

## COMUNICACIONES

---

### **La Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger en el humanismo existencial de Carlos Astrada**

Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel (UBA - CONICET)

Carlos Astrada ha sido sin duda uno de los primeros lectores y receptores de la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger en el mundo hispanoparlante. En efecto, ya en 1949 -dos años después de la primera edición alemana- da cuenta de un primer abordaje bastante pormenorizado en su trabajo *Ser, humanismo, "existencialismo"*, en el cual intenta ofrecer una visión de conjunto de la filosofía existencial heideggeriana, considerada como un pensar esencialmente inconcluso y en permanente dinámica de transformación. En esta primera lectura, sin embargo, el filósofo cordobés intentará mostrar las líneas de continuidad entre ese texto y *Ser y tiempo*, concibiéndolo como un complemento antes que como un giro disruptor en la trayectoria filosófica del profesor de Friburgo. No obstante, esa interpretación "continuista" de la *Carta sobre el humanismo* tendrá una tónica totalmente diferente tres años más tarde, cuando Astrada intente dar una formulación integral a su propio *humanismo de la libertad*, que se inspira en la filosofía heideggeriana, pero se realiza a partir de una tensa reacción frente a algunas derivas del pensamiento del germano.

En primer lugar, entonces, destaquemos la importancia que ha tenido la *Carta sobre el humanismo* para la formulación de un pensamiento vivo y bastante original en el seno de la experiencia histórica y filosófica argentinas. El humanismo de la libertad, cuya primera gran formulación Astrada la hace en su libro *La revolución existencialista* (1952), ha sido -según mi opinión- una madura interpelación local a problemas que la guerra mundial y las nuevas ordenaciones del mundo a mediados del siglo XX tornaban cada vez más universales y apremiantes. Si bien muchas de las intuiciones e intenciones de esa obra ya habían tenido una formulación preliminar en momentos previos del pensar astradiano, nunca habían sido integradas, sin embargo, en una visión que se perciba a sí misma dentro de la tradición humanista. Resulta al menos paradójal, por tanto, que esa nueva inspiración humanista del pensamiento astradiano haya surgido luego de una minuciosa lectura de la *Carta sobre el humanismo*, en la que Heidegger había intentado dar un golpe de muerte a toda pretensión humanista. Esa rebeldía del alumno argentino frente a su maestro alemán será modulada desde una posición fuertemente crítica, que no deja sin embargo de sostenerse sobre los pilares fundamentales del legado de la filosofía existencial.

Como dijimos, el primer momento de su recepción de la *Carta sobre el humanismo* es de 1949, donde Astrada ve en ella una continuación y complementación de la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. Para enunciarlo brevemente, digamos que Astrada utiliza aquí la *Carta sobre el humanismo* para combatir ciertas interpretaciones del existencialismo que pretenden ver en él un fundamento abstracto del ser del hombre, puesto en un plano trascendente o supra-terreno. De ese modo, Astrada apela a la idea del ser-en-el-mundo como apertura que se da en la relación del pensar con el ser, en la que el hombre se ve implicado en aquello que acontece como sentido, sin tener él una posición de dominio sobre ese sentido, lo que evitaría recaer en una concepción subjetivista de la existencia. En este sentido, Astrada se hace eco de la

crítica a la metafísica tradicional efectuada por Heidegger y de la idea de un pensar venidero que se limite a decir el ser en el lenguaje de la poesía.

A partir de este texto preliminar y el desarrollo más completo de *La revolución existencialista* -tres años posterior-, Astrada construirá su propio humanismo de la libertad en una relación de tensión con este nuevo texto de su antiguo maestro de Friburgo; aunque tampoco sería justo decir que su filosofía humanista sólo haya sido construida a partir de una mera reacción frente a la carta heideggeriana. En efecto - como ya dijimos- la temática humanista es rastreable en la obra temprana de Carlos Astrada, aun bajo un tratamiento mucho más accidental o lateral respecto de su obra posterior a 1949. Por tanto, podríamos conjeturar verosímilmente que la *Carta sobre el humanismo*, más que instalar en la agenda astradiana una temática que le era ajena, ha sido motivo del despertar de una serie de inquietudes tímidamente humanistas, que las respuestas controvertidas del profesor germano han obligado a poner en el tapete de la reflexión filosófica de Astrada. A partir de entonces, intentaremos evocar los 4 o 5 puntos principales en que esa carta ha impactado en la elaboración astradiana de la temática humanista, sobre todo en su primera elaboración existencial.

Lo primero que debe tenerse en cuenta es la definición misma de humanismo que Astrada recoge de la *Carta sobre el humanismo* y que pasará a ser central en su planteo, mientras que en el texto de Heidegger aparece de modo más o menos episódico y provisional, ya que en definitiva el alemán abandonará el esfuerzo de volver a otorgar un sentido a la palabra "humanismo". Esa definición reza que "humanismo" es el esfuerzo por que el hombre llegue a ser libre para su humanidad y alcance en ella su dignidad. Todo el *humanismo de la libertad* astradiano será en el fondo el desarrollo de una extensa interpretación personal de esa definición, tal que no dependa de una arbitraria concepción de la libertad y la naturaleza humanas, como había sido advertido en la *Carta*.... Por eso, el modo como esa definición sea comprendida no puede volver a caer en las carencias de la metafísica tradicional denunciadas por el filósofo alemán. Entonces, aun cuando desoiga las recomendaciones de Heidegger de desechar para siempre la gastada etiqueta del humanismo, Astrada es consciente de que su uso no puede recaer en la postulación de una esencia del hombre por la que éste se defina por su *animalitas*, o por algún otro carácter que cristalice su ser en una concepción fija e inamovible, o no puede tampoco retomar una previa interpretación de la totalidad del ente por la cual ella sea tomada como sustancia o subjetividad ni ninguna otra determinación que haga violencia al sentido del ser y del mundo, ni a la diferencia entre ambos. Sin embargo, veremos que la solución de Astrada también intenta ponerse a distancia de la ofrecida por el autor de *Ser y tiempo*.

Por otra parte, para no persistir en aquellos errores de la metafísica, Astrada realizará también una incorporación radical de un nuevo vocabulario técnico, inaugurado en buena medida por la *Carta sobre el humanismo*, y también por las conferencias *De la esencia de la verdad* y *De la esencia del fundamento*. Así, expresiones como "*humanitas*", "libertad", "memoración del ser", "historia del ser", "claro del ser", "pensar venidero", "lenguaje", "destinación", "acontecimiento", "fundamento", etc. son términos que aparecen por vez primera en la obra astradiana, o bien son reutilizados con un nuevo sentido, a partir de una traducción muchas veces propia de términos usados por Heidegger. Entonces, especial importancia tendrá la incorporación de la expresión *humanitas*, utilizada para referir la esencia del hombre, en que se piensa la relación de éste con el ser en la dimensión de lo ec-stático. Es decir que en el mismo giro por el que Astrada intenta formular un nuevo modelo humanista, hace prueba de no recaer en la actitud de la metafísica tradicional denunciada por Heidegger,

que toma al hombre como un ente entre otros y al ser como el ente supremo. Sin embargo, veremos que el modo como Astrada piensa aquella "vecindad" del hombre con el ser ya se colocará a distancia de la concepción heideggeriana.

Otro elemento importante a tener en cuenta es la asunción por parte de Astrada de una tarea apenas sugerida en la *Carta sobre el humanismo*, pero que será de vital importancia para la preparación del humanismo de la libertad, a distancia del planteo heideggeriano. Esa sugerencia era la de entablar un diálogo con el marxismo, el que habría sabido captar como ningún otro pensamiento la esencia ontológica de la época contemporánea, a partir del concepto materialista por el cual lo ente es cosificado como mero material de trabajo. La idea bajo la cual ese diálogo puede tornarse fructífero, es la de alienación o extrañamiento. En efecto, para Heidegger, la concepción de la historia de Marx es superior al resto en la medida en que reconoce ese destino del hombre moderno por el que queda subsumido o determinado por la cosmovisión antropológica de la metafísica. Astrada, por su parte, profundizará este tópico haciendo hincapié en los mecanismos por los cuales los valores tradicionales, las religiones y las filosofías perduran como cristalizaciones ideológicas que devienen verdaderas potencias objetivas de la historia, condenando al hombre a comprenderse en una concepción fija y mediatizada de sí mismo, e impidiéndole alcanzar la dimensión del "hombre total". En esa dirección, Astrada pretende avanzar hacia una imagen más concreta del hombre, inscrita en el aspecto social y económico de su existencia. En este recorrido, que pretende seguir de cerca los pasos del humanismo del joven Marx, Astrada tendrá uno de los más importantes estímulos para tomar distancia del planteo heideggeriano. Eso se da bajo una cierta comprensión "voluntarista" de la actividad histórica del hombre, por la que éste debe hacerse dueño de su propio destino. Para ello, deberá polemizar especialmente con la idea de libertad desarrollada por Heidegger en las conferencias *De la esencia de la verdad* y *De la esencia del fundamento*, y con su percepción del ser y de su historia expuesta en la *Carta sobre el humanismo*.

En efecto, el cordobés retoma, interpreta y cuestiona dos ideas centrales de esas conferencias. En la primera, Heidegger había afirmado que el hombre no posee la libertad, sino que en todo caso es la libertad la que posee al hombre, con lo que para Astrada se estaría incurriendo en el error de escindir analítica y abstractamente a la trascendencia extática de aquel sujeto que de algún modo es construido en la dinámica de esa trascendencia. Por decirlo esquemáticamente, Heidegger estaría separando la dimensión ontológica del *Dasein*, de la meramente óptica o existencial; a partir de una relación asimétrica de subordinación, suponiendo una cierta anterioridad de la primera sobre la segunda. Ello se complementa con la observación que Astrada hace a la segunda conferencia (*De la esencia del fundamento*), según la cual la libertad es el fondo abismal o fundamento irracional de la existencia, con lo cual Heidegger estaría intentando desligar al movimiento extático de los fines concretos (o "para qué") que se persiguen en el proyecto del *Dasein*, lo que equivale a decir -según la interpretación de Astrada- que el desenvolvimiento de la libertad resulta independiente de la voluntad decisoria del hombre. En este caso, la libertad sólo mentaría la mera posibilidad de la trascendencia, sin contenido determinado ni estímulo para brotar. De esta suerte, el filósofo alemán estaría nuevamente incurriendo en una separación abstracta de la dimensión ontológica del hombre (que es formal y sólo mienta la identidad del *Dasein* consigo mismo) de la dimensión óptica o existencial, es decir, de aquellos contenidos concretos hacia los cuales el hombre se dirige y a partir de los cuales estructura voluntariamente su proyecto existencial.

Estas tensiones con su maestro de Friburgo alcanzarán su punto más dramático en la crítica dirigida a la *Carta sobre el humanismo*. Entonces, Astrada reacciona contra

el papel subordinado que el hombre mantiene en relación al ser. En efecto, allí el *Dasein* acaba siendo convertido en el pastor del ser, en la medida en que su esencia consiste en el mero decir del ser, que se da como acontecimiento que dona el sentido para el hombre. La verdad del ser se convierte así en una donación por la que el ser aporta lo extático de la trascendencia y acaba introduciendo al *Dasein* en esa dimensión. De ese modo, el lenguaje termina siendo el mero lugar donde el acontecimiento se da, y la posibilidad prospectiva del hombre ya no depende del proyecto -supuestamente impulsado desde la comprensión-, sino de una verdad que acaba viniendo desde afuera. Para decirlo esquemáticamente, en primer lugar se da una dependencia del hombre respecto del ser, sólo posible a partir de una mitologización del ser por la que éste es visto como una fuerza supra-temporal, ya que es la “aparición o acaecer” (independiente de la voluntad humana) de una totalidad del ente nunca dada efectivamente, pero necesariamente presupuesta como presente, a la que el hombre debe atenerse para pensarla y para decirla en el lenguaje. En esa misma dirección, se produciría una hipóstasis del ser, en la medida en que el hombre, desde su posición subordinada, necesita tomarlo como objeto para poder ingresar en la relación existencial a partir del pensar y el poetizar, y concebirlo entonces como un ente trascendente, totalmente anterior y ajeno a su propio desenvolvimiento existencial; con lo cual Heidegger estaría recayendo en la actitud de la metafísica de tomar al ser como el ente supremo.

De esa manera, el ser heideggeriano se convertirá en una de aquellas potencias históricas que alienan al hombre, tal como Astrada denunciara siguiendo al joven Marx. De acuerdo con esos análisis, la esencia del hombre quedaría cristalizada históricamente según los imperativos ónticos de esa fuerza supra-terrena, determinando extrínsecamente el proyecto existencial -ya sea tomado individual o colectivamente-. Entonces, la historia del ser -que para Heidegger deriva del sucesivo clarear de la verdad del ser- sería una historia de la que el hombre sólo participaría de acuerdo a una obediencia a fuerzas ciegas que él no gobierna. El resultado es que el ser humano debería trascender de acuerdo a una mirada retrospectiva en la que un pensar arcaizante debe pensar al ser como cosa ya acaecida, como sentido fenecido y cristalizado en el pasado.

De esa observación derivará la construcción astradiana del humanismo de la libertad, en que se intenta pensar al hombre en su dimensión prospectiva e integral, es decir, en su carácter libre y concreto. Ese humanismo -siguiendo la definición heideggeriana- intenta hacerse cargo del esfuerzo por que el hombre sea libre para su humanidad. Esa libertad se alcanza en la noción de *humanitas*, entendida como una imagen de sí en que el hombre se concibe como enteramente desalienado y que opera como un indicador del máximo de “existencialidad” posible en una época y lugar determinados. La historicidad de esa imagen o *humanitas* radica en que el modo como el hombre pueda pensarse como desalienado dependerá -por una parte- de los condicionamientos históricos reales que forman su situación; y -por el otro lado- del hecho de que funcione como la causa teleológica de una trascendencia que ya está inmanentemente dirigida por un proyecto existencial y que contiene las decisiones, voliciones y expectativas del hombre histórico. Esa historicidad obliga al humanismo a concebir al hombre integralmente en la medida en que debe incorporar a su comprensión de la trascendencia los problemas de la economía, el trabajo y la sociedad. Ello está ligado a la crítica de la libertad heideggeriana que para Astrada escindía la trascendencia o dimensión ontológica de la existencialidad o dimensión óntica, es decir, de los contenidos concretos del proyecto y la praxis del *Dasein*. Para que esa dimensión concreta sea incorporada es necesario atender a la libertad real del hombre, que ya no puede ser un fondo abismal, sino el margen de sus posibilidades para despojarse de las

potencias enajenantes de la historia (la economía capitalista, el Estado, las religiones y la mitologización del ser, entre otras cosas). Por eso es que libertad y humanidad, para Astrada, se funcionalizan recíprocamente. Es decir que el impulso prospectivo sólo se da bajo la presión de un contenido más o menos específico que lo determine concretamente y le dé dirección. La *humanitas* significa la elaboración de ese contenido a partir de la alienación real. Es decir que la dación de sentido para la actividad extática del hombre ya no puede provenir de un “ser” o “verdad del ser” que con independencia de la praxis humana acontece y clarea para que el hombre lo diga en el lenguaje. Tampoco la historia del ser puede ser un simple recordar o un pensar arcaizante de un mundo configurado desde una dimensión trascendente. Para Astrada, el sentido del ser debe ser sentido del ser humano, dado por sí mismo, o -mejor dicho- elaborado en el seno de su actividad práctico-existencial. La *humanitas* es ese sentido, que construye la historia desde el futuro; un futuro anhelado y esperado, pero también posible, ya que sólo puede construirse a partir de una estrecha dialéctica en relación a las determinaciones epocales concretas.

Dicho muy brevemente, el humanismo de la libertad intenta devolver al pensamiento su función prospectiva en la medida en que piensa la *humanitas*; esto es, una imagen de sí del hombre en que se concibe libre de sus enajenaciones reales y que funciona teleológicamente como impulso de la praxis histórica, dirigida hacia la concreción del hombre total.

### **Referencias Bibliográficas**

- Astrada, C. (1949), *Ser, humanismo, “existencialismo” (una aproximación a Heidegger)*, sin lugar: Ediciones Kairós  
(1951), *Destino de la libertad. Para un humanismo autista*, sin lugar: Ediciones Kairós  
(1952), *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, sin lugar: Ediciones Nuevo Destino  
Heidegger, M. (2000), *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial