A mis padres por los valores que me dieron. A mis hermanos y hermana por las vidas paralelas. A toda mi familia por la cultura. A mis compañeros del CELA por la discusión, el debate y los sueños. A mis amigas por estar ahí siempre Guille, Lili, Laura y Natalia. A Rodrigo y Adriana Corona por el infinito amor. Y al cariño que se ha adelantado, Hirepan y Juan Pablo.

A mis lectores, el Dr. Mario Magallón Anaya, Dr. Victórico Muñoz Gonzales, Dr. Pedro Enrique García Ruiz y el Lic. Alejandro Favián Arroyo Luna.

Muy especial agradecimiento a mi asesor, el Dr. Roberto Mora Martínez por el incondicional apoyo y la confianza.

Índice.

Introducción.....1

Capítulo 1.- Breve exposición de las características de la filosofía de Carlos Astrada antes del marxismo.....5

Capítulo 2.- Humanismo y libertad, categorías de la praxis en Carlos Astrada.....17

Capítulo 3.- La praxis.....34

Conclusiones.....48

Bibliografía.....51

Introducción.

Han pasado más de cuarenta años de la polémica del peruano Augusto Salazar Bondy con el mexicano Leopoldo Zea. Dicho debate se suscitó en torno a dos obras, la de Salazar Bondy quien publicó su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, y Zea quien contestó con el texto *La filosofía americana como filosofía sin más*.

Para muchos latinoamericanistas aquel debate, fue la forma más clara de mostrar que existía una duda sobre la legitimidad del pensar filosófico latinoamericano. Según Bondy, en la filosofía que se intenta producir en Latinoamérica se carece de rigor académico y originalidad, posición que refleja la visión que se genera desde la cultura dominante y que ve en el llamado tercer mundo un terreno infértil para el pensamiento.

Por su parte, Leopoldo Zea afirmó la existencia del filosofar latinoamericano, al señalar que la filosofía latinoamericana no podía ser otra cosa que la reflexión de sus habitantes, sobre la condición y la afirmación de los seres humanos que habitamos en Latinoamérica. Además Zea debate confrontando los conceptos de Subdesarrollo y Dependencia, con lo cual afirmó que no es necesario superarlos para poder filosofar, ya que si esperase a superar estos problemas, entonces hasta la fecha en América Latina no habría filosofía propia.

En el presente trabajo académico y allende la posición de Bondy y el debate que suscitó, asumo que en América Latina existe una filosofía original y de rigor académico que parte de la importancia del nosotros, como poblaciones

capaces de aportar al pensamiento universal en aras de combatir la cultura dominante que se funda dentro de la lógica occidental.

Por otro lado, me es fundamental expresar que nuestra filosofía refleja realidades concretas en la que nos desenvolvemos día con día y, para cambiarlas y proyectar un futuro, sin embargo para ello hay que conocer el desarrollo histórico de cada una de los diversos pueblos humanos que habitamos en América Latina.

Asumiendo que es necesario utilizar conceptos y categorías acuñadas por filósofos de nuestra América para pensar, analizar y debatir el presente, es que tomamos categorías de la filosofía occidental, y las re-conceptualizamos, dotándolas de un sentido diferente que responde a las necesidades concretas de los otros (oprimidos), desde abajo, o mejor aún desde el extremo occidente. De aquí la importancia de rescatar el pensamiento de un filósofo argentino que, además de tener una amplia producción teórica muy rigurosa, se preocupó por responder preguntas pertinentes a su identidad desde sus propias circunstancias, dotando de un sentido distinto a categorías fundamentales dentro de toda la filosofía política.

Así, en esta investigación me enfoco a indagar el concepto de praxis en la obra de Carlos Astrada. Se trata de hacer un rastreo de dicho concepto a lo largo del desarrollo histórico de su pensar filosófico, tratando de vincular las diferentes facetas de la historia argentina a los acontecimientos de la vida de nuestro autor. En realidad, se intentó leer lo más posible de la obra de Astrada, de forma cronológica, y aunque vale decir que los textos aquí descritos pertenecen a las últimas dos décadas de su vida (ya que es en ese momento cuando el

concepto aparece de manera clara y definida) se intenta continuamente establecer vínculos con una selección de ensayos fundamentales para explicar la génesis del concepto. Claro está que la pretensión no es hablar de toda la filosofía de Astrada, tarea en verdad titánica siendo nuestro autor polifacético y prolijo, sino tan sólo de un periodo. Quedan fuera (diríamos pendientes para futuras investigaciones) grandes temas como su idea del mito, sus ensayos sobre lo gaucho, su filosofía antropológica o el de su estilo en la escritura, que además de complejo e interesante, resulta una clave de lectura para entender su pensamiento.

En un principio, el interés de este trabajo giró en torno a descubrir su recepción del marxismo, tarea en verdad enorme y que con mucho rebasa los marcos de una tesis. Fue por ello que decidí delimitar la investigación a la idea de praxis, para ver qué función tiene y cómo opera en el marco más amplio de su filosofía. Así, con base en el concepto de praxis en la obra de Carlos Astrada, vislumbramos otras formas de pensar la práctica política para la liberación latinoamericana.

Como ya indiqué, la manera de proceder fue leer los textos de Astrada en orden cronológico, apoyándome luego en biografías y estudios que arrojan luz sobre su pensamiento. Como resultado se escriben tres capítulos, de los cuales decido el primero a una breve revisión de su biografía y formación filosófica antes del año de 1952, para intentar mostrar que a partir de ahí hay una clara adhesión al marxismo. En el segundo me dedico a elaborar una descripción de lo que para él son las categorías de humanismo y libertad, enfocándome sobre todo en sus textos *El marxismo y las escatologías* y

Humanismo y dialéctica de la libertad. En el tercer y último capítulo, explico el concepto de praxis como eje articulador de su pensar filosófico y como respuesta a sus preocupaciones existenciales, a partir de dos textos fundamentales: *Fenomenología y praxis* y *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica.*

Debo advertir que a pesar de que los estudios sobre Astrada comienzan a producirse (sobre todo en la Argentina) y conocerse mayormente hoy día, todavía es un autor poco leído y trabajado. De hecho, en nuestro país sólo se conocen algunas de sus obras y un par de libros sobre él, además de que los investigadores que en México trabajan su pensamiento podrían contarse con los dedos de una mano. De esos pocos, sin duda que Roberto Mora Martínez requiere especial mención, por su libro publicado sobre Astrada y porque ha recorrido la obra del autor de una manera cuidadosa y detallada. Gracias a él pude tener acceso a obras imposibles de conseguir en biblioteca.

Queda decir para cerrar esta introducción que esta tesis pretende ser un pequeño aporte a la Historia de las Ideas latinoamericanas, que colabore con elementos para el debate, pero sobre todo que resulte una forma de contribuir a la autovaloración de lo propio y a una autoconciencia del nosotros colectivo que apunte hacia la transformación de la realidad.

Capítulo 1

Breve exposición de las características de la filosofía de Carlos Astrada antes del marxismo

Carlos Astrada (1894-1970), filósofo argentino y reconocido representante de la corriente existencialista y fenomenológica en la Argentina, fue introductor de algunas corrientes de la filosofía alemana en el continente e hizo aportaciones desde el marxismo.

En este capítulo me dedico a estudiar los escritos de Carlos Astrada anteriores a que adoptara una postura marxista, ya que, dentro de la filosofía política Argentina se le ha trabajado más desde la visión existencialista;¹ y una nueva

¹ Estudios sobre Astrada están el libro de Alfredo Llanos, siendo su primer biógrafo, del año 1962, está el libro de Guillermo David: *Carlos Astrada. La filosofía argentina* y el libro de Roberto Mora: *La fuerza del mito de lo gaucho*, estos son los libros y estudios enfocados totalmente a su obra, por lo demás lo que hay son parte de otras investigaciones, o en los libros de historia del pensamiento argentino encontramos referencias al autor. Por ejemplo el diccionario de Ferrater Mora tiene una entrada para el autor, (cf. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, tomo I, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 2001, p.257 y 258), por otro lado, Alberto Caturelli en sus dos compilaciones: *La filosofía argentina actual* (1962) e *Historia de la filosofía Argentina: 1600-2000* ambos también cuentan con una entrada para Carlos Astrada desde el ámbito de la recepción del existencialismo en argentina, también encontré cierta referencia al escritor en el libro de Martin Stabb, *América Latina en busca de su identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano 1890-1960*, esto por mencionar algunos que pude consultar.

Por otro lado dentro de los estudios de la historia de las ideas argentinas encontramos capítulos dedicado a él como por ejemplo *Restos pampeanos* de Horacio González (cf. Horacio González, *Restos pampeanos: ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*, ed. Colihue, Buenos Aires, 2007; en el libro de *El pensamiento alternativo en la*

mirada interpretativa podría aportar elementos para una mayor comprensión de su filosofía.²

Sin duda, cuando tratamos de historiar las ideas, hay aspectos que se deben tomar en cuenta y que no siempre se incorporan, aunque “digan” algo relevante que permite amplificar la comprensión del autor, como situaciones de la vida privada o el contexto político y social que rodea al autor trabajado. En este sentido me es posible señalar que en la labor intelectual, también “se va perfilando en un proceso abierto, complejo y creador, caracterizado por matices, pliegues y deslizamientos”³. Por ello, invito a comprender a nuestro autor desde una dimensión humana que tome en cuenta los elementos que expliquen su propio desarrollo, pues el hecho es que Astrada no se excluyó de la interacción social en Argentina del siglo XX y en su obra es posible percibir una serie de virajes teóricos y de posturas políticas.

Argentina del siglo XX, dirigido por Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig está el artículo de Francisco Leocata sobre la libertad en Astrada, el cual ha sido retomado para esta investigación, así como los artículos de Gerardo Oviedo que aparecen en la compilación de Clara Alicia Jalif de Bertranou y en el libro editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez: *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*.

² Respecto a esto, llama la atención encontrar también apartados dedicados a Carlos Astrada en el libro de Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che: ensayos sobre marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, editorial Biblos, 1967 en el da cuenta sobre el debate de las interpretaciones del marxismo de Astrada con miembros del Partido comunista y de las polémicas que se suscitaron respecto a su interpretación de Marx; y el texto de Raúl Fonet-Betancourt, *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés, México, 2001. Me parece importante además mencionar, que si bien no son textos que retomen a Astrada, si lo toman en cuenta desde otros ámbitos de la filosofía, Hugo Chumbita que lo incluye dentro del “nacionalismo de izquierda” (cf., “Patria y revolución: la corriente nacionalista de izquierda” en Biagini, Hugo y Arturo Roig, ed. *Op. Cit.*); o como del filósofo Horacio Cerutti que lo retoma en sus indagaciones en torno la utopía (cf. Horacio Cerutti, *Ensayos de utopía I y II*, ed. UAEM, 1989) y por último me parece pertinente señalar el sentido que lo toma Enrique Dussel que la da lugar en los antecedentes de la Filosofía de liberación, donde coloca a Astrada, junto a Nimio de Anquín como parte del “momento ontológico de la filosofía argentina. (cf. Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983.

³ Andrés Kózel, O’ Gorman el heterodoxo.....texto inédito

Como se indicó en la introducción, la intención de la tesis consiste en hacer un análisis de la última etapa del pensamiento de Astrada (de 1952 a 1970), que algunos comentaristas han considerado como su período dialéctico.⁴ Esto implica, según mi visión, la necesidad de glosar algunos antecedentes de la primera etapa de su vida que me parece incidieron en su pensamiento y que se engarzan con importantes momentos de la historia de Argentina.

Fue en la década del ochenta del siglo XIX y la primera del siglo XX, cuando comenzó en todo el continente un nuevo proceso de inserción al mercado mundial capitalista de manera dependiente, con una economía primario-exportadora. Por esta época, las prioridades de Argentina se encontraban en forjar una nación “moderna y civilizada”, para lo cual se fomentó el desarrollo de la ganadería; un aumento en la exportación de cereales derivado de las condiciones favorables de la pampa que llevaron a la nación sureña a convertirse en el “granero del mundo”; así como un ingreso masivo de inmigrantes europeos. Todo esto tuvo repercusiones importantes a nivel social, configurándose como una sociedad de clases con una oligarquía, clase media y proletariado bien definidos.⁵

Carlos Astrada nació en medio de este clima político y económico el 26 de febrero de 1894, en una familia del patriarcado argentino, aspecto que considero importante ya que, como menciona Guillermo David:

⁴ Cf. Carlos Alemián, *Carlos Astrada ante la condición humana*, 2000, www.ensayistas.org Fecha de consulta: marzo 2010. Y Cf También Alfredo Llanos, *Carlos Astrada*, ediciones culturales argentinas, Buenos Aires, 1962, que aunque este texto se publicó antes de que acabara la producción teórica del autor, abre un período dialéctico que creo se sostiene hasta su muerte.

⁵ Cf. Arturo Andrés Roig, “La entrada del siglo. La Argentina en los años 1980-1914” en *Argentina del 80 al 80*, UNAM, 1993.

Como suele suceder en el patriarcado argentino, la familia Astrada reunió los componentes clásicos que con el transcurso de los años, y al calor de las turbulencias políticas, la escindieron en luchas internas más o menos sordas y enconadas, que hicieron eminentes en algunos casos, y que involucraron al filósofo de forma directa. Un ala conservadora y tradicionalista, apegada a viejos valores culturales, aparecerá trabada en una fuerte lucha hegemónica interna con los sectores modernizantes de sus miembros⁶

Por otra parte, con respecto al clima intelectual de la época, fue en aquellos años cuando se gestó un movimiento con miras a afianzar las ideas de identidad nacional, desde la literatura modernista y las concepciones de la contraposición de civilización-barbarie, así como de un auge del positivismo en la región.

En el año de 1913, Astrada ingresó en la universidad para estudiar derecho, carrera que abandonó un año después para encaminarse hacia el estudio autodidacta de la filosofía y de los idiomas. Al mismo tiempo, tuvo un fuerte acercamiento a la crítica literaria, lo que a la postre significaría un importante pilar para el desarrollo de su pensamiento.

1918 fue un año muy importante, ya que repercutió de manera considerable en los comienzos de su actividad filosófica. En ese año, se gestaba un movimiento social de impacto continental, con un rechazo al positivismo que fundamentaba la enseñanza y la investigación, además de incorporar las ideas marxistas llegadas al continente.⁷ El movimiento en cuestión se gestó alrededor de la

⁶ Guillermo David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, ed. El cielo por asalto, Buenos Aires, 2004, p. 13.

⁷ Si bien es cierto que las ideas socialistas de tendencia marxista llegaron al continente, en el siglo XIX, a partir de la Comuna de París, fue después, a principios del XX que se comenzaron a integrar de manera general y a difundir dentro de otros círculos a partir de siglo XX, Recordemos que la primera traducción del *capital* al español en Argentina fue por Juan B. Justo en el año 1898, por lo que leer a Marx realmente fue después. La recepción del

Reforma Universitaria de Córdoba y sostuvo una posición antioligárquica y antirreligiosa, impulsado principalmente por jóvenes cordobeses que seguían el ejemplo de la Revolución Mexicana y Rusa. Fueron ellos quienes animaron al sector estudiantil a luchar por modificar los estatutos universitarios para quitar poder a los profesores, en su mayoría pertenecientes a la clase oligarca; a establecer un co-gobierno y autonomía, además de incrementarse de manera notable una permanente politización del cuerpo estudiantil.⁸ Encabezado por Deodoro Roca y Arturo Orgaz, en el movimiento participó Astrada activamente, estableciendo una relación directa (tanto amistosa como teórica), con los líderes del movimiento, e incluso, según Guillermo David, “Designado orador oficial, Astrada saludará la recientemente triunfante Revolución Rusa en un discurso pronunciado en el Teatro Rivera Indarte en los primeros días del estallido”.⁹

marxismo contó con dos vertientes que no siempre estuvieron juntas, como práctica política y proyecto revolucionario por un lado, y como filosofía por otro. Por lo tanto no sólo se estudió dentro de la militancia política de izquierda en la región, sino que tuvo su injerencia en diferentes sectores, como en la clase política, entre los obreros, activistas, estudiantes y se discutió en los círculos académicos y grupos de intelectuales. Es por esto que al hablar de marxismo latinoamericano se hace necesaria la aclaración de que su recepción fue en los dos terrenos, como un programa socialista obrero e ideario político y más tarde se fue adaptando a diferentes círculos llegando a instalarse también en el campo de la filosofía. Para algunos comentaristas, se comenzaron a incorporar estas ideas en los círculos intelectuales a partir de la publicación de José Ingenieros de *¿Qué es el socialismo?* Y de la traducción de Justo de *El Capital* esto entre 1895 y 1898. Cf, Raúl Fonet-Betancourt, *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*, Plaza y Valdés, México, 2001) Hay otra periodización que divide la recepción en 3 períodos con los que abarca de 1870 a 1910. La primera gran recepción de Marx, por los emigrados franceses que escapan a la represión luego de la caída de la Comuna de París, de 1871 a 1880, la segunda va de 1880 a 1890, por los migrantes alemanes expulsados por Bismarck que traen el “socialismo utópico”, de 1890 a 1900 ya llega en clave de socialismo científico a la par de la formación de la Segunda Internacional, y por último, de 1895 a 1910 se incorpora el pensamiento de Marx a las nascentes ciencias sociales. Este texto es fundamental para cualquier estudio referente a los procesos de los marxismos en este continente. (Cf. Horacio Tarcus *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007)

⁸ Cf. Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza editorial, Madrid, 1970, p. 298

⁹ Guillermo David, *op cit.*, p. 20; A pesar de su participación en uno de los movimientos más importantes de principio de siglo y de adhesión a las ideas de la reforma, años más tarde, luego de su regreso de Europa, fue un fuerte crítico respecto a los límites y alcances del

Otro dato importante de 1918 fue que publicó su primer ensayo, “La voluntad de Obermann” en donde, partiendo de la literatura, se hace una reflexión en torno a preocupaciones éticas y existenciales. Para Alfredo Llanos, su primer biógrafo y discípulo, ese escrito constituye el punto de partida para delimitar un primer momento de su pensamiento, vinculando su análisis literario con preocupaciones más profundas que ya competen a la filosofía. Así lo expresa:

Lo que designamos, por razones de comodidad expositiva como período literario, llena la primera época de la producción publicada de nuestro autor. Se trata, para distinguirla con mayor justeza, de una literatura filosófica, ya que a cada paso surgen atisbos, anticipaciones y autores que le exigirán, en el correr del tiempo, nuevas lucubraciones.¹⁰

El ensayo sobre la voluntad, publicado en la revista *Nosotros*, es un análisis de dos personajes literarios que son opuestos. Por un lado elige a Brand, tomado del poema dramático de Henrik Ibsen y por otro con Obermann, personaje de la novela del escritor francés Sénancour a los que enfrenta según su actitud frente a la vida. Se puede decir que en términos generales, esa oposición aborda el problema de la voluntad o más bien el de la búsqueda de sentido de la existencia a partir de la angustia del hombre al saberse finito. Según el doctor Roberto Mora Martínez, ahí apareció por vez primera la pregunta central que a lo largo de su trayectoria profesional inspiró su obra: “la duda central que

movimiento, tomando distancia con sus antiguos colegas, Carlos Alemián comenta: “[Astrada] se adhiere a los principios de la Reforma Universitaria, movimiento que rechazará a partir de la década del 30, por juzgar que la dirigencia claudica ante la dictadura imperante en la Argentina. Estuvo vinculado con Deodoro Roca y Saúl Taborda, dos de las cabezas más visibles de esa corriente, antipositivistas como él.” (Cf. Carlos Alemián, *op cit.*)

¹⁰ Alfredo Llanos, *Carlos Astrada*, ediciones culturales argentinas, Buenos Aires, 1962, p. 14.

mantuvo a lo largo de toda su vida, radicada en la pregunta: ¿cómo en el juego de la existencia, el ser humano puede hacerse responsable de su vida?”¹¹

Posteriormente, a mediados de la década del veinte, Astrada profundizó sus estudios filosóficos, enfocándose en las corrientes de la filosofía Alemana, además de encontrarse en un clima intelectual muy activo respecto a la generación literaria de escritores, con la producción de nuevas revistas, grupos de intelectuales y artistas. Además, es posible presumir que Argentina fue de los primeros países latinoamericanos en recibir las ideas de la filosofía cultivada en Alemania en los albores del siglo XX. Como lo comenta Martín Stabb¹²: “el existencialismo se hizo conocer entre los intelectuales de la parte norte de la América española recién después de 1946 [...] en cambio en la Argentina, la familiaridad con lo que entonces se llamaba “filosofía de la existencia” data de fines del veinte”¹³

En 1927 Astrada ganó una beca de perfeccionamiento con la que se fue a Alemania a estudiar, ahí vivió hasta 1932. Estuvo muy cerca de Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, situación que lo marcó y lo motivó a especializarse en la fenomenología primero y en el existencialismo después. Esta es una etapa muy importante, ya que además de marcar su período existencialista, como lo designa Alfredo Llanos, se arma de herramientas metodológicas completas y refina su trabajo analítico, con lo que logra posicionarse en una Europa de nuevos movimientos filosóficos:

¹¹ Roberto Mora Martínez, *El contexto en el Mito Gaucho de Carlos Astrada*, México, UNAM, 2007, p. 39.

¹² En el caso de éste escritor estadounidense pone a Carlos Astrada dentro de una generación con ideas místicas, teluristas y existenciales, junto a Carlos Alberto Erro y Eduardo Mallea.

¹³ Martín S. Stabb, *América Latina en busca de una identidad. Modelos del Ensayo Ideológico Hispanoamericano, 1890-1960*, Monte Ávila editores, Venezuela, 1969, p. 257.

Desde 1927 hasta 1932, Astrada estudia en Friburgo y en Colonia, con los maestros más eminentes de la época: Husserl, Heidegger y Scheler. La fenomenología, creación del primero de los nombrados, dominaba a la sazón el ambiente filosófico de Europa y había prácticamente liquidado a los movimientos neokantianos y neopositivistas que arrastraban una existencia artificial.¹⁴

A su regreso a la Argentina, en 1932, se convirtió en uno de los pioneros difusores de la filosofía alemana, además de introducir ideas del historicismo de Dilthey. Es ya en su tierra natal, y al calor de su introducción en los círculos intelectuales nacionales, cuando comenzó a tener cierta autonomía respecto a sus maestros alemanes. Es importante mencionar que en el año de 1932 dio una conferencia titulada “Heidegger y Marx”, en la que hace un primer esfuerzo por hacer coincidir a estos dos autores, tópico al que sólo regresará en su último período, conocido como dialéctico (de 1952 a 1970). En el estudio mencionado, “alude a ítems de la tradición marxista, entre los cuales recogerá la cuestión de la ideología, de la dialéctica y su relación con el problema del conocimiento, apelando particularmente a la obra del joven Marx”.¹⁵

El período denominado por Alfredo Llanos como etapa existencial, puede ser enmarcado por dos obras fundamentales. La que “abre” el periodo en 1933 llamada *El juego existencial*, y la que lo “cierra” de 1952, titulada *La revolución existencialista*. Este periodo de casi 20 años, resulta en verdad interesante en el marco general de su pensamiento, pues se alcanza a ver cómo en los primeros años permanece fiel a Heidegger y la posterior ruptura que seguramente tuvo que ver con una serie de experiencias, sacudidas y desgarramientos propios en la vida del filósofo así como cambios en posiciones

¹⁴ Alfredo Llanos, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ Carlos Alemián, *op cit.*

teóricas y políticas. En el libro de Alfredo Llanos se menciona que Astrada retoma el concepto de *dasein* de Heidegger, un estar-en-el-mundo, como estructura ontológica de trascendencia, y al mismo tiempo, plantea de manera original que esa esencia de la existencia humana tiene un carácter de juego, pues como comenta Stabb, “Astrada desarrolla el concepto de ‘juego’ como ‘asidero’ o ‘sostén’ mediante el cual el ser humano ‘mantiene’ su existencia”.¹⁶

Por otro lado, en esta etapa hay un par de textos que es importante no dejar fuera de la mirada. En primer lugar su ensayo de 1938 *La ética formal y los valores*, en el que ya aparece un problema fundamental que se vincula directamente con el objetivo de esta investigación, a saber, el tema de libertad, y que cobrará matices diferentes en el último período de su pensamiento al ser engarzado a su idea de praxis y de humanismo: “publicada en 1938, *La ética formal y los valores*, ratifica esa condición innata en una cuerda distinta pero no menos tensa ni de menos resonancia. Aquí tomamos contacto inmediato, por primera vez, con un tema que en el quehacer especulativo de Astrada no aparece desde el comienzo a plena luz, pero que, por cierto, constituye la roca viva en que asienta su filosofar: la libertad.”¹⁷ Cuatro años más tarde, en *El juego metafísico*, vuelve con la idea de que el ser humano y el mundo donde se encuentra son comprensibles a través de la lógica aleatoria del juego existencial¹⁸, como si el existir fuera una categoría ontológica lúdica, con una suerte de jugarse la vida en el mundo.

¹⁶ Martin Stabb, *op cit.*, p. 260.

¹⁷ Alfredo Llanos *op cit.*, p. 39.

¹⁸ Cf Guillermo David *op cit.*, p. 131.

Desde mi punto de vista resulta indispensable mencionar el año de 1946 como una fecha simbólica, ya que, recién terminada la segunda Guerra Mundial, en medio de un planeta sacudido y en proceso de reacomodamiento geopolítico, ocurrieron dos hechos que saltan a la vista en cuanto a la relación con nuestro filósofo: la publicación de *Carta sobre el humanismo* de Martín Heidegger y el ascenso de Juan Domingo Perón a la presidencia de la nación argentina. Con base en la propuesta del filósofo alemán, nuestro autor reafirmó su distancia tras la publicación de la *Carta*, virando hacia un “humanismo de la libertad” que iría argumentando en obras posteriores. El segundo hecho, el ascenso de Perón, lo colocó como intelectual orgánico, aunque nueve años más tarde, en 1955 y tras el golpe militar contra Perón, la situación de Astrada cambiaría con la instauración de la llamada “revolución libertadora”.

Un dato importante es que en 1948 publicó *El mito gaucho*, obra de máxima expresión en la preocupación por los temas americanistas, además de ser fiel representante de la idea de mito que subyace en toda la generación de un nacionalismo culturalista en la búsqueda de las identidades nacionales. Para Roberto Mora esta obra “representó un interesante esfuerzo por conciliar metódicamente los supuestos filosóficos y antropológicos en torno a la figura metafórica del gaucho. Empleó como arquetipo de esta experiencia de vida el *Martín Fierro*, de José Hernández. Astrada utilizó a la naturaleza, la tierra, el suelo y la sociedad para exponer el origen de la esencia de la argentinidad”.¹⁹

¹⁹ Roberto Mora Martínez, *op cit.*, p. 47.

Regresando con Alfredo Llanos, su primer biógrafo, el período que denomina como existencialista se cierra en el año de 1952²⁰ con la publicación de *La revolución existencialista*, donde si bien hay una ruptura con el pensamiento de Heidegger, no significa una negación tajante ni absoluta, sólo de las ideas de su maestro reflejadas en *Carta sobre el humanismo*. La idea de Heidegger de que lo importante es la pregunta por el ser y no la pregunta por el hombre, es la marca distintiva de la distancia entre el filósofo argentino y el alemán: “La distinta concepción del ser separa, entonces, a Astrada de Heidegger, precisamente porque de la solución que se dé a esa doctrina depende el destino de la verdadera filosofía existencial, la cual si no se centra sobre el hombre y su esencial finitud sólo llegará a ser una de las tantas expresiones teologizantes”.²¹ Sin embargo, como ya se decía, Astrada no dejó de seguir a Heidegger en su concepción de la filosofía en *Ser y tiempo*, además de que más tarde, en la última etapa de su vida hay un retorno al filósofo pero con la intención de vincularlo con el marxismo.

Es así como se explica el inicio de una nueva etapa en el pensamiento de nuestro autor, en el que de manera clara hay un acercamiento a Hegel y a Nietzsche, además de afianzar su propia filosofía. También se percibe un incremento por el interés de temas americanistas y un intento por definir una nueva concepción del ser con una fuerte carga historicista y política donde el concepto de praxis alcanza un lugar privilegiado, además de sustentar su quehacer filosófico en una búsqueda de humanismo liberador.

²⁰ Ese año fue que murió Eva Perón y Astrada viajó por segunda vez a Europa realizando conferencias en diferentes universidades de dicho continente.

²¹ Alfredo Llanos, *op. cit.*, p. 61.

Por último, es importante señalar que en este periodo de su vida y producción filosófica, Astrada viajó nuevamente a Europa, presenciando un acontecimiento que según la posición que sostengo habría sido pilar de su pensamiento filosófico y su posicionamiento político: “Astrada visitó la Europa dos veces más, en 1956 y 1960. En el último viaje impartió una conferencia en la Academia de Ciencias de la entonces URSS. También pisó suelo del continente asiático: dictó conferencias en la Universidad de Pekín y en la de Shanghai.”²²

Fue aquí, durante este nuevo período filosófico conocido como dialéctico, donde Astrada desarrolla y afianza el concepto de praxis, tema que esta tesis pretende analizar como centro y que a continuación paso a explicar.

²² Roberto Mora Martínez, *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamento del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*, CIALC, México, 2010, p. 67.

Capítulo 2

Humanismo y libertad, categorías de la praxis en Carlos Astrada

Y cuando nosotros disparemos el último cartucho,
tú serás la primera que cante en la garganta de mis compatriotas, libertad.
Porque nada hay más bello sobre la anchura de la tierra, que un pueblo libre,
gallardo pie, sobre un sistema que concluye.

(fragmento de *Libertad*, Otto René Castillo)

A continuación, ya con una visión general de la vida y los antecedentes de Astrada antes del periodo que nos interesa, en este capítulo abordo los conceptos de Humanismo y de Libertad, ya que son fundamentales para entender su filosofía.

El período donde puede rastrearse el concepto de praxis en la obra de Astrada es su etapa dialéctica²³, que según su alumno Alfredo Llanos, abarca de 1952, a partir de la publicación de *La revolución existencialista* en adelante, hasta 1970, con el último texto publicado en vida llamado *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Así, para llevar un orden

²³ Debo aclarar que la denominación del período dialéctico la encontré en Carlos Alemián, sin embargo es con Llanos que divide sus periodos en “periodo literario” y “periodo existencialista” este último lo cierra a partir del año 1952 con la publicación del libro *La revolución existencialista*, no va más lejos ya que el libro de Llanos es del año 1962, ocho años antes de la muerte de Astrada, por lo que ese período ya no lo comenta. Por otro lado Alemián lo nombra el periodo dialectico de 1950 a 1970. Es por esto que yo tomo a Alemián y Llanos para hacer el corte de 1952 a 1970. Cf. Carlos Alemián, *op. cit.*, Alfredo Llanos, *op. cit.*

cronológico iré retomando cómo aparece el concepto de praxis en cada uno de los textos que, a mi parecer, bastan para describir el empleo que le da a dicho concepto y por qué aparece como parte del eje articulador de su pensar filosófico. Es necesario aclarar que las transformaciones en el pensamiento de Astrada no se presentan a manera de una evolución lineal, sino más bien vemos momentos de intereses diferentes, cambios y virajes teóricos, rupturas contradicciones y reconciliaciones, o ciertas constantes a lo largo de su vida. Entonces hay un apego a la tradición fenomenológica y existencial, luego rupturas con ésta, pasa igual con el peronismo y, por último vale la pena destacar, para los fines de esta investigación que hay una adhesión al marxismo en su juventud, luego vuelve a él de manera radical y se reconcilia con Heidegger al final de sus días.

En el texto *La revolución existencialista* de 1952, aparece el concepto de praxis, en un primer nivel, como una actividad práctica que tiene un *telos*, un fin meramente útil para resolver necesidades humanas. Se trata de una actividad que toma en cuenta la recíproca relación de la praxis con la teoría, en el sentido de que toda actividad práctica requiere un conocimiento y una intención; y toda teoría implicaría un acto, un hacer. Para Astrada, ambas cosas pertenecen al ámbito de las actividades primarias y son por ello posibilidades ontológicas.²⁴

Para Astrada, con toda praxis hay transformación y conocimiento, pues:

Si de modo primario el obrar posee visión, el reflexionar, la actitud teórica es, de modo igualmente primario, un hacer, un operar dictado por el cuidado de un ente —el hombre— que está, en un mundo que solo puede ser inferido no

²⁴ Para Astrada, estas actividades primarias son aquellas immanentes al hombre mismo, son parte de las estructuras básicas que están en el núcleo de la existencia.

mediante una *contemplatio* o conocimiento pasivo, sino por una actividad transformadora del tal mundo, transformación con que se inicia el conocimiento del mismo.²⁵

Posteriormente se dedica a discutir el concepto de praxis en Hegel y en Marx, con quien comparte la idea de que la praxis se da en virtud de una coexistencia, además de plantearse como una acción radical con fines de transformación de las situaciones históricas dadas.

Astrada introduce el concepto de *humanismo de la libertad*, que aunque será motivo para desarrollos futuros,²⁶ aparece aquí cuando menos barruntado. Al respecto comenta Roberto Mora lo siguiente:

En 1952 Astrada editó *La revolución existencialista*, donde hizo una crítica al heideggerianismo desde una postura marxista. Uno de los supuestos que sustentó fue el de un humanismo que ahora únicamente podía validarse mediante la total recuperación del hombre de las diversas formas de alienación en que se diluía su ser. Por lo tanto, el ser humano implicado en ese entonces y la situación histórica presente, muestran que sólo podía decidir su destino existencial en función de ésta.²⁷

En otro texto del año 1957, escrito después de haber visitado la URSS y la China socialista; *El marxismo y las escatologías*, se empieza a ver un apego mayor al marxismo, posiblemente ésta es su etapa más radical. Es un texto muy interesante, ya que, además de la reflexión filosófica, polemiza en lo político y habla de sus preocupaciones americanistas. Destaca también su conocimiento del pensamiento indígena y el oriental. Gerardo Oviedo ve en este texto, además de ver reflejada su ortodoxia, ya definida su idea de praxis vinculada al joven Marx: “la visión marxista, o mejor, decíamos, *jovenmarxiana*

²⁵ Carlos Astrada, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952, p. 46.

²⁶ Ya que se desarrollará de mejor manera en el año de 1960 en su libro *Humanismo y dialéctica de la libertad*.

²⁷ Roberto Mora Martínez, *La fuerza del mito... op. cit.*, p. 64 y 65.

que sustenta la idea de praxis en Carlos Astrada, aparecía ya suficientemente perfilada en su texto más ortodoxo... [*El marxismo y las escatologías*].²⁸

Aquí se plantea que el materialismo histórico es la única filosofía de la historia que no es escatológica, luego de hacer un amplio recorrido que comienza en el pensamiento mítico y que termina con una apología del materialismo histórico:

[...] analiza cómo se fundamentan las distintas visiones religiosas, sobre todo la cristiana, concepciones a futuro ultraterrenas, aunque con diferencias; por ejemplo, todas las escatologías orientales son de salvación, mientras que en la cristiana prevalece un sinfín de horrores, debido a la corrupción imperante de los seres humanos. Empero el marxismo no podía ser escatológico, puesto que se sustenta en leyes objetivas de acontecer histórico, excluyente, por lo tanto, del causalismo mecanicista de los fines providenciales. Por otra parte, después de analizar los supuestos fundamentales del marxismo, concluye que la abolición de la propiedad privada y el advenimiento de la sociedad sin clases no constituía la realización plena del ser humano, sino sólo el comienzo de la tarea dentro de la pluralidad de posibles opciones, en la construcción de un mundo más humano y libre.²⁹

En el texto (que dedica abundantes páginas a reflexionar sobre el tema de los mitos), discute con Miguel de Ferdinandy³⁰ y Toynbee;³¹ hace explícita su ruptura con Heidegger e incluso dedica un capítulo a sus ideas ahora como lo que le parece una escatología del ser planteada por el filósofo alemán. Además llega a expresarse agresivo con la postura que ha tomado Heidegger después de la Segunda Guerra Mundial. Al parecer tiene que ver con querer dejar clara dicha ruptura, como dice Guillermo David: “Astrada ha necesitado rechazar fuertemente con la tradición con la que ha roto. De hecho, imprimirá un énfasis

²⁸ Gerardo Oviedo, “Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional” en Clara Alicia Jalif de Bertranou (editora), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA, 2007, p. 114.

²⁹ Roberto Mora Martínez, *La fuerza del mito... op. cit.*, p. 67.

³⁰ Es un Historiador húngaro del que no hay gran información. Sé que estuvo en el primer Congreso Nacional de Filosofía, en Mendoza, Argentina el año de 1949. Sin embargo, me interesa resaltar la preocupación de nuestro autor de estar actualizado y discutir con sus contemporáneos, se nota además de su preocupación por leer a autores no occidentales.

³¹ Historiador británico que ha sido retomado por algunos filósofos y pensadores latinoamericanos, como Astrada, Leopoldo Zea o Julio Irazusta.

excesivo a lo que sería percibido públicamente como su “conversión”, como si tuviera que demostrar la profundidad de su ruptura”.³²

El texto está enriquecido con referencias al *Martin Fierro* y a Miguel Ángel Asturias,³³ así como al *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*.³⁴ Además muestra su versatilidad al citar a Lenin y a Antonio Labriola, fundador del partido comunista italiano. De hecho, me parece un texto clave para descifrar su posición e interpretación del marxismo, al hacer una clara defensa del materialismo histórico como teoría, método y praxis radical.

Pero ¿por qué considera el materialismo dialéctico como filosofía de la historia que no es escatológica? La respuesta a esta pregunta está estrechamente vinculada con su idea de praxis y de *humanismo de la libertad*, ya que Astrada supone que si la libertad tiene como fin dotar al ser en su humanidad total, es por medio de la praxis radical que se puede transformar la realidad y las estructuras económicas de la sociedad capitalista, donde el ser humano explota al ser humano. Al ser la dialéctica fundamento para la historia, ésta nunca se acabaría y por eso el materialismo dialéctico no podría ser

³² Guillermo David, *op. cit.*, p. 269, está en la nota al pie número 14.

³³ Carlos Astrada también fue un excelente lector de literatura y además llegó a hacer crítica literaria, un ejemplo muy claro es el que comentamos en un principio, su artículo de la voluntad basándose en dos obras literarias, y por otro lado Alfredo Llanos incluye en su biografía un período literario, que aunque fue a principios de la vida de Astrada, podemos ver que fue un gusto que nunca dejó además de que he visto referencias a otros artículos de crítica literaria, muchos publicados en *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, dirigida por Llanos. Para revisar títulos de artículos sobre literatura ver Guillermo David *op. cit.* y pues parece también interés por la literatura americana.

³⁴ A pesar de que Astrada reconoce que faltan documentos para poder valorar de manera completa la cosmovisión, para él escatológica, del pensamiento americano indígena precolombino, pone como fuentes más importantes estos dos libros que reflejan la idea del origen del mundo de la cultura Maya (escritos por ellos con su propia iconografía y traducido al español más tarde) que retoma como parte de la mentalidad mítica donde siempre hay un retorno y el tiempo es cíclico.

escatológico.³⁵ Para él, es en el marxismo donde se plantea la construcción de una sociedad sin clases ni explotación, que al ser justa, sería el comienzo de la posibilidad de un hombre que posea una verdadera humanidad. Un socialismo pues, concebido no como un fin, sino como medio para transformar la realidad.

Así, aunque *El marxismo y las escatologías*, no está centrado en el concepto de praxis, sus desarrollos filosóficos aportan nociones generales previas al concepto, además de que se hace explícita su toma de posición frente a la política mundial, su antiimperialismo y apego al marxismo.

Ahora bien, con el breve recorrido anterior por algunos textos donde se pueden rastrear los orígenes del concepto de praxis en Astrada, es momento de pasar a la revisión de las obras donde aparecen concretamente las categorías filosóficas de humanismo y libertad, que como ya dije, son centrales para la comprensión del significado y función del concepto de praxis.

El Problema de la libertad en Carlos Astrada, si bien aparece de manera sistemática por vez primera en el texto de *La ética formal y los valores* de 1938, es hasta *Humanismo y dialéctica de la libertad*, donde ya aparece de

³⁵ La interpretación que da Gerardo Oviedo puede ser más clara al respecto, dice: “La filosofía, en su carácter de fundamentación racional de la práctica, es teoría revolucionaria, y por tanto, condición de posibilidad emancipatoria de la humanidad, encarnada como oprobio en los proletarios. De aquí que semejante filosofía, nos dirá Astrada, afirme “la primacía de la acción y de la vida”, vale decir de la praxis. En tanto el lazo que anuda razón, temporalidad y voluntad, es la conciencia materialista en su carácter de cosmovisión dirigida a la transformación del mundo. Esto es, la supresión activa de las causas de la deshumanización y la pérdida de lo humano en el hombre mismo, esto es, del régimen capitalista elevada a pretensión *filosófica* de la libertad. Para lo cual esa *filosofía de la libertad* solicita los servicios de la *dialéctica*. Porque “dialéctica” es un modo de designar el movimiento histórico incesante de la realidad humana en tanto “proceso” y “devenir”. Ya que la dialéctica obra “en el interior del cuerpo social” para expresar, en “la veta del acaecer real”, el “nervio de todas sus manifestaciones procesales objetivas”. No es por lo tanto el “sentido” de la historia la clave con la que quepa descifrar el contenido teológico transfigurado del marxismo, sino que es precisamente un error de las “filosofías historicistas”, según Astrada, considerar que una teodicea de la temporalidad garantiza la promesa redentora de un final definitivo del Mal, en un estadio salvador allende la propia historia fáctica contingente” Gerardo Oviedo, *op. cit.*, p. 115.

manera central y vinculada al concepto praxis en el sentido revolucionario que nos interesa. De hecho, la atención que presta ahí a la periodización y del seguimiento del concepto (por un lado toma la forma tradicional de dividir los períodos filosóficos y por el otro toma en cuenta las condiciones materiales y de división del trabajo), hacen ver que tiene como fundamento el materialismo histórico para soportar sus ideas de humanismo y libertad. Por otro lado, a pesar de que en este texto el hilo conductor es el concepto de humanismo, se explica también qué es la libertad, a través de la suposición de un vínculo indisoluble entre los conceptos: el *humanismo de la libertad* que resulta, para nuestro autor, otro modo de llamar al *humanismo marxista*.

Está claro que su visión acerca de la libertad se construye desde su propio filosofar, ya que, siendo un filósofo de la existencia, traza su propia interpretación de acuerdo a sus inclinaciones políticas y su tendencia ideológica. También, que la idea de libertad se sustenta en la conciencia de la finitud del hombre concreto, pues al saberse temporal, es él mismo quien aspira a la libertad. Ésta, carecería de todo sentido si el hombre fuera un ser infinito, pero al ser finito posee temporalidad, y es esta una característica básica de su estructura existencial que debe llevarlo a hacerse cargo de su destino. Aunque aquí se ve la influencia de Heidegger, Astrada le trata de dar un sentido constructivo al concepto de libertad, como muestra Francisco Leocata:

Dentro de esa perspectiva de *estar-en-el-mundo temporal*, la libertad tiene en Heidegger un sentido muy peculiar, que no se limita a la posibilidad de elección sino que es un modo de estar lanzando nuevas posibilidades. Sin embargo Astrada se da cuenta que el hilo conductor del discurso heideggeriano desemboca en la muerte, la clausura de toda ulterior posibilidad. Ahora bien, el *ser para la muerte* sirve, por una parte, para reafirmar la radical mundanidad de

la existencia humana, pero debilita un tanto el sentido que podríamos denominar “constructivo” de la libertad. De hecho, Astrada reconoce honestamente no compartir este último aspecto, y resulta preciso dar a la *praxis*, y con ella a la *libertad* en cuanto tal, un desenlace *positivo*.³⁶

El texto está centrado en el concepto de humanismo y su desarrollo en la historia, es una crónica de su devenir y los cambios y transformaciones que ha tenido, porque como ya hice notar, para explicar su idea de humanismo, la idea de libertad resulta indispensable, como bien explica en el proemio a este ensayo:

El humanismo, o mejor, los humanismos, han sido las rutas históricas, conceptivas, por las que los hombres mediante la afirmación de su libertad, han marchado conscientemente en dirección a su humanidad. Humanismo, en la acepción universal del concepto, y libertad, como resultado de un proceso viviente, son dos aspectos de un solo y mismo problema.³⁷

Hay también un acercamiento al pensamiento de Hegel en torno al rescate del hombre en la historia, y le reconoce lo acertado de pensar la libertad como progresión dialéctica, sin embargo veremos como Astrada retoma la perspectiva crítica de Marx de Hegel, como Francisco Leocata comenta sobre este ensayo:

El retorno al tema del humanismo se focaliza en (...) *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960). La toma de posición sobre el humanismo, sobre todo después de la famosa *Carta* de Heidegger, hace tomar conciencia a Astrada de la necesidad de distanciarse de la ontología existencial del primer Heidegger y de acercarse a la dialéctica de impronta hegeliana. Sin embargo, el motivo de este paso no debe buscarse en una suerte de conversión a Hegel, sino en la adhesión de Astrada al marxismo.³⁸

³⁶ Francisco Leocata, “El tema de la libertad en Carlos Astrada” en Hugo Biagini y Arturo Andrés Roig, *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Ed. Biblos, 2006, p. 144 y 145.

³⁷ Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1960, p. 9 y 10.

³⁸ Francisco Leocata, *op. cit.*, p. 149.

Es importante observar que en el recorrido histórico que hace Astrada para rastrear las concepciones de humanismo, su punto de partida es la antigua Grecia, donde según su interpretación se construye el concepto como ideal, el de un hombre que aspira llegar a ser. Y esto acontece en la polis, que es el corazón de la vida colectiva para los griegos y el escenario para la construcción de un humanismo politicista, pues: “El humanismo, desde que los griegos lo acuñaron como ideal, es concebido como el esfuerzo por el cual el hombre –un tipo de hombre histórico y socialmente condicionado- aspira a ser libre para su humanidad y acceder por ésta a su dignidad”.³⁹

Sin embargo, Astrada parte de que la sociedad griega no era igualitaria, y al ser una práctica común la esclavitud, no resulta posible hablar de una libertad universal, sino restrictiva. Esto implica que la necesidad de universalidad que el concepto de libertad esgrimido por Astrada requiere, no esté presente en la filosofía clásica, pues aunque los filósofos eran seres humanos libres, no sucedía lo mismo con todos los miembros de la comunidad. Y, para que ésta exista como problema y característica esencial del hombre, se requiere que exista como una determinación consciente de una comunidad toda, no un ideal como entre los filósofos.

Posteriormente, Astrada aborda en su recorrido histórico el Renacimiento, donde, el humanismo aparece como una corriente literaria pero también de una “actitud del espíritu”. Según él en esta época, el concepto de humanismo adquiere una dualidad, pues por un lado se estaba conformando “espíritu moderno”, que planteaba una libertad de crítica y de investigación vinculada a

³⁹ Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, op. cit., p. 14.

las expresiones artísticas, estéticas, epistemológicas, y hasta pedagógicas, con un claro rechazo a la escolástica tradicional; y al mismo tiempo un *humanismo* como una actitud del espíritu, definido como “el enaltecimiento de la libertad humana, el rescate de los humano en el hombre”.⁴⁰

Según Astrada, este humanismo renacentista también tiene una correspondencia con las circunstancias históricas, pues al gestarse dentro de una sociedad de clases, adolece de ser un humanismo burgués en el que sólo se escribe para una minoría culta, aunque de cualquier manera sea por primera vez que el hombre se pone al centro de las indagaciones filosóficas. Astrada define así al humanismo renacentista:

Con el cultivo de las ciencias, teniendo en vista el perfeccionamiento de la personalidad humana, comenzó a fines del siglo XV, el apogeo del *humanismo*, palabra que, en oposición a la teología y a la escolástica que se volvían a un más allá de la vida humana, denota precisamente este interés por el hombre, por el despliegue de todas sus potencias, por el rescate de su vocación para la vida terrena y sus empresas.⁴¹

Así, puede verse que Astrada reconoce que en el humanismo renacentista se ha puesto en el centro de la discusión al hombre terrenal, digamos universal, aun siendo en la práctica un humanismo de clase.

La siguiente parada en el texto de Astrada es el Iluminismo, época en la que se elaboran potentes críticas al Racionalismo y al concepto de razón, y en la que derivadas de las mismas se enaltece al hombre, lo que según Astrada lleva a la pérdida de la singularidad en la historia y a la reducción a una imagen abstracta y esquematizada:

⁴⁰ Cf. *Ibid*, p. 24.

⁴¹ *Ibid*, p. 33.

Cuando el iluminismo alcanza su apogeo, en el siglo XVIII, el hombre, troquelado por la *ratio*, sin nexos con lo social y sin notas antropológicas definitorias, es concebido como una especie de entelequia (...) Pagando tributo al más extremo racionalismo de las ideas, no vio que lo universal se realiza históricamente en lo singular.⁴²

Para el filósofo argentino esta idea de hombre a-histórico o abstracto, encontró supervivencia en la expresión del liberalismo democrático, doctrina que posee una concepción teleológica de la historia, donde la finalidad ya consumada es la libertad; pero una libertad abstracta al servicio del mundo de la razón y por lo tanto eterna. Alcanza a ver que hay una libertad burguesa que recae en una plataforma histórica, gestada a partir de la Revolución francesa y la consolidación de los estados “democráticos”. Dicha “libertad”, habría “funcionado” en ciertas condiciones históricas dadas, pero para la época de Astrada (podemos decir que también en la nuestra) esa libertad burguesa ya no responde a las necesidades históricas y de transformación de la realidad, sino que incluso pone un velo sobre las consecuencias que genera el sistema productivo capitalista. Es una “libertad” que permite votar, cuando hay elecciones democráticas; decidir a quién vender la fuerza de trabajo, si es que se encuentra una oferta entre la abundante demanda; o en el peor de los casos “libertad” de no hacer nada, de permanecer fiel (y conforme) a la inmovilidad y completa alienación.

Astrada no dice explícitamente, pero intuye, que la libertad que plantea el humanismo renacentista es en realidad una forma de dominación, que luego se acentúa en el Iluminismo y que necesita para cambiar, la filosofía dialéctica de Hegel y sobre todo de los desarrollos de Carlos Marx que ya representan un

⁴² *Ibíd.*, p. 43.

soporte claro para la propia idea de libertad que supone Astrada. “busca la manera en que la hondura de la libertad, tal como es vista por Heidegger, pueda ser corregida e insertada en una visión “humanista” de la historia. El nexo para ello debía ser la dialéctica hegeliana, posteriormente reformada por Marx y Engels.⁴³

Para Astrada es con Hegel con quien se recupera el hombre de ser visto como entelequia, reconociendo en su singularidad histórica parte fundamental de su ser: “[Hegel]...vio perfectamente que el hombre es un ser que se manifiesta en un proceso que va inmerso en el devenir histórico y dentro de éste se va haciendo a sí mismo en sus variados aspectos y notas antropológicas que lo irán caracterizando”.⁴⁴ Así llega a la idea de que el ser humano trae consigo una tarea, que es construirse a sí mismo para alcanzar la plenitud de su humanidad, tarea sólo realizable desde la transformación de su propio devenir, de su propia y singular historia.

Para Astrada no sólo hay un corte epistémico con el concepto de humanismo trazado por Hegel, sino que representa el origen de su adhesión al marxismo y al uso del método materialista dialéctico. Al final del capítulo III de nuestro texto profundizamos esta idea, sin embargo, es oportuno señalar que nuestro autor refiriéndose al humanismo iluminista, señala que en “Nuestros días sólo conocen la pugna de clases antagónicas, como resorte de la dinámica

⁴³ Francisco Leocata, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴ Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica...op. cit.*, p. 44.

histórica, y la expectativa ante el hombre que va emergiendo dialécticamente de esta oposición”.⁴⁵

Uno de los capítulos claves en el texto es el V, ya que es ahí donde esboza de mejor manera su posición política e ideológica, base para el desarrollo de su filosofía existencial. De hecho, el propio título, “humanismo del trabajo”, refleja claramente que el trabajo aquí adquiere un papel central en la construcción de la idea del hombre para el hombre mismo.⁴⁶ Para Astrada, las circunstancias históricas están marcadas por el incremento de la técnica, que ha modificado la forma de vida y la economía, pues la propia división de clase es inseparable del uso de la técnica: “Hoy, lo tecnológico, en sus múltiples y eficientes expresiones, es la nueva base que se ofrece a un humanismo de alcance universal”.⁴⁷ Por ello, hay en el uso de la técnica un peligro latente, el de degenerar en barbarie y mayor explotación para los pueblos si no se plantea

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 45.

⁴⁶ Su idea de trabajo está desarrollada de mejor manera en el texto *Trabajo y alienación en la fenomenología y en los manuscritos* de 1965 editado en Buenos Aires por Siglo XX, ahí es la categoría central que quiere desentrañar explicándola desde Hegel y la crítica que Marx hace a Hegel sobre la idea del trabajo, destacando la desrealización del obrero al trabajar en un objeto que no le va a pertenecer, dice Astrada en ese texto “Marx, en la parte de los “Manuscritos Económicos filosóficos” dedicada al trabajo alienado, hace la crítica exhaustiva de la concepción hegeliana del trabajo. Hegel sólo ve el lado positivo del trabajo. (...) Marx va a destacar el lado negativo del trabajo. (...) el obrero pone su vida en el objeto, esto es, en el trabajo, que ha devenido en algo positivo, que se ha fijado en las relaciones en que el mismo consiste; pero este objeto, que es el producto de su esfuerzo, no le pertenece más a él, sino que el obrero pertenece al objeto” Carlos Astrada, *Trabajo y alienación...* (p. 56). Este texto es la segunda edición a su libro Marx y Hegel de 1958, Roberto Mora comenta al respecto que aquí: “...señaló los errores de varios pensadores que intentaron relacionar el método dialéctico marxista con el método dialéctico marxista con el método dialéctico idealista de Hegel. En la segunda edición introdujo diferentes temas, entre éstos, el desarrollo sobre el significado del concepto de alienación, la categoría histórica y el fenómeno social mediante el cual se reflejan las relaciones imperantes en el capitalismo (...) Así, para Astrada la forma que habían adquirido las relaciones de trabajo, es decir, la socialización en virtud de la actividad industrial, constituyó la manera principal de alienación del ser humano. Por ello sugirió que Marx concibe la historia como el proceso cuyo sentido reside en la aniquilación de la potencia extraña del trabajo capitalista y de sus categorías económicas, que consolidan la autoalienación del hombre.” Roberto Mora Martínez, *La fuerza del mito...* op. cit., p. 69.

⁴⁷ Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica*, op. cit., p. 55.

con seriedad una nueva formación cultural y educativa.⁴⁸ De esto parte para comenzar a hablar de un *humanismo radical* donde la praxis política adquiere un lugar central en la tarea de construir una existencia ética y transformadora de la realidad. Sobre esa nueva formación que propone dice:

Esta idea supone una auténtica tarea formativa y postula un humanismo politicista. Fundamento en la nueva idea formativa es, por consiguiente, un humanismo activista o dialéctico de la libertad. La tarea de la formación política supone un principio activo básico, una praxis humanista como dirección esencial del querer humano, el reconocimiento del valor del trabajo como factor antropógeno y el advenimiento de las masas laboriosas al área histórica.⁴⁹

Astrada sigue avanzando en el tiempo explicando las ideas de humanismo y en el marco de una crítica al humanismo culturalista.⁵⁰ Después plantea otro punto fundamental con el que podemos entender su concepto de praxis, la técnica, ya que ésta parte del proceso del trabajo. El planteamiento deriva de que el desarrollo tecnológico permite la aprehensión del mundo y una transformación de éste, que en el contexto de los pueblos poscoloniales adquiere una herramienta de lucha: “A éstos, la asimilación de la técnica les permite potenciar, con un enorme alcance social y nacional, la praxis revolucionaria en que están aprendiendo a ejercitarse [...] Desde el punto de vista de la accesión

⁴⁸ Astrada es consciente del peligro, pero sin embargo está convencido de la importancia del desarrollo industrial en los continentes del tercer mundo como forma de pasar al capitalismo y luego al socialismo.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 56.

⁵⁰ También aprovecha el capítulo para decir que ve, en la cultura occidental, vista como un sistema de ideas que se apoya en la sociedad burguesa y en el modo de producción capitalista, un ocaso gracias a la organización social de los pueblos dominados por este un esfuerzo de liberación. Critica también la política estadounidense el cual “ha organizado el imperio de la barbarie politécnica en detrimento del hombre y del grupo étnico de color” *ibíd.*, p. 64; además discute con el humanismo culturalista, que toma de las posiciones de la UNESCO a partir del congreso de 1953.

de todos los hombres a los bienes de la existencia, la técnica y su universalización tiene un sentido libertador”.⁵¹

Otro capítulo fundamental es “Humanismo marxista y alienación en la libertad”, donde define de manera más clara su idea de libertad, como un proceso que se va gestado históricamente y en el que, por otro lado, nos previene de una libertad alienada.⁵² Para Astrada la libertad es un constante proceso de génesis, es dinámica y se va transformando según las condiciones históricas y sociales. No es una categoría abstracta, sino que posibilita la construcción de un “ser humano total” que es libre y consciente de la necesidad de la praxis social.

Para Astrada, entender la libertad como una categoría abstracta, como una imagen congelada que no se transforma en el tiempo, es el mayor riesgo del hombre de quedar alienado. Ya que si la libertad no cambia según las condiciones históricas quedaría independiente del actuar cotidiano. Pone como ejemplo la libertad burguesa capitalista, que ya no corresponde a las nuevas situaciones históricas (que él piensa que se estaba construyendo con el avance de la técnica). Por eso plantea que la libertad a la que el hombre de su época debe aspirar para encaminarse a su humanidad debe ser una libertad concebida como un proceso en permanente construcción. Según Carlos Alemián: “El humanismo que propugna Astrada remite al devenir dialéctico de la libertad, impulsado por la praxis transformadora. El hombre enajenado se

⁵¹ *Ibíd.*, p. 77.

⁵² Esta alienación en la libertad se refiere justo a cuando la libertad no tiene sentido histórico en el hombre concreto: “... el hombre también se aliena en la “libertad”, en una “libertad” a la que se adhiere, pero que no se muestra operante en él, que no es fuente viva de su comportamiento y decisiones. Hay pues una alienación en la “libertad”, en una libertad al servicio de instancias históricas ya perimidas” Carlos Astrada, *Humanismo... op. cit.*, p. 83.

identifica con el proceso de conquista de su libertad, que ha de rematar en un humanismo socialmente integrado, democrático e igualitario.”⁵³

Así, se puede afirmar que para el año de 1960⁵⁴, Astrada concibe la libertad como una instancia humana que depende de la conciencia de la finitud y de los pensamientos y acciones concretos que son evidentemente temporales. “una libertad que no tiene nada de absoluto y sus límites se desplazan en la medida en que varían las costumbres, los contenidos y estructuras de la vida social según las necesidades históricas de las épocas”⁵⁵

Por ello, si la libertad resulta histórica y ante la crisis del capitalismo (piensa claramente que el socialismo es el régimen que le sigue), la libertad burguesa debe cambiar por otra forma deferente, nueva. Esto muestra su concepción dialéctica de la realidad y la presuposición de que el cambio es posible:

[...] la posibilidad de este avatar transformador de la libertad reside en su esencia dialéctica misma. El despliegue de aquella necesidad, entrañada por el nuevo orden social cuyo soporte es el asenso al poder político y económico del proletariado, engendra su correspondiente concepción y realización de la libertad, la que solo es concebible en su universalidad concreta.⁵⁶

En palabras de su discípulo Alfredo Llanos:

El ser para Astrada sería, en última instancia, la posibilidad que tiene el hombre, en virtud de la historicidad en que se halla inmerso y de la *praxis* mediante la cual puede modificar su mundo, de acceder a su humanidad. Fuera de la finitud existencial del Dasein no podemos pensar ningún ser. [...] El giro que experimenta el filosofar de Astrada hay, pues, una liberación del *subjetivismo* existencialista. Esta etapa significa, en verdad, una salida hacia la

⁵³ Carlos Alemián, *op. cit.*

⁵⁴ Este año además volvió a ir a la China socialista, y tuvo la oportunidad de conversar con el líder de la república popular china por más de tres horas, un resumen de dicha charla donde hablaron de muchas cosas como las comunas populares (que Astrada las plantea como “proceso dialéctico”) lo encontramos en una compilación de crónicas de viajeros argentinos a los destinos “socialistas”. Cf. Sylvia Saïtta, (selección y prólogo), *Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda*, FCE, Buenos Aires, 2007.

⁵⁵ Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica...op. cit.*, p. 85.

⁵⁶ *ibíd.*, p. 109.

conquista de la objetividad histórica dentro de la cual el hombre debe acceder a su *humanitas*.⁵⁷

Ahora es oportuno pasar al análisis del concepto de praxis, objeto de esta tesis.

⁵⁷ Alfredo Llanos, *op. cit.*, p. 61-63.

Capítulo 3

La praxis

El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva,
no es un problema teórico, sino un problema *práctico*.
Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder,
la terrenalidad de su pensamiento.
El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica
es un problema puramente *escolástico*.

Carlos Marx. II Tesis sobre Feuerbach⁵⁸

Una vez que recorrí los textos de Astrada que dan origen a su concepto de praxis, llega el momento de abordar los libros que dan cuerpo al concepto y que me fueron esenciales para la investigación.

Siendo un hombre ya grande y con serios problemas de salud, entre cardíacos y de asma, Astrada siguió trabajando arduamente en la filosofía, para el año de 1967, tres años antes de su muerte por fin se publicó su revista *Kairós* que dirigió su alumno Alfredo Llanos, a la par del texto que vamos a comentar. Esto es un claro ejemplo de los frutos de tantos años como filósofo y representa también una época de replanteamiento de sus propias ideas.

⁵⁸ Todas las citas referentes a las "Tesis sobre Feuerbach" de C. Marx, son tomadas de C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, ed. Progreso, Moscú, 1975.

En *Fenomenología y praxis*⁵⁹ de 1967, aparece el concepto de praxis desde la crítica de Astrada a Edmund Husserl. Argumenta que el filósofo alemán supone una idea de *praxis de la razón* como categoría fundamental de la filosofía, lo que implica concederle una excesiva importancia al ámbito teórico, hasta caer en una “praxis de la razón solipsista”.⁶⁰ Según Astrada, la de Husserl es una idea de praxis como consecuencia del pensar, una exaltación de la teoría sobre la praxis misma.

Otra de las críticas por parte de nuestro autor a Husserl es que éste último no le da lugar al *modo de ser del ente* que interroga, el que usa la razón. Ese modo de ser, se da a partir de las circunstancias propias de cada ser humano y al no tomarlo en cuenta lo objetiviza. En cambio Heidegger sí lo toma en cuenta, en eso radica el crédito que le da. Y a pesar de que ambos utilizan el método fenomenológico⁶¹ para conocer, no llegan a las mismas conclusiones.

Así, se suscitó una polémica que giró en torno a lo epistemológico. De acuerdo con Astrada el debate se centró en el planteamiento sobre qué constituía el primer paso para el conocimiento. Según nuestro autor, quien retomó las propuestas de ambos pensadores, es lo práctico, y éste entendido no sólo

⁵⁹ El propósito rectificador que anima *Fenomenología y praxis*, consiste en oponer al Husserl y a Heidegger la idea de una “praxis de la razón dialéctica que oficia el nexo entre una fundamentación ontológica y un filosofar capaz de expresar las potencias abridoras de la realidad histórica “insurgente”. Que podemos llamar, desembozadamente y yendo al grano, *socialismo*” Gerardo Oviedo, *op. cit.* p.112.

⁶⁰ Al respecto interpreto que Astrada hace la crítica a que Husserl interpreta la praxis como una actividad del pensamiento puramente teórica, en donde la interpretación de la realidad es dependiente de la conciencia de cada sujeto, llevando a la idea de una radicalización de la subjetividad en el debate epistemológico.

⁶¹ Este libro también es una crítica la método fenomenológico, como lo ve Guillermo David, en Astrada, “La intención de leer en clave marxista, partiendo de su medularidad mas estricta, la tradición fenomenológica en la que se forjó, particularmente en cotejo con su concepción de la praxis de la razón dialéctica (...) La publicación de los escritos póstumos de Husserl muestra para Astrada que la fenomenología no es un mero principio metodológico, sino que constituye un “subjetivismo absolutamente teleológico y teístico vertebrado por la intencionalidad como principio fundamental.” Guillermo David, *op. cit.*, p. 328 y 329.

como una práctica del pensar, sino como una práctica de contacto con el mundo circundante, digamos un “hacer”, un modificar el mundo a través de la técnica⁶² y el trabajo con una finalidad, la de resolver necesidades primarias del ser humano. Esto implica, en primer lugar una aprehensión del mundo, por lo que sería en segundo término el paso de lo teórico: “La transformación del producto natural, la explotación de la naturaleza, lo fabricado ya suponen una concreta situación histórica del hombre, aunque éste no tenga conciencia de ella. Al comienzo se trata, no de teorizar el mundo circundante, incluida la naturaleza, sino de obrar sobre él para su transformación y en servicio del hombre”.⁶³

Aunque un poco fuera del contexto político, nuestro autor vincula el tema de la transformación con la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, pues “Según consigna Astrada, la deshumanización de los proletarios es el acta de acusación contra el orden burgués que suprime su esencia genérica. La filosofía es en el proletariado una auténtica teoría revolucionaria, y ésta misma, “el vehículo espiritual de sus aspiraciones humanas”.⁶⁴

En general este texto es una crítica a las posiciones filosóficas de Husserl y de Heidegger,⁶⁵ pero sobre todo es un esbozo de lo que considera la razón

⁶² Cabe destacar que esa técnica también es histórica, los instrumentos de con los que el hombre trabaja también tienen su desarrollo según cambian las condiciones materiales de la vida y se van perfeccionando a través del tiempo.

⁶³ Carlos Astrada, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1967, p. 55.

⁶⁴ Gerardo Oviedo, *op. cit.*, 115.

⁶⁵ Astrada no desaprovecha la oportunidad de hacer un reconocimiento a sus maestros alemanes y de cómo en la primera pos-guerra representaban una esperanza en el terreno de las indagaciones filosóficas, pero esto bajo la lupa de la crítica del propio devenir de su época en que, a la larga estas posiciones comenzaron a ser eurocéntrica; su crítica, principalmente política, va directo al cuestionamiento de que esta filosofía trataba de mantener la supremacía del pensamiento occidental muy a pesar de que se estaba viviendo un despertar de los pueblos del tercer mundo, dice: “las dos posiciones, la de Husserl y la de Heidegger, carecen de universalidad y, en esta época en que la historia adquiere una dimensión ecuménica, se

dialéctica,⁶⁶ que define como “el lugar de constitución del ser en su esencial historicidad”, ya que, la historia en su curso es donde el ser es y se hace.⁶⁷

El segundo ensayo del libro, comienza revisando la tesis doctoral de Marx (para la época poco conocida) sobre Demócrito y Epicuro,⁶⁸ poniéndola como un texto importante dentro de la propia trayectoria del pensamiento marxiano. Marx hace en su tesis un estudio comparativo entre el atomismo prístino de Demócrito y su recuperación epicúrea, partiendo de la concepción que cada uno tiene acerca del átomo y de la relación entre el pensamiento y la realidad. Según Astrada, Marx pone mayor atención al pensamiento de Epicuro, ya que,

reducen, sobre todo la primera, a afirmar una dudosa supremacía de Occidente frente a los demás ámbitos culturales y étnicos (...) [Heidegger] No repara en un fenómeno que está ya a la vista, en su génesis y alcance: el desplazamiento del centro de gravitación histórica desde Occidente hacia Oriente y el advenimiento a la industria universal de la historia de los pueblos otrora colonizados y sojuzgados por Europa” Carlos Astrada, *Fenomenología y praxis...op. cit.* p. 77,78 y 79. Guillermo David parece haber reparado en esto también. “Las filosofías de Heidegger y Husserl, constituye para él, entonces, anamorfosis que datan un tipo de pensamiento, que si bien supuso uno de las mayores esperanzas de renovación que dio el siglo, de la cual da su testimonio personal, hoy resulta un resabio inercial en trance de superación” Guillermo David, *op. cit.*, p. 331 o Gerardo Oviedo también comenta sobre esto: “Se trata en rigor de una obsesión teórica de muchos años, que se vuelve particularmente intensa desde mediados de los años cincuenta, hasta madurar plenamente en la década siguiente. Si Husserl y Heidegger suscitan una “anamorfosis” que refleja la crisis de la cultura occidental eurocéntrica (...) entonces la humanidad latinoamericana debe ocupar su *propio* puesto en el camino de esa misma sabiduría salida en el amanecer de occidente, más allá de las labores de erudición” Gerardo Oviedo, *op. cit.*, p. 114)

⁶⁶ Esto como una crítica directa a lo que en Husserl llamaba la praxis de la razón solipsista, es una forma de retomar la dialéctica, no solo en el sentido del método de conocimiento sino de integrarla a la filosofía de la historia y al accionar dentro de las contradicciones sociales que a cada hombre le toca vivir.

⁶⁷ “La historia en proceso es el lugar del ser, por cuyo intermedio adviene a sus concreciones ónticas” Cf. Guillermo David, *op. cit.*, p. 238.

⁶⁸ Es claro que nuestro autor posee un amplio conocimiento de la obra de Marx, es el caso de hablar y dedicar una buena cantidad de notas acerca de una nota al que sólo aparece en una edición de la tesis doctoral del joven Marx, que habla de “el punto nodal de la filosofía” la cual pertenece a una disertación sobre lo que la relación de la filosofía con el mundo exterior. Cf *Fenomenología y praxis...* Por otro lado esto es lo que hace pensar a Gerardo Oviedo que al Marx que retoma es al joven, el que escribe dicha disertación: “es más que persuasiva respecto a la valoración que hace el filósofo argentino del pensamiento temprano del fundador del materialismo histórico. Este retorno al joven Marx, que en Astrada asume el carácter de una verdadera divisa filosófica, es su más explícita determinación, en el orden intelectual, de alejarse de toda manifestación de marxismo dogmático o “vulgar”. Gerardo Oviedo, *op. cit.* p. 115)

“Marx vio el surgir del concepto de individualidad y el elemento ideológico que esta supone, configurando toda la filosofía epicúrea”.⁶⁹

Astrada supone que Marx tuvo más interés, en esta “Disertación” en la filosofía de Epicuro ya que ahí vio, los primeros desarrollos del concepto de individualidad y por lo tanto, su componente ideológico, por lo que Astrada encuentra desde la filosofía temprana de Marx una preocupación política al estudiar a estos dos filósofos antiguos, así, para el filósofo argentino:

Late en ellas el problema de la autoconciencia y su función peculiar, planteado implícitamente por las urgencias filosóficas y políticas que impelen al individuo, al sujeto, a enfrentarse con el mundo histórico de la época y conciliar con sus propias exigencias humanas de autocomprensión con las estructuras objetivas de ese mundo y con la necesidad que estas exhiben, necesidad limitativa y a la vez encausadoras de la libertad del individuo.⁷⁰

En el último capítulo del texto, Astrada sostiene que la idea de Marx de un *sujeto activo* está presente a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento de Marx, aunque en su pensamiento maduro ocupa un lugar central. Y hace una crítica a los comentaristas e intérpretes del marxismo (que llama marxistas “vulgares”) que sostienen que esta idea del sujeto activo surge cuando Marx que pasa de la especulación idealista hegeliana a su etapa materialista. Según Astrada estos comentaristas consideran que ese paso fue como por arte de magia y para nuestro autor en realidad estuvo siempre, sólo que se fue depurando, pero que despunta desde su disertación doctoral: “Esta conquista del idealismo hegeliano –la actividad del sujeto- queda siendo una idea axial de Marx a través de todas sus etapas. Sin ella no sería concebible la dialéctica

⁶⁹ Carlos Astrada, *Fenomenología y praxis, op. cit.*, p. 94 y 95.

⁷⁰ *ibíd.*, p. 95

materialista”⁷¹ esto para discutir con los intérpretes ortodoxos que no ven una continuidad en el desarrollo histórico del pensador alemán.

Podemos decir entonces que para Astrada, en el intento de explicar la importancia de la praxis como un compromiso existencial, primero se debe deslindar de Husserl y su *razón solipsista* puramente subjetiva; de Heidegger y el anclaje conceptual que hace entre praxis y razón; y de Hegel porque a pesar de que ya sitúa al hombre en la historia desde una concepción dialéctica, queda supeditado al “Espíritu absoluto”⁷²:

Para fundamentar su concepto de praxis, que en términos generales resume el contenido de su vuelco marxista definitivo, Astrada revierte el camino que lleva de Hegel a Heidegger, introduciendo tres deslindes entre los que ha de incrustar la antropología juvenil de Marx: a) frente al teorismo de la fenomenología y su concepto de *Lebenswelt*, de mundo de la vida, rechazando su teleologismo teísta; b) frente a la analítica existencial y su noción de la *Stimmung*, temple anímico o disposicionalidad, impugnando su irracionalismo; y c) frente a la idea hegeliana de razón dialéctica, *Vernunft*, centrada en el Espíritu Absoluto, denegando su filosofía de la historia europeísta imperial. Es menester señalar, sin embargo, que aunque Astrada contrapone el concepto jovenmarxiano de “praxis” a esas formulaciones ontológicas, asimismo, éste viene soportando en los tres marcos de referencia indicados: la fenomenología, la analítica existencial y la filosofía de la historia. Pero ahora como momentos integrados, a la vez presupuestos y “superados”, *abolidos* en una filosofía de la praxis.⁷³

Por último comentaré el importante texto de 1970, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, que está conformado por una selección de diversos ensayos publicados en diferentes épocas de su vida, probablemente una especie de afirmación y re-afirmación de ciertas posturas

⁷¹ *Ibíd.*, p. 107.

⁷² Resulta muy revelador la descripción de Astrada respecto al espíritu absoluto de Hegel que da en su libro de 1960, *Humanismo y dialéctica de la libertad* que me pareció además de claro muy didáctico para explicar su crítica a Hegel; dice: “Pero así como para el rey Midas, todo lo que éste tocaba se transmutaba en oro, para Hegel, todo lo que está al alcance de la varita mágica del *Espíritu* –del Espíritu hipostasiado por su idealismo- se transforma en espíritu”. Carlos Astrada, *Humanismo y dialéctica...op. cit.*, p. 104.

⁷³ Gerardo Oviedo, *op. cit.*, p. 112.

filosóficas, aunque por el título parezca que está dedicado únicamente a Martín Heidegger, para reivindicar aspectos centrales de su filosofía y a modo de testamento. Astrada afirma ciertas posiciones que han estado presentes en sus preocupaciones filosóficas, políticas y personales. Es el caso del concepto de praxis, que si bien no es el concepto central del libro, retoma su posición de considerarla como un modo de hacerse responsable de su existencia. Se ve cómo aquí el concepto permanece siendo una instancia para lo que Astrada busca, que es una apertura y un camino para la realización de la humanidad dentro de la historia.

Guillermo David dice al respecto del texto: “Es una astuta reunión de textos de diversas épocas, en el que organiza su propia lectura retrospectiva en clave de filosofía de la praxis, a la que halla en ciernes en el pensar del último Heidegger”.⁷⁴ Por otro lado, Gerardo Oviedo asume que es un análisis de cómo Heidegger encuentra la esencia del ser: “En su Martín Heidegger Astrada analiza de qué modo su maestro, partiendo de la sustancia de la escritura del estar-en-el-mundo del hombre, descubre la esencia del existir. Existencia que acaece para el hombre concreto, primariamente, en su actividad práctica cotidiana pragmáticamente intencionada”.⁷⁵

El concepto de praxis, sigue siendo aquí esencial para el pensamiento de Astrada, apareciendo incluso como engarce de sus dos preocupaciones fundamentales: la filosofía de la existencia de Heidegger y el marxismo, dos pensamientos que suponen una preocupación ontológica existencial y una ética de la existencia.

⁷⁴ Guillermo David, *op. cit.*, p. 355.

⁷⁵ Gerardo Oviedo, *op. cit.*, p. 119 y 120.

Por otro lado regresa a la idea de que el sector del ente que podemos asir está constituido por “carne y espíritu”, por eso “el hombre está situado frente a la naturaleza y el mundo que se ha creado con la técnica” y ve el dominio de la naturaleza como una forma de transformación del mundo.

En el texto también hace notar su preocupación por el enfrentamiento entre las dos potencias antagónicas, la URSS y los EUA, que refleja la agudización de las contradicciones sociales y que exige una respuesta inmediata que busque modos de convivencia basada en la modificación de las estructuras económicas: “Hoy más que nunca se trata de asegurar, dándole un firme respaldo, la convivencia planetaria. Para ello, la idea directriz, la consigna que viene señoreando la marcha de los acontecimientos, ha devenido un imperativo, el que encontró formulación precisa en la undécima de las *Tesis sobre Feurbach*, de Marx”.⁷⁶

Retoma la idea de que para transformar el mundo implica también hacerlo en el pensar, ya que la relación del pensar con la realidad es dialéctica en el contexto de los hombres, la idea de praxis transformadora entraña una mutación del pensar. El joven Marx, al formular la prioridad de la transformación práctica (praxis) del mundo, por sobre su interpretación, de ningún modo desconsideraba la circunstancia de que ya la realidad debe impelerse a sí misma hacia el pensamiento, para que éste ceda su puesto, en el orden de la verdad a la modificación sustantiva que produce la acción.⁷⁷

Otro punto clave del concepto de praxis, es la suposición de que la acción debe ser radical, en el sentido de ir hasta la raíz del hombre y su conciencia, buscando que la transformación sea al mismo tiempo autotransformación.

⁷⁶ Carlos Astrada, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1970, p. 159.

⁷⁷ Gerardo Oviedo, *op. cit.*, p. 120.

Para Astrada es importante indagar en qué pueden coincidir las posiciones de Heidegger y Marx⁷⁸, uno de los puntos de partida es el texto de su maestro Martin Heidegger en su texto titulado *Tesis de Kant sobre el ser*, publicado en 1962 donde hace ciertas referencias a la onceava tesis sobre Feuerbach⁷⁹ de Carlos Marx, y así lo ve también Guillermo David:

Si en la tesis de Kant sobre el ser encuentra en la referencia incidental a la exigencia de transformación del mundo dirigida a la filosofía un posible nexo con las tesis sobre Feuerbach, no deja de señalar que ello para Heidegger supone que “antes el pensar se modifique, así como también detrás de la mencionada petición esta ya una transformación del pensar”. Astrada remite entonces al Marx de la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, en que aquel afirma que “no basta que el pensamiento impela a la realización, la realidad tiene que impelerse a sí misma hacia el pensamiento”. Validación que lo reconduce, como todo el libro en general, a sus posiciones sostenidas desde 1933 hasta 1952, en el que discute y liga las nociones marxistas de praxis y de lo *a la mano* de Heidegger.⁸⁰

El mundo, y por lo tanto, las cosas que hay en él, sólo tiene sentido por la existencia humana, y se conoce mediante la praxis, entendida aquí como práctica, como vivencia del hombre frente al mundo que lo rodea: “El hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar”.⁸¹ Por eso la praxis antecede a todo conocimiento teórico y de hecho lo determina.

⁷⁸ Me parece fundamental comentar que el capítulo destinado a la praxis en Heidegger y Marx es la conferencia que Astrada dio en el año de 1933. A cerca del texto publicado en 1970 comenta Carlos Alemián: “Ambos, Marx y Heidegger, enfrentan al idealismo. El primero rescata de la filosofía hegeliana la dialéctica para introducirla en el cuerpo social e histórico e iluminar las contradicciones que mueven la historia. Sobre esta línea desarrollará Astrada su pensamiento humanista postexistencial. Pero comienza por asentar que es en el campo de la finitud existencial, ese cuyas estructuras ontológicas analiza Heidegger, donde el destino del hombre se debate.” Carlos Alemián, *op. cit.*

⁷⁹ La once tesis sobre Feuerbach es la que dice: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.”

⁸⁰ Guillermo David, *op. cit.*, p. 355.

⁸¹ Carlos Astrada, *Martin Heidegger...op. cit.*, p. 166.

Para Astrada el ser humano en el que está pensando Heidegger, que infiere el mundo a partir de su relación práctica con él, coincide con el *homo economicus* de Marx y llega a esta idea por la tesis 2 de las tesis sobre Feurbach, donde se plantean los problemas en cuanto al pensamiento como problemas prácticos: “El hombre –como bien lo ha visto Heidegger- existe como teórico de la práctica. El mundo de los fenómenos es inferido, no por la consideración teórica, sino por la actividad amañal del hombre, actividad determinada por una actitud teleológica”.⁸²

Otro punto de coincidencia entre Heidegger y Marx se da en cuanto a sus ideas en torno a la historia. Para Marx, la historia es una categoría fundamental del ser humano, de hecho la existencia es “primariamente histórica”; y para Heidegger la existencia es un estar en el mundo (el individuo existe en tanto es histórico), una parte fundamental de la estructura ontológica del ser humano, no porque la historia dé cuenta del pasado, sino porque siempre se proyecta al futuro como posibilidad. El hombre existe *en el mundo*, y ese estar en el mundo implica un momento concreto en la historia y un estar con otros hombres, por lo que también es co-existencia. Se existe en la historia, no porque se “more” en ella, sino porque el ser humano hace *su* historia.

Para Astrada “la actitud de la existencia cotidiana tiene un carácter práctico-teleológico”, ya que estando el ser humano en un momento concreto y determinado de la historia, el mundo, no sólo es cosa presente: “es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus preocupaciones de índole pragmático-existencial. No se trata, para el hombre, de una interpretación

⁸² *Ibidem.*

teorética del mundo creado, sino de modificarlo, de recrearlo para apropiárselo conforme a una finalidad”.⁸³

Así, para el filósofo cordobés, en Heidegger encuentra una filosofía de la praxis en tanto que con el trabajo práctico se conoce al mundo; y en Marx el ser humano debe transformar el mundo como una necesidad existencial. Aún con esto, Astrada reconoce que en el caso de Heidegger, se trata de explicar la realidad a partir de las estructuras existenciales del ser humano, poniendo así en el centro de la discusión la existencia, las características ontológicas como base de la posibilidad de conocer el mundo, cosa que se logra a partir de una relación pragmática con las cosas circundantes.

Otro punto de coincidencia que Astrada ve entre las dos filosofías, es la idea de “situación”, que para Heidegger es una especie de su “estar en el mundo”, pues toda situación debe darse necesariamente en condiciones temporales y de co-existencia específicas. Para Marx, según el argentino, también la situación es un estado fundamental del ser humano en relación con su mundo inmediato y cotidiano, pero aquí con la finalidad concreta de transformar esa realidad y las relaciones de producción por medio de una acción radical que permita al hombre la realización de su humanidad. “El interés por esta posibilidad histórica es la *situación* fundamental del pensamiento marxista. El hombre histórico es el soporte y portador de esta situación”.⁸⁴ De ahí también que Astrada deduzca que para el marxismo, la historia sea la categoría básica para la existencia.

⁸³ *Ibíd.*, p. 168.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 170.

Astrada ve en la praxis política una forma no sólo de transformar la realidad social, sino de una transformación radical del individuo que pretende alcanzar la “totalidad”, punto que le permite conectar con las ideas de Heidegger desde su lectura neo-marxista, para entender la vida como un compromiso existencial que se logra a partir de la praxis:

Las tesis más importantes de Astrada pueden resumirse diciendo que para él *no hay existencia en libertad sin compromiso histórico humanista*, y que éste a su vez para ser tal debe *pasar al materialismo dialéctico* para justificar el sentido de la lucha por una humanidad nueva. Para Astrada *no hay historia dialéctica*, y no hay verdadera dialéctica sin el vuelco a la materialidad del mundo en sus condicionamientos políticos y económicos.⁸⁵

Así, en el texto *Martín Heidegger*, se puede pensar que hay una especie de testamento filosófico cuando nos dice: “la acción radical transforma y modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias y en función de la cual éstas son tales y tienen un significado pragmático-existencial”.⁸⁶ Según Astrada, en la concepción marxista se presupone que la práctica revolucionaria implica necesariamente colectividad, por lo que aun siendo el ser humano quien actúa, va más allá de su pura existencia individual. Sustentándose en la VIII tesis sobre Feuerbach,⁸⁷ que considera que la vida social es fundamentalmente práctica, sostiene que al modificar la realidad histórica (las circunstancias específicas del individuo concreto), ese ser humano no se encuentra aislado, sino que es, con otros humanos que también conforman y

⁸⁵ Francisco Leocata, *op. cit.*, p. 151.

⁸⁶ Carlos Astrada, *Martin...op. cit.*, p. 171.

⁸⁷ “La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”

modifican las circunstancias históricas específicas. Astrada ve aquí, otro punto de encuentro entre Heidegger y Marx.⁸⁸

Primero, aclara que las situaciones necesariamente son colectivas ya que, para Heidegger el existir, es en realidad *estar en el mundo*, y parece lógico pensar que evidentemente se está con otros seres humanos ya que en el mundo hay otros humanos, por eso es parte de la estructura ontológica fundamental la co-existencia y así, su acontecer, tanto del individuo como de los otros que existen en su época, es un acontecer colectivo, por decir, generacional y se plantea como un destino de las comunidades o pueblos; dice: “su acaecer- nos dice Heidegger-es un acaecer con otros, un *coacaecer* determinado como *destino*”.⁸⁹

Entonces, la coincidencia mayor que Astrada encuentra entre los dos filósofos alemanes, está en el punto de partida de la filosofía de Heidegger con la cual, según el argentino, se saca la idea del hombre del idealismo alemán y le da un sentido materialista a la existencia humana, además de historizarlo poniéndolo en relación directa con el mundo circundante: “Sólo en este punto de partida de su filosofar coincide Heidegger con Marx, es decir, en la manera de comprender y determinar la esfera pragmática cotidiana de la existencia. Esta existencia, en ambos pensadores, se relaciona con las cosas, no teoréticamente, sino de modo práctico teleológico. Pero en Heidegger, la determinación del ser de la existencia humana en la esfera de la cotidianidad

⁸⁸ Esta idea la vincula con sus planteamientos teluristas y de destino, pensando en el devenir histórico de los pueblos, como se puede ver en *El mito gaucho*.

⁸⁹ *ibíd.*, p. 172.

no es propósito último de su filosofar”.⁹⁰ Aclara que para Heidegger eso es más bien el trampolín para abrir la verdadera discusión de la pregunta por el ser y de ahí dar “el salto a la trascendencia”⁹¹

Por lo tanto, podemos decir que la praxis para Carlos Astrada, es la base existencial de una forma de vida comprometida con su historia, que tiene siempre como finalidad devenir hombre libre. Acompaño a Oviedo en su resumen de la tesis del último Astrada: “la *razón dialéctica* dona el “conocimiento de la libertad”, mientras que la *praxis* posibilita la “realización de la libertad”.⁹²

⁹⁰ *ibíd.*, p. 173 y 174.

⁹¹ *ibíd.*, p. 174.

⁹² Gerardo Oviedo, *op. cit.*, p. 122.

Conclusiones

Al término de la presente investigación sobre la obra de Carlos Astrada, y luego de haber rastreado el desarrollo y el empleo que éste le dio al concepto de praxis, puedo decir que tiene un significado fundamental, no solo en cuanto a sus reflexiones teóricas sino que también responde a sus preocupaciones éticas y existenciales. Me parece que la idea de praxis comienza a ser más importante a partir del libro *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960), aunque es hasta *Martin Heidegger* (1970) cuando adquiere un sentido nuevo, auténtico y muy particular.

Estoy de acuerdo con los comentaristas de Astrada que plantean que hay un periodo dialéctico que se da a partir de 1950, aunque me parece que sería útil para el estudio de Astrada subdividir el periodo para reconocer una radicalización de su pensar dialéctico en 1955 a partir del golpe militar a Perón. Es en este periodo cuando el concepto se fundamenta sobre las categorías de humanismo y libertad. Humanismo en el sentido de una aspiración de completar la humanidad total del ser, fuera de la enajenación de las superestructuras que alienan al sujeto; y libertad como proceso de constante génesis que depende de las condiciones históricas. Esa lucha implicaría que la praxis, debe ser leída en dos sentidos, como acción primaria de contacto con el

mundo, y como acción radical para transformar las situaciones dadas históricamente. Así, la praxis trasciende el ámbito de lo meramente político y se expande hacia el plano existencial.

Puedo decir también, que la praxis se sostiene desde una plataforma marxista y heideggeriana, ya que está pensada desde las categorías empleadas por ambos filósofos. A mi parecer un poco forzado el intento de encontrar convergencias entre planteamientos tan diferentes pero sin duda marca la particularidad y originalidad del planteamiento del argentino.

El concepto de praxis en Astrada, encuentra un claro ejemplo en el propio filósofo, que enuncia sus ideas pensando la filosofía como un quehacer desde sus preocupaciones nacionales y regionales, con miras siempre a la liberación de los pueblos oprimidos que forman parte de su identidad.

Otra de las conclusiones que puedo mencionar es el carácter polifacético de nuestro autor, cuyos virajes teóricos están en estrecho vínculo con los acontecimientos históricos que le tocaron vivir, varios de ellos mencionados a lo largo de la investigación. Por lo tanto, en cuanto a una valoración de la obra de Astrada desde el punto de vista metodológico, resulta posible concluir que su método, abre la puerta a generar una visión transdisciplinaria más completa, que permite indagar en el pensamiento de los filósofos y pensadores nuestroamericanos y rescatar el pensamiento alternativo que se produce en la región. Es pues un aporte a la construcción de la utopía de una realidad justa.

Al retomar la tradición latinoamericanista de una preocupación por la libertad en tanto pueblos poscoloniales, se hace un reconocimiento del nosotros en

nuestra historia y nos hacemos conscientes de la posibilidad de dirigir el rumbo de nuestro destino, pero como diría Astrada, en tanto co-existencia, como pueblo.

Debo decir que aunque esta tesis estuvo centrada en un solo concepto, sirvió para conocer la obra en general (faltando por trabajar varios textos) del autor, así como la amplia diversidad de temas y debates que sirven para pensar y dialogar con Astrada, y más aún, para seguir pensando los temas centrales del debate latinoamericanista.

Astrada, al resumir en la praxis un modo de jugarse la vida como compromiso existencial, aporta elementos para responder la pregunta por el hombre latinoamericano, delineando así una propuesta emancipatoria que parte de la raíz misma del hombre y que esboza incluso un “hombre nuevo” ya que la praxis implica necesariamente una transformación desde el pensamiento.

Bibliografía

Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Procyon, 1957.

Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo XX, 1967.

Astrada, Carlos, *Humanismo y dialéctica de la libertad*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.

Astrada, Carlos, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, Buenos Aires, Nuevo Destino, 1952

Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

Astrada, Carlos, *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglos XX, 1958.

Otras obras consultadas

Alemián, Carlos, *Carlos Astrada ante la condición humana*, 2000, www.ensayistas.org Fecha de consulta: marzo 2010

Caturelli, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina: 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 2001.

Caturelli, Alberto, *La filosofía en Argentina actual*, Córdoba, Universidad nacional de Córdoba, 1962.

David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos aires, ed. El cielo por asalto, 2004.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdez, 2001.

Halperin Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza editorial, 1970.

Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che: ensayos sobre marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1967.

Leocata Francisco, "El tema de la libertad en Carlos Astrada" en Biagini, Hugo y Arturo Andrés Roig (Directores), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, Tomo II*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

Llanos, Alfredo, *Carlos Astrada*, Buenos Aires, Ediciones culturales argentinas, 1962.

Marx, C. y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, ed. Progreso, 1975.

Mora Martínez, Roberto, *El contexto en el Mito Gaucho de Carlos Astrada*, México, UNAM, 2007 (tesis doctoral)

Mora Martínez, Roberto, *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamento del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*, CIALC, México, 2010

Oviedo, Gerardo, "Carlos Astrada. Filosofía de la praxis y desciframiento del mito nacional" en Clara Alicia Jalif de Bertranou (editora), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA, 2007

Roig, Arturo Andrés, "La entrada del siglo. La Argentina en los años 1980-1914" en *Argentina del 80 al 80*, UNAM, 1993.

Stabb, Martin S. *América Latina en busca de una identidad. Modelos del Ensayo Ideológico Hispanoamericano, 1890-1960*, Monte Ávila editores, Venezuela, 1969

Tarcus, Horacio, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2007.