

Spinoza en Carlos Astrada: una lectura de dos escritos de 1933

NATALIA SABATER
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

I 215

DOI: 10.36446/rlf2023361

Resumen: Nos proponemos en este trabajo detenernos en dos escritos de Carlos Astrada, ambos del año 1933, dedicados a la filosofía de Baruch Spinoza, que despiertan la pregunta respecto de la peculiar lectura que el argentino realizó del pensador holandés y del posible vínculo que se podría proyectar entre sus filosofías. La hipótesis que defenderemos es que, reconociendo la imbricación profunda entre metafísica y ética que constituye al pensamiento de Spinoza, Astrada rescata la dimensión práctica, el proyecto ético como núcleo medular de esta filosofía y como aspecto central de la influencia del spinozismo en otros autores.

Palabras clave: Carlos Astrada, Baruch Spinoza, recepción, filosofía argentina.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

The Presence of Spinoza in Carlos Astrada's Philosophy: Two Writings from 1933

Abstract: The following paper addresses two of Carlos Astrada's writings: both dated from the year 1933, they are dedicated to the philosophy of Baruch Spinoza and become a starting point of further discussion, where questions arise regarding the peculiar reading that Astrada made of the Dutch thinker and the possible link that there could exist between their philosophies. We will defend the hypothesis that recognizing the deep imbrication between metaphysics and ethics that constitutes Spinoza's thought, Astrada rescues the practical dimension, the ethical project as a fundamental element of this philosophy and as a central aspect of the influence of Spinozism on other authors.

Key-words: Carlos Astrada, Baruch Spinoza, reception, Argentine philosophy.

1. Introducción

216 |

El proceso de lectura y recepción crítica de la filosofía europea que se desarrolla desde comienzos del siglo XX en Argentina conduce a los pensadores nacionales a detenerse en autores que no habían recibido una atención explícita previamente, a producir material filosófico respecto de sistemas y doctrinas que no habían sido abordadas de forma exhaustiva en otros períodos del derrotero intelectual de nuestro país. El caso de Baruch Spinoza es un ejemplo de ello. A partir del siglo XX Spinoza comienza a ser leído y estudiado, a ser objeto de un análisis filosófico riguroso; en este período el spinozismo es, por primera vez, abordado en conferencias, es incluido en los programas de estudio de las universidades e incluso señalado como influencia, como fuente del pensamiento de filósofos nacionales. Entre las producciones dedicadas al sistema spinoziano se encuentran dos escritos de Carlos Astrada, ambos del año 1933, que resultan interesantes e importantes, despertando la pregunta respecto de la peculiar lectura que Astrada realizó de Spinoza y del posible vínculo que se podría proyectar entre sus filosofías. El objetivo de estas páginas es analizar dichos textos en los que el pensador argentino emprende una consideración explícita del sistema spinoziano para dilucidar cómo lo entiende, reflexionando al mismo tiempo sobre las distintas interpretaciones que confluyen y se entraman con su lectura, con la intención de interrogarnos por el valor y la potencia que el argentino encuentra en el spinozismo. Esto supone abrir también la pregunta

respecto de las afinidades y puntos comunes que es posible trazar entre sus filosofías, respecto del diálogo que la interpretación astradiana de Spinoza nos permitiría establecer o, siquiera, vislumbrar entre ambos.

La figura de Carlos Astrada –como enfatiza Guillermo David en su profunda biografía intelectual sobre este autor– se vio atravesada por un olvido sistemático que determinó su recepción (David 2004: 9) y sigue operando aún en la actualidad. Si bien en las últimas décadas se ha verificado una revaloración del pensamiento astradiano y han crecido los estudios en torno a él, la producción bibliográfica especializada continúa siendo escasa y su lugar en los programas de las carreras de filosofía es periférico (Prestía 2021: 29). Es posible conjeturar que ello se debe, en parte, a los distintos compromisos políticos que Astrada manifiestamente fue tomando a lo largo de su carrera, a su filiación explícita a distintos movimientos político-partidarios que se imbrica de forma inescindible con su producción filosófica. Este compromiso es, en general, impugnado desde los círculos académicos, desde los espacios de legitimación científica, con la acusación de que suprime la “objetividad”, la “imparcialidad” supuestamente necesaria en el discurso filosófico (Billi 2007: 209). Así, quienes manifiestan una adscripción política abierta son considerados parciales, productores de lecturas ideológicas, que carecerían de una perspectiva neutral, y son consecuentemente rechazados, minimizándose también su aporte intelectual. Creemos que la relación de afinidad o, más aún, de organicidad que Astrada forjó con el peronismo (Billi 2007: 208) desde el cual establece un “personal enlazamiento al Estado, cuya voz asume” (David 2004: 195) puede haber supuesto una crítica o impugnación incluso mayor. Esta filiación explícita con un movimiento político concreto, además partidario y que fuera en su momento mayormente rechazado por el ámbito intelectual-universitario, puede haber contribuido aún más al borramiento intencional de Astrada del pensamiento filosófico argentino. Paradójicamente, sin embargo, su cercanía con el peronismo y su marcado interés en torno a la elaboración de una filosofía nacional, que exprese la esencia argentina y refleje los problemas singulares, propios de nuestro pueblo, fueron los elementos de la filosofía astradiana que han despertado mayor interés.¹ En efecto, las obras de este autor en donde emerge con mayor fuerza la pregunta por un ejercicio filosófico situado, por el mito fundante de nuestra identidad nacional, son sus trabajos más estudiados y conocidos. Así, el vínculo de Astrada con el movimiento peronista puede ser pensado, a la vez, como uno de los motivos de su exclusión, de su olvido

I 217

¹ Al respecto, se pueden consultar, por ejemplo: González 1999; Donnantuoni 2009, 2010; Vernik 2010; Bustos 2011.

en el ámbito filosófico nacional y como uno de los aspectos más visitados, analizados y retomados de su pensamiento.

Las dos obras que aquí nos proponemos abordar pueden ser ubicadas en el período maduro de la producción de Astrada que se inicia con su viaje a Alemania y con su acercamiento a la fenomenología y al existencialismo pero que se ve atravesado por múltiples momentos, en los que el autor dialoga con diversas influencias. Un aspecto fundamental y más frecuentado de esta etapa es, como decíamos, “el propósito de subsumir y fundar dentro de la tradición autóctona los fines y proyectos de un pueblo que aspira a recuperar su contacto con las raíces de su historia y a mostrar, a la vez, el fondo ontológico del que surge su fuerza espiritual y su libertad” (Llanos 1962: 49). Sin embargo, en este período que Alfredo Llanos –discípulo, amigo y biógrafo del filósofo– clasifica como “existencialista” son abordados también, con dominio filosófico técnico y profesional (1962: 35), problemas e interrogantes que se encuentran presentes desde su juventud y que atraviesan gran cantidad de sus obras, vinculados a una preocupación metafísico-existencial y ética. Nos interesará abordar estas preguntas existenciales, que emergen manifiestamente ya en el período temprano,² en las que la preocupación estética y política se entrama con una reflexión respecto de los “estratos más hondos de la existencia” (Llanos 1962: 14), para iluminar la recepción astradiana de Spinoza. La dimensión de la immanencia como ámbito del ser, el lugar y despliegue del ser humano en ella, la relación entre lo finito y lo infinito, entre eternidad y duración, serán piezas claves para pensar las cercanías entre ambas filosofías y para iluminar la lectura de Astrada sobre el spinozismo. El desafío es, así, acercarse a estos dos escritos astradianos del año 1933 en los que el filósofo holandés emerge como un interlocutor explícito para reconstruir sus líneas generales y bosquejar una interpretación sobre ellos. La hipótesis que defenderemos es que, reconociendo la imbricación profunda entre metafísica y ética que constituye al pensamiento de Spinoza,

218 |

² Este período juvenil de la producción astradiana será abordado en el presente trabajo en tanto presenta de forma manifiesta muchos elementos que consideramos centrales para iluminar posibles cercanías entre el pensador argentino y Spinoza. En los escritos de estos años pueden encontrarse formuladas preguntas afines a ambos filósofos que, en nuestra interpretación, atraviesan y determinan la lectura de Astrada del pensamiento spinoziano. Es menester destacar que este período temprano se encuentra aún poco explorado en su especificidad (Prestía 2022: 158). En el último tiempo, sin embargo, se han publicado dos libros que reúnen gran parte de los escritos de Astrada de esta etapa juvenil, ambos con estudios introductorios exhaustivos. Estos volúmenes representan un antecedente central que facilita a los lectores materiales que resultaban difíciles de conseguir, habilitando un acceso más directo a sus obras de esta época. Ver: Bustelo y Domínguez 2021 y Prestía 2021.

Astrada rescata la dimensión práctica, el proyecto ético como núcleo medular de esta filosofía y como aspecto central de la influencia del spinozismo en otros autores.

2. “El auténtico Spinoza”

A comienzos del año 1933 el editor Samuel Glusberg (con quien Astrada se encontraba en contacto fluido, planeando la edición de sus libros) le propone publicar unos textos sobre Spinoza en la pequeña revista-libro *Trapalanda - Un colectivo porteño*, gaceta que llevaba adelante de modo casi artesanal (David 2004: 79). Glusberg fue uno de los editores más relevantes de la escena cultural latinoamericana del segundo tercio del siglo XX (Ferretti y Fuentes 2015) y era, precisamente, un ávido lector y un estudioso de la filosofía spinoziana. De hecho, el pseudónimo literario que utilizaba para firmar sus producciones era Enrique Espinoza, lo que ha sido leído como una referencia al nombre del poeta alemán Heinrich Heine y al apellido del pensador holandés. Entre su vasto recorrido intelectual –que incluye la edición de publicaciones centrales para la cultura y la filosofía argentina y chilena, así como trabajos literarios propios (Hernández 2012)—³ se encuentra el libro *Spinoza, águila y paloma*, dedicado enteramente al filósofo moderno. Volviendo a Astrada, este acepta la invitación de Glusberg de publicar un trabajo sobre Spinoza y responde, en una carta del 16 de junio de 1933, que la aproximación hacia él la piensa “por el lado del papel que juega lo absoluto” (Astrada 2022: 226) en su filosofía, aspecto en el que lo acerca también a Kierkegaard. De hecho, afirma que ambos, retomando las palabras de Novalis, son dos pensadores “ebrios de absoluto” (Astrada 2022: 226). Luego de dicho intercambio, ve la luz ese mismo año el número de *Trapalanda* dedicado a Baruch. Este contiene el ensayo de Astrada titulado “Spinoza y la metafísica”, una traducción realizada por el mismo Astrada de la conferencia que Max Scheler leyera en Ámsterdam en 1927 con motivo del 250 aniversario de la muerte del filósofo holandés (texto que tal vez haya sido “el primer escrito sobre Spinoza traducido en la Argentina”, cf. Tatián 2004: 134) y un ensayo de Pedro Enríquez Ureña sobre “Las teorías sociales de Spinoza”. Respecto de su texto, Astrada le expresa a Glusberg en una carta posterior que este contiene una preocupación vinculada a una

I 219

³ Cabe aunque más no sea mencionar que la recepción de Spinoza por parte de Glusberg se encuentra ligada a su pertenencia a la cultura judía y a su intención de rescatar y poner en valor las producciones propias de dicha cultura.

“dirección fundamental de la filosofía de Spinoza, pasada por alto por los expositores del siglo XIX” (Astrada 2022: 228).

Antes de proceder a analizar la contribución del filósofo argentino nos parece importante detenernos en la conferencia de Scheler porque entendemos que su influencia es sustancial en el período en cuestión. Durante la estadía de Astrada en Alemania, hacia donde parte a mediados de 1927, ambos forjan un entrañable vínculo filosófico y humano que, incluso, puede considerarse una amistad (David 2004: 50-52; Prestía 2021: 69-73). Esta cercanía permite pensar que la lectura scheleriana del spinozismo estuvo presente en el análisis del propio Astrada como interlocutora, tanto en sus coincidencias como en sus distancias, hecho que se refleja en la misma inclusión del ensayo astradiano como una breve introducción a su traducción del texto de Scheler.

La conferencia scheleriana combina una exégesis del sistema spinoziano mismo con una apreciación crítica, fuertemente atravesada por las lecturas propias del idealismo alemán y del romanticismo. La intención pareciera ser desplegar los aciertos filosóficos, los momentos especulativos más altos del pensamiento de Spinoza, a la vez que marcar las “profundas e insalvables debilidades de su obra” (Scheler [1927] 2012: 310) que se han destacado a lo largo de la historia de su recepción. En esa línea, Scheler señala que el spinozismo representa una forma de panteísmo pero no “ateísticamente orientado” ([1927] 2012: 295), como se sostuvo en su recepción durante el siglo XVIII, sino un “panteísmo acósmico” ([1927] 2012: 296) en tanto afirma que “frente a la divinidad el mundo no es nada independiente sino solo un lado, un atributo, un producto siempre renovado de la actividad divina [...]” ([1927] 2012: 295). El término *acosmismo* referido al pensamiento de Spinoza es utilizado –entre otros– por Hegel, como bien señala Scheler aquí, con el objetivo de designar, de manera crítica, las consecuencias que se producen al identificar a Dios con la totalidad del ser, con la Naturaleza (Hegel 1955: 282-308). De acuerdo a esta visión, si la sustancia es lo único que es en sí, que existe necesariamente, el mundo, el conjunto de los seres finitos, queda reducido a la nada, por no poseer en sí mismo realidad (Solé 2011: 21, 243-244). Scheler retoma esa lectura y sostiene que Spinoza “en su impulso de incesante entrega en pensamiento y en amor a la Divinidad [...] casi no vio el ser, el derecho y el sentido peculiares del mundo” ([1927] 2012: 295) de modo que “solo quedó la Divinidad, cuya existencia era, para Spinoza, más evidente que la existencia de suyo y que la existencia del mundo natural externo” ([1927] 2012: 296).

A partir de esta interpretación se despliegan dos perspectivas sobre el spinozismo que estructuran el trabajo scheleriano. Por un lado, la centralidad que cobra la figura divina muestra que esta filosofía no puede considerarse

una forma de ateísmo en tanto se afirma la existencia de Dios como principio y fundamento de todo el sistema, lo que explica que Spinoza pueda ser concebido, siguiendo a Novalis, como un filósofo “ebrio de Dios” (referencia que Astrada retoma en su carta). En ese sentido, se entiende también el carácter místico del spinozismo, que buscaría en el seno de su proyecto ético “la unión del alma con la cosa misma” (Scheler [1927] 2012: 297), con la Naturaleza. Es la inmanencia del ser lo que permite explicar esta experiencia, el *amor intellectualis Dei*, entendida por Scheler como una vivencia práctica, un “hacer espiritual del conocer a la venturosa contemplación de Dios” ([1927] 2012: 297), que elevaría a los seres humanos “por encima de la situación vulgar de la práctica de la vida” ([1927] 2012: 297). Por otro lado, sin embargo, el panteísmo acosmista spinoziano se enfrenta con un problema fundamental: en el universo de Spinoza, para Scheler, “ni el concepto ‘tiempo’, ni el concepto ‘fuerza’, ni los conceptos ‘dirección’ y ‘evolución’ encuentran lugar” ([1927] 2012: 299). Afirma:

El mundo es pensado de modo enteramente eleático; es un ser eterno, carente de fuerza, intemporal, incapaz de evolución. Así como el resultado de la suma de los ángulos procede de la esencia del triángulo, los contenidos del mundo derivan, en eterna necesidad, de Dios según el modelo de una relación fundamental de secuencia, relación lógica matemática, libre de tiempo y fuerza (Scheler [1927] 2012: 299).

I 221

En este punto se expresa la mirada más crítica sobre la filosofía de Spinoza y aquí también se marca su principal diferencia con el panteísmo de Goethe, elementos que Astrada retomará en sus escritos sobre el filósofo holandés.

En “Spinoza y la metafísica”, el texto astradiano que se incluye en *Tiapalanda*, emergen puntos de contacto con la lectura de Scheler que hace foco en la estructura ontológica inmanente del sistema spinozista. Sin embargo, el autor argentino logra trascender esa mirada más exterior para encontrar el espíritu, el núcleo de esta filosofía, y en ese gesto se eleva por encima de las posibles objeciones que podrían esgrimirse contra ella con la intención de reflexionar respecto de su valor y del singular problema que la atraviesa. Comienza sosteniendo que la lectura “de los más serios y autorizados estudios y exposiciones de la filosofía de Spinoza” (Astrada [1933] 2021a: 493) le han transmitido siempre “un sentimiento de descontento y casi diríamos de decepción” porque por este camino no llega a encontrarse con el pensador que busca “ni con el problema fundamental que singulariza su peculiar tarea especulativa” (Astrada [1933] 2021a: 493). Estas reflexiones iniciales apuntan a señalar una insuficiencia en la recepción de la filosofía spinoziana, una deuda con ella, en tanto la “exposición histórico-filosófica, movilizadora siempre por

un criterio de continuidad y clasificación sistemática” (Astrada [1933] 2021a: 493), permaneció ajena a la intención esencial de este pensamiento. El punto es, entonces, que las interpretaciones y lecturas del spinozismo son, muchas veces, exteriores, parciales, generales, por lo que no logran captar su espíritu más profundo ni su verdadero aporte. “Se nos ocurre –dice Astrada– que el Spinoza histórico, troquelado por la historia de la filosofía, es solo una pálida imagen del auténtico Spinoza, del Spinoza absorbido por un problema primario, distinto e independiente del ropaje con que se viste [...]” (Astrada [1933] 2021a: 493).

En busca de esta singularidad de la propuesta spinoziana, Astrada recorre brevemente sus influencias y sus puntos en común con otros sistemas filosóficos. Sostiene que la representación fundamental de una naturaleza perfecta e infinita, idéntica con Dios, que estructura el pensamiento de Spinoza, estaba ya bosquejada en la concepción panteísta del mundo propia de las orientaciones místicas de la escolástica judaica y cristiana. Señala que su inspiración en el ideal del nuevo conocimiento natural, vinculada a la utilización de la matemática de la mano del método geométrico, estaba también presente en el cartesianismo. Estos elementos no reflejan, así, el *numen* de la vocación especulativa de Spinoza que el argentino quiere rescatar ni tampoco lo hace la trabazón sistemática de dicha “pesada masa de conceptos” (Astrada [1933] 2021a: 494) en un sistema de máxima coherencia. Sí es importante reconocer que “la metafísica occidental solo con Spinoza logra estructurarse en un conocimiento racional estrictamente metódico” (Astrada [1933] 2021a: 494). Pero lo fundamental reside, justamente, en que: “[a] este conocimiento Spinoza lo llama ‘Ética’” (Astrada [1933] 2021a: 494). Aquí se encuentra, entonces, el problema propio ínsito en el pensamiento spinoziano, su aporte, su verdadero espíritu: en la relación entre metafísica y ética. Creemos que Astrada reconoce y pone en valor la imbricación inmanente entre ambas dimensiones, su vinculación profunda, en tanto afirma que el problema metafísico fundamental de la filosofía de Spinoza es el problema ético. Este rasgo del spinozismo es reivindicado en la actualidad como un elemento esencial del sistema, como el núcleo que define y estructura su propuesta filosófica (De Dijn 1996; Deleuze 1996; Henry 2008; Tatián 2006). Si tiene sentido desentrañar la estructura ontológica del universo, si es necesario el esfuerzo de pensar, de comprender aquello absoluto que es fundamento y causa, lo es porque este ejercicio implica una forma de habitar el mundo, porque entraña necesariamente un acto de libertad. Por eso para Spinoza conocer, hacer filosofía, es la virtud misma, es libertad, es una forma de existir vinculada a la acción y al aumento de la potencia (Solé 2019; Sabater 2019). Por eso, la ética no puede pensarse separada del problema metafísico, de la dimensión especulativa. Consideramos que Astrada supo

encontrar este aspecto medular, supo reconocer este elemento fundamental del spinozismo. Al respecto, afirma: “Aquí surge el problema de la metafísica en el peculiar planteamiento spinoziano. El conocimiento metafísico racional es Ética porque Spinoza hace caer el peso del problema metafísico en la psicología, en los problemas de la libertad del hombre” (Astrada [1933] 2021a: 494). Así, el despliegue de ambas dimensiones se encuentra imbricado de forma indisoluble.

El problema que pareciera emerger inmediatamente para Astrada es el de no reducir la metafísica a la ética, el de no hacerla desaparecer. Por el contrario, este autor quiere destacar el lugar de la especulación ontológica en el sistema de Spinoza. Este es un desafío al que el spinozismo nos invita constantemente: concebir el vínculo inmanente que une a todas las cosas y, sin embargo, entender a cada una como un elemento singular que *es* en esa inmanencia. Pensar a la totalidad como siendo una y, a la vez, en un movimiento pendular, poder pensar aquello que es *en* el todo, que lo conforma, poder concebir las múltiples dimensiones que se articulan en su seno, sin entenderlas como anuladas (Chauí 1999; Chauí 2008; Laerke 2017). Para reivindicar la tarea de la metafísica, su lugar primordial, Astrada discrepa de posiciones como la de Scheler que sostienen que “la Ética no es una mera teoría metafísica conceptual sino un ‘libro para la salvación del hombre’” ([1933] 2021a: 495). Afirma el filósofo argentino:

Conformes, desde luego, que no es una mera metafísica conceptual. Pero, disintiendo de la opinión de Scheler, pensamos, por el contrario, que lo primario en la Ética es la esencial intención ontológica, siendo el propósito de edificación moral algo dado por añadidura e implícito en la problemática metafísica, y no a la inversa (Astrada [1933] 2021a: 495).

Consideramos que el gesto astradiano es muy importante, en tanto no pretende simplificar ni reducir la propuesta de Spinoza a una propedéutica para la felicidad, en tanto defiende el lugar central del rigor metafísico como gozne esencial del propio proyecto ético. Sin embargo, creemos que en ese afán Astrada por momentos cae en la posición opuesta –como en el pasaje anteriormente citado– y pareciera reducir la ética a la dimensión ontológica. En esta línea afirma también:

Lo que hay de ético, lo que posee un significado normativo de conducta moral, en la Ética de Spinoza, no tiene para este valor por sí mismo, sino que vale como preparación para el fin ontológico último, para la contemplación y conocimiento de Dios. De aquí que Spinoza conciba la virtud solo en vista de esta finalidad metafísica (Astrada [1933] 2021a: 494).

Esta tensión atraviesa el escrito y, por momentos, pareciera poner en jaque la identificación o vínculo indisoluble que el mismo Astrada había señalado como aquella apuesta singular más profunda del spinozismo. Sin embargo, a pesar de estos pasajes, consideramos que se sostiene en el texto la hipótesis de una imbricación plena entre ambas dimensiones.

El autor prosigue su argumentación mostrando que el conocimiento intuitivo de Dios “culmina, para Spinoza, en el *amor intellectualis Dei*” (Astrada [1933] 2021a: 494), expresión máxima de felicidad y también de libertad. Esto es así porque el ser humano, que es finito, limitado, determinado, que supone esencialmente negación, puede comprender —y en ese mismo acto, amar— a lo absolutamente infinito, eterno y perfecto, puede conocer su propia esencia como parte del ser absoluto, conociendo al mismo tiempo la esencia eterna e infinita de Dios. Este conocimiento es acción, es virtud, es felicidad, es libertad, y, por ello, es una meditación sobre la vida y no sobre la muerte ([1933] 2021a: 495). En palabras de Astrada:

Obsérvese que el sujeto de esa sabiduría, para Spinoza, no es el hombre sometido a la servidumbre de las pasiones, sino únicamente el *hombre libre*. Este hombre liberado de los afectos es, a su vez, puede decirse, también el objeto inmediato de la sabiduría, en tanto él, criatura imperfecta y finita, puede obtener un conocimiento adecuado de la sustancia eterna e infinita (Astrada [1933] 2021a: 495).

224 |

Este conocimiento intuitivo de la sustancia es la instancia en la que se expresa el vínculo entre eternidad y duración y es asimismo la instancia en la que se manifiesta expresamente la imbricación ente metafísica y ética. Comprender la estructura esencial de la realidad, comprender la esencia de lo absoluto mismo, de la cual nuestra esencia es expresión, es felicidad y libertad. En esta línea, Astrada afirma al final de su ensayo:

Spinoza pulió, en el conato de su propia vida, el cristal de la sabiduría para captar en sus límpidas y simétricas facetas, ante todo y por sobre todo, el reflejo de la sustancia eterna e infinita, e hizo de este reflejo —luz de la esencia ontológica— la *virtud* misma, que es alegría cierta del corazón y reposo, quietismo místico de la mente (Astrada [1933] 2021a: 495).

La intención del texto es, entonces, destacar a la metafísica como dimensión fundamental, estructural, de la filosofía spinoziana. Pero en su despliegue de ese objetivo Astrada explicita y enfatiza la ligazón medular de la ontología con el proyecto ético de Spinoza, con la ética como expresión inescindible de la especulación filosófica. Así, el argentino expone un ele-

mento central del sistema y reivindica, en nuestra opinión, la profunda inmanencia que lo caracteriza, expresada también en el vínculo entre eternidad y duración, el cual se manifiesta de manera más explícita en la intuición intelectual, allí donde emerge, también, la identidad entre metafísica y ética. Consideramos que el reconocimiento de esta imbricación resulta importante a la hora de concebir a la filosofía como actividad: nos permite pensarla como una forma de vida, como un ejercicio de libertad. No es simplemente búsqueda de conocimiento, no es solo una pregunta por el ser, por el fundamento, que *podría* de algún modo conducirnos a una vida mejor, sino que es ella misma virtud y felicidad. Esta dimensión es central para Spinoza, como decíamos, para quien conocer es una acción, para quien filosofar es un acto de libertad, y por ello titula *Ética* a la obra magna en la que despliega de forma más acabada su sistema metafísico. Pero también es una reflexión central que emerge en Astrada. Para él, en palabras de Llanos, “[l]a filosofía es, en buena medida, un estado de ánimo, un juego existencial en que se arriesga el ser en la mismidad de la existencia en tanto esta trasciende a su modo más auténtico, sin desmentir su esencial finitud” (Llanos 1962: 35). En el apartado “Existencialidad de la filosofía”, propio de su libro *El juego existencial* (1933), publicado en el mismo año que los escritos sobre Spinoza, Astrada afirma, de hecho, que la filosofía, lejos de ser algo desvinculado de la existencia humana, es una actividad, un acontecer esencialmente enraizado en las estructuras mismas de nuestra existencia. En ese sentido, supone la trascendencia entendida no como pasaje hacia otra dimensión o ámbito sino como comprensión profunda del ser en el seno mismo de nuestra duración. La filosofía no es, entonces, contemplación muda, sino que es una acción humana, es una expresión o manifestación ínsita de nuestro ser, de nuestra existencia, que no pretende refugiarse en ninguna trascendencia o ámbito extrínseco (Llanos 1962: 35) sino que se da de forma inmanente a nuestra propia duración. En su libro *El juego metafísico*, publicado en 1942, Astrada sostiene:

I 225

La filosofía no es un ocio contemplativo a que el hombre, si le place y tiene aptitud, puede entregarse para recreo de su intelecto o para satisfacer una curiosidad meramente teórica; no es, pues, una faena alada ni un lujo que nos podemos permitir. La filosofía, por el contrario, es una actividad, una interrogación que llega hasta la raíz misma del que interroga, de nosotros que interrogamos en medio de las cosas. Filosofar es un interrogar dentro del todo de las cosas (Astrada 1942: 23).

Así, este breve escrito sobre Spinoza representa una oportunidad para reflexionar respecto del valor intrínseco que Astrada encontraba en el pen-

samiento spinoziano, a la vez que nos acerca elementos de su lectura que permiten proyectar cercanías y afinidades entre ambos.

3. “Bajo el influjo de Spinoza”

El otro texto en el que Astrada aborda la filosofía spinoziana es también del año 1933 y se publica desde la Universidad Nacional del Litoral, en la que se desempeñaba como jefe de Publicaciones y Conferencias del Instituto Social. Había llegado allí en busca de nuevas perspectivas laborales, luego de perder un concurso por una cátedra de Lógica y Moral en la Universidad de Córdoba, y desde ese espacio publica importantes títulos, como *La crisis espiritual y el ideario argentino*, de su amigo Saúl Taborda (Prestía 2021: 79-82). También brinda en esos años en la Universidad del Litoral diferentes conferencias y cursos, y publica diversos ensayos. El escrito que abordaremos a continuación se titula *Goethe y el panteísmo spinoziano* y su objetivo es, precisamente, determinar en qué medida el pensamiento de Spinoza ha influido en el “panteísmo estético de Goethe” (Astrada [1933] 2021b: 496). Esto supone considerar y analizar al spinozismo no ya en sí mismo sino como fuente o influencia de otro pensamiento. En su abordaje Astrada despliega una aproximación más crítica, con la intención de marcar los puntos de contacto entre las filosofías de Goethe y Spinoza pero también las que considera sus radicales diferencias, para lo cual retoma las consideraciones de Scheler.

226 |

En principio, cabe mencionar que el propio Goethe reivindica explícitamente la filosofía de Spinoza y la reconoce como una influencia importante de su pensamiento, algo que Astrada confirma ([1933] 2021b: 501). Si bien en el año 1773 Goethe conoce por primera vez los escritos de Spinoza, es durante los años 1784 y 1785 que se aboca a la lectura de la *Ética* según su original latino, junto con sus colegas Herder y Charlotte von Stein (Dujovne 1945: 124-125). De este estudio de la fuente surge un rechazo a las interpretaciones del spinozismo de otros pensadores alemanes como Jacobi, quien veía en esta filosofía una forma radical de ateísmo y fatalismo, o también Mendelssohn, quien únicamente la acepta luego de someterla a una purificación o revisión integral (Solé 2011: 330). Es posible afirmar que, en Spinoza, “Goethe encontró no solo el modelo de vida ética, sino también una confirmación teórica de su concepción secular del mundo y de su convicción fundamental acerca de la unidad entre Dios y la naturaleza” (Solé 2011: 330). Así, su recepción del spinozismo se centra fuertemente en la dimensión práctica, en su proyecto ético, entendiéndolo como aquella doctrina en la que era posible fundar un concepto coherente de Dios y de

la libertad (Solé 2011: 329). Desde sus obras juveniles Goethe expresa un rechazo a las causas finales, afirmando la necesidad en la naturaleza y la identificación entre realidad y perfección –nociones claramente spinozianas– y convoca, también, al ser humano a concebirse parte de la naturaleza y a desprenderse, así, de ideas espurias de una divinidad hecha a su imagen y semejanza (Solé 2011: 332). El spinozismo, entonces, no es de ningún modo, para él, un camino al fatalismo sino el sistema que permite la liberación del ser humano de la servidumbre a un supuesto orden trascendente. La importancia de Spinoza en la obra de Goethe, que él mismo reconoce y manifiesta, había sido aceptada de modo generalizado por la mayoría de los especialistas hasta que estudios de W. Dilthey (1952) y otros intérpretes condujeron a relativizar su influencia y, así, a desestimarla. Esta posición, sin embargo, fue discutida luego por otros investigadores (Bollacher 1969; Timm 1974), retomándose aquellas líneas de lectura que marcaban la afinidad entre ambos. En su ensayo, Astrada sigue explícitamente en muchos momentos la interpretación de Dilthey, a quien cita.

El texto comienza señalando la distancia que existe entre ambas concepciones filosóficas porque, para Astrada, “media una fundamental diferencia entre el panteísmo acósmico y estático de Spinoza y el panteísmo de Goethe” ([1933] 2021b: 496), inspirado según él en Giordano Bruno, “y por lo mismo tocado del dinamismo y del impulso evolutivo, que son caracteres esenciales del panteísmo del Renacimiento italiano” ([1933] 2021b: 496). En esta primera aseveración se encuentra ya explicitada la concepción que el filósofo argentino desplegará sobre cada uno de los sistemas en cuestión. Respecto del panteísmo spinoziano, sostiene, entonces, que se define “por un acosmismo radical porque en él el mundo en ningún momento llega a cobrar independencia frente a Dios, sino que es siempre un atributo, un producto constantemente renovado de la actividad divina” ([1933] 2021b: 496). Esta consideración muestra, por un lado, una intención de aproximarse al spinozismo de forma más crítica que en el trabajo anterior, de detenerse más explícitamente en su estructura metafísica, pero, por otro lado, pareciera manifestar una continuidad casi lineal con la recepción que se hizo de Spinoza en Alemania en el siglo XVIII y con la conferencia de Scheler –que retoma los puntos claves de dicha recepción–, a la cual Astrada cita textualmente. En ese sentido, su interpretación, en un comienzo, pareciera carecer de la originalidad o del componente más propio que presentaba el escrito publicado en *Trapalanda*.

Continuando con esta lectura, el argentino afirma:

Dios y mundo constituyen, desde toda la eternidad, una inescindible unidad en la que Dios posee una primacía causal, pero como causa immanente, en

virtud de la cual conserva eternamente en su seno todas las cosas de las que él es única causa. De aquí la concisa fórmula spinoziana: *Deus sive Natura* (Astrada [1933] 2021b: 496).

Según esta visión, la inmanencia de la filosofía de Spinoza, el pan-en-teísmo que despliega en vínculo con su apuesta monista, conduce a considerar al mundo modal como un mero efecto pasivo y al ser absoluto mismo, a la sustancia o Naturaleza, como algo estático, quieto, al cual los conceptos de “tiempo”, “fuerza”, “dirección” le son totalmente extraños. Si bien dichas consideraciones eran muy extendidas en la coyuntura en la que Astrada escribe este ensayo, a lo largo del siglo XX (y también en la actualidad) fueron cuestionándose y ofreciéndose otras lecturas al respecto. Atendiendo a las fuentes mismas, es posible pensar al sistema spinoziano como un sistema dinámico, como una ontología de la relación o relacional (Morfino 2015), en la que el concepto de potencia —que supone necesariamente afirmación y acción— es central. La esencia misma de Dios o la Naturaleza es su potencia (Spinoza *E I*, prop. 34),⁴ es decir, que la Naturaleza es pura potencia en acto, en despliegue, eterna, plenificada; es la acción de ser, entendida como aquello que es causa de sí, de su propio ser, y de todas las cosas (*E I*, def. 1; Bove 2009: 10-11). Este punto es reconocido por Astrada y señalado como un elemento que se asimila luego, modificado, en el pensamiento de Goethe: afirma que para Spinoza “existir es poder”, por lo que Dios es “una esencia actuante” (Astrada [1933] 2021b: 503). Pero además, cabe remarcar que en ese movimiento de afirmación absoluta, la Naturaleza se determina a sí misma en la forma de un sistema modal, dentro del cual se encuentran los seres finitos, que son *en* ella (*E I*, prop. 15), que son una parte del mismo y único ser, que expresan de forma determinada su esencia, su potencia. Por eso, la esencia actual de todas las cosas finitas es el *conatus* (*E III*, props. 6-7), la potencia o esfuerzo por perseverar en el ser, esencia que en su aspecto formal es *singular*, única, propia, y distingue a cada ser de los demás y de la Naturaleza, entendida como totalidad absoluta. En esta línea, la duración es concebida como una instancia absolutamente dinámica, en la que los individuos son entendidos como una cierta relación de partes, como amalgama de elementos heterogéneos que se aplican unos con otros y en cuya acción *conforman* otros seres (*E II*, prop. 13, dig. fis), vinculándose inexorablemente entre sí y siendo atravesados por múltiples procesos de individuación re-

228 |

⁴ La *Ética demostrada según el orden geométrico* se cita según su modo canónico, indicando la parte de la que se trata en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número.

cíprocos, a través de los cuales cada cosa singular no se anula sino que se afirma y aumenta su propia potencia a la vez que se incrementa la potencia colectiva (Balibar 2009; Sabater 2020). Esta perspectiva se opone, entonces, a la consideración del sistema spinoziano como quietista y acósmico, en el que los seres finitos no tendrían, en sí mismos, realidad. Y recupera a partir de las fuentes aquello que Spinoza mismo remarcaba en vida, cuando afirmaba:

Pues si usted hubiera captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas, imperfectas [...], sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas (Spinoza 1925, *Ep.* 21, 131; 1988: 198).⁵

Creemos que estas consideraciones –algunas de las cuales logran emerger en el texto astradiano de forma difusa– permitirían trazar nuevos puntos de contacto con el panteísmo de Goethe, al que Astrada entiende como “esencialmente actualista, dinámico, evolutivo, vitalista” ([1933] 2021b: 496). Indica que los conceptos de “fuerza, tiempo, evolución, etc., incorporados a él como motivos fundamentales, asumen en su formulación el carácter de elementos constitutivos, intrínsecos” ([1933] 2021b: 496). El argentino remarca además, como una característica distintiva de la propuesta de Goethe, su reserva respecto de la posibilidad de lograr una verdad universal, reconociendo que en la naturaleza hay algo que permanece siempre inaccesible ([1933] 2021b: 497). Este elemento lo distingue de muchos otros sistemas filosóficos (y también del spinoziano), tal como el mismo Goethe admitía cuando manifestaba, como cita Astrada: “Yo me he mantenido siempre libre de la filosofía, y el punto de vista de la sana inteligencia humana ha sido el mío” ([1933] 2021b: 497). En función de ello Astrada afirma:

El panteísmo de Goethe es la prolongación y expresión en una imagen cósmica de su estado anímico, sedimentado en sus diversas etapas por la alegría que el poeta cosecha en la contemplación y goce de la belleza sensible de todo lo real y en sentirse parte integrante de un mundo que, para él, a la par que inescrutable se ofrece supremamente bello y viviente (Astrada [1933] 2021b: 497).

En ese sentido se comprende por qué, para Goethe, “la naturaleza es la única artista” (Astrada [1933] 2021b: 500), aquella que “sin apariencia de esfuerzo

⁵ El *Epistolario* se cita con su abreviatura habitual (*Ep.*) indicando la paginación de la edición canónica (Gebhardt 1925) y la página de la traducción castellana utilizada.

llega en sus creaciones a la mayor perfección” ([1933] 2021b: 500), forjando de la más simple materia los más grandes contrastes ([1933] 2021b: 501). Astrada resalta, finalmente, al *amor* (un concepto fundamental también en el proyecto spinoziano, que había sido destacado en el ensayo astradiano anterior) como “corona” o punto culminante a través del cual el ser humano se aproxima definitivamente a esta naturaleza.

A pesar de las diferencias radicales entre ambas concepciones que se destacan en este ensayo –a través de las cuales Astrada pareciera mostrar una visión más crítica de la metafísica de Spinoza– el filósofo argentino reconoce que “el panteísmo spinoziano ha influenciado, determinándolo en su etapa última y definitiva, al panteísmo estético de Goethe, al que suministra a la vez que fundamento, conciencia de sus límites y finalidad” ([1933] 2021b: 496). Esto es así porque en virtud de la influencia de Spinoza, el panteísmo goethiano trasciende su finalidad puramente estética “en búsqueda de fundamento filosófico que le otorgue carácter de concepción válida del mundo” (Astrada [1933] 2021b: 501). El influjo decisivo y duradero del spinozismo en el pensamiento de Goethe se expresa –dice Astrada– en la actitud espiritual que este último asume frente a la naturaleza en general. Porque ella también es entendida por Goethe como la divinidad manifestándose a los seres humanos en toda su grandiosa verdad y seriedad, como lo divino que, por cuanto solo actúa en lo viviente y en lo que está en eterno devenir y transformación, “postula la actividad y luces de la más alta razón humana [...] como a un principio supremo encarnado en un cognoscente capaz de acoger en sí el gran secreto y entrar en comunión con él” ([1933] 2021b: 502). Así, Goethe toma de Spinoza aquel conocimiento intuitivo, esencial, de lo real. Para este, sin embargo, esa intuición se extiende solo sobre las cosas singulares porque “lo infinito está fuera de la capacidad conceptiva de un espíritu limitado” (Astrada [1933] 2021b: 503), mientras que según Spinoza es posible para los seres humanos acceder, desde la duración, al conocimiento intuitivo de la esencia de lo absoluto y eterno (*E II*, prop. 47; *EV*, props. 24, 30).

Además, Astrada apunta que Goethe también abreva en el spinozismo a la hora de pensar la relación de las cosas singulares con el conjunto total. Para el filósofo alemán “todas las existencias limitadas son lo infinito” (Astrada [1933] 2021b: 503) y esto se condice con el concepto spinoziano de “modo”, entendido como algo que existe *en* lo infinito, que es en otra cosa y se concibe por medio de ella. Como ya hemos mencionado, Astrada entiende aquí a lo finito en Spinoza solo como “una negación parcial”, entiende a lo limitado como algo que “no tiene ser” ([1933] 2021b: 504), por lo que allí encuentra otra diferencia entre ambos sistemas de pensamiento. Finalmente, señala que es en la quinta parte de la *Ética*, “que versa sobre el conocimiento adecuado y el amor intelectual al universo (*amor intellectualis*

Dei” ([1933] 2021b: 504), en donde puede encontrarse uno de los puntos de convergencia más fuertes. Allí Spinoza expone el despliegue sumo de la potencia del alma, su conquista o goce de la acción, de la libertad, de la beatitud, en tanto conoce según la ciencia intuitiva (EV, props. 25, 27, 32). En este movimiento el alma aumenta en grado sumo su potencia en tanto logra escapar de la compulsión, de la coerción, para volverse causa adecuada de sus efectos (Sabater 2022), experimenta –como dice Astrada– una exteriorización de su auto-potencia, que implica necesariamente un sentimiento de dicha (Astrada [1933] 2021b: 504), un afecto activo que nace del alma misma como causa. Y esto es retomado por Goethe, según el pensador argentino, en tanto afirma que en el proceso estético e intelectual se manifiesta la energía subjetiva y formadora, la interna fuerza del alma, fuerza activa de aprehensión, que es acompañada de un sentimiento de alegría (Astrada [1933] 2021b: 505). Por eso, para Goethe, los estados de ánimo de “lo *sublime*, de lo *grande* y de lo *bello* proceden de las distintas relaciones que se establecen entre la potencia interna del alma, su energía subjetiva y formadora, y lo real” (Astrada [1933] 2021b: 505).

Luego de este recorrido emerge una conclusión interesante y singular: para Astrada es posible afirmar que Goethe, a la vez, fue y no fue un spinozista. Si lo concebimos en tanto “poeta de la naturaleza” (Astrada [1933] 2021b: 506) para el cual la finalidad estética es central, entonces podemos aseverar –con Dilthey– que en esa medida “Goethe no fue jamás spinozista” (Astrada [1933] 2021b: 505). Pero si lo pensamos como filósofo, que se propuso aclarar y fundamentar las estructuras conceptuales en que reposaba su concepción estética, podemos entender su impulso hacia Spinoza y sostener que, en ese sentido, “Goethe es spinozista” (Astrada [1933] 2021b: 506).⁶ Esta forma de entender el vínculo entre ambos pensamientos supone, en nuestra opinión, asumir las antinomias, las oposiciones, los contrastes que habitan cualquier producción humana como el horizonte desde el cual esta se despliega y se pone en relación con todo lo demás. Implica no renunciar

I 231

⁶ Años después, en su monumental obra sobre Spinoza, en el cuarto tomo, León Dujovne pareciera recuperar esta perspectiva de Astrada cuando afirma: “La índole de sus obras [de Spinoza y de Goethe] hace difícil, si no imposible, el cotejo sistemático entre ellas. Spinoza no fue poeta; Goethe no creó una doctrina metafísica y moral. Esto es verdad, y verdad es también que a Goethe le interesaron los problemas filosóficos y que en la obra de Spinoza hay ideas capaces de impresionar y guiar el alma de un artista. En escritos de Goethe se advierte la presencia de ideas de procedencia espinociana. Cualquiera que sea la significación de estas ideas en el conjunto de la obra goetheana, el hecho de que la filosofía de Spinoza y lo que llamaríamos la humanidad de Spinoza fueran tema de atención constante de Goethe, tiene un valor singular en la historia del spinocismo” (Dujovne 1945: 124).

a aquello que se presenta como irreconciliable sino abordar, desde allí, desde esas contradicciones, los distintos universos y paisajes que un pensamiento encarna, despliega, habita. Creemos que esta perspectiva que Astrada nos acerca en su ensayo es novedosa y fructífera, es una forma de reflexionar sobre el vínculo entre Goethe y Spinoza de manera multívoca, plural, que no necesita decretar una afinidad plena de las tesis de ambos ni una distancia definitiva entre ellas. Así, logra iluminar y acercarse a esa relación polimorfa y compleja a partir de las propias antinomias, humanas e intelectuales, que anidan en ella.

Por otro lado, respecto del spinozismo mismo, la reflexión final es que, en tanto influencia o fuente, es una filosofía fecunda, que tiene importantes resonancias en el pensamiento de Goethe y en otros autores alemanes de la época. Pero creemos que lo más interesante de la lectura astradiana emerge en tanto se retoma un elemento central del trabajo anterior: la inmanencia de la filosofía de Spinoza, que se expresa en una unidad inescindible entre metafísica y ética. Cuando Astrada considera la ontología spinoziana en sí misma, escindida, separada de las otras dimensiones de este pensamiento, muestra una apreciación más crítica que destaca posibles consecuencias paradójicas. Si atendemos solamente a la perspectiva ontológica podemos considerarnos ante un mundo estático, quieto, en el que lo absoluto absorbe, neutraliza cualquier otra forma de ser, negando y anulando la finitud. De hecho, en su escrito “Etapas en el problema ontológico”, publicado en 1938 en la revista *Humanidades* e incorporado luego con ligeras modificaciones en el libro *El juego metafísico* (1942), Astrada le dedica unas breves palabras a la metafísica spinoziana y utiliza los mismos términos que en este trabajo de 1933: señala que “Spinoza, con su panteísmo acósmico y estático es una excepción, un monumental esfuerzo impar en el pensamiento moderno” ([1938] 2021: 590-591). Su consideración de la posición ontológica del spinozismo separada de las demás dimensiones que necesariamente se imbrican y despliegan a la par, lleva al filósofo argentino a sostener estas afirmaciones e, incluso, a decir que Spinoza sería un “solitario”, que no tiene posteridad ([1938] 2021: 591), no estableciendo, así, ninguna continuidad con los pensadores del idealismo y romanticismo alemán. Pero cuando Astrada, en este escrito de 1933 en el que vincula a Spinoza y Goethe, avanza en el análisis y se detiene en las dimensiones gnoseológicas y éticas del spinozismo, las categorías ontológicas cobran otro sentido. Lo infinito, lo finito, la potencia, lo modal, lo eterno y lo durable son entendidos como dinámicos, se revelan como entramados unos con otros, siendo a la vez parte del mismo ser y, también, afirmación singular de una esencia distinta. Así, a la luz de las múltiples perspectivas de la filosofía spinoziana, la metafísica misma se ilumina de otra manera, mostrando que no es posible en este sistema separar unas

de otras. Para entender la estructura metafísica es necesario sumergirse en el movimiento pendular entre lo infinito y lo finito, es necesario considerar la ética como elemento constitutivo, como horizonte transversal. Es en esa intersección en donde Astrada encuentra la influencia más grande de Spinoza sobre Goethe y, también, su valor intrínseco en tanto filosofía. Es allí, entonces, donde radica el verdadero aporte de su lectura sobre la filosofía spinoziana.

4. Reflexiones finales: la búsqueda existencial de Astrada

El análisis de estos dos trabajos en conjunto permite poner de manifiesto que la lectura de Astrada destaca fundamentalmente la inmanencia del spinozismo, inmanencia filosófica de todas sus múltiples dimensiones, en vínculo con su monismo pan-en-teísta, a partir de lo cual se reivindica el proyecto ético spinoziano, no entendido como objetivo heterónimo que se debería alcanzar, como propedéutica o herramienta para asegurar una buena vida, sino como una perspectiva inescindible de la metafísica misma, como forma de ser, como aspecto clave *del ser*, que en tanto tal es el elemento central, singular de esta filosofía y el mayor punto de influencia en otros autores. Si bien en ambos ensayos parecieran seguirse por momentos los lineamientos generales de la recepción hegemónica o más difundida del pensamiento de Spinoza, en los dos irrumpe un elemento diferente para pensar esta filosofía a partir del horizonte de la inmanencia y, por tanto, del vínculo entre metafísica y ética, entre lo absoluto y lo determinado, entre eternidad y duración, perspectiva que es propia de Astrada y representa una contribución local a las lecturas sobre el spinozismo. Creemos que allí, en esta clave de lectura que el argentino aporta, se explicita también una afinidad importante, una cercanía pasible de ser trazada entre el pensamiento astradiano y el spinoziano. La interpretación de Astrada puede pensarse como respondiendo, en un sentido, a su propia búsqueda filosófica, a una pregunta especulativa singular, que está en diálogo con la de Spinoza. La preocupación existencial, la reflexión sobre la tensión entre el deseo de eternidad y el *factum* humano de encontrarse arrojado al devenir de la duración, recorren la obra de Astrada desde sus escritos de juventud (Velarde Cañazares 2011) y remiten, en última instancia, al vínculo ético-metafísico entre lo infinito y lo finito, problema por excelencia de la filosofía spinoziana.

Si tomamos algunos textos del período temprano ya es posible observar una exploración por parte de Astrada de la “polaridad entre, por un lado, la ansiedad de ser en cuanto aspiración espiritual a la eternidad, la idealidad y la plenitud, y, por otro lado, la experiencia y la conciencia de

la finitud de existir, de su contingencia y su fugacidad” (Velarde Cañazares 2011: 169). En su ensayo de 1918 sobre *Obermann*, novela de Étienne de Sénancour, interpreta a este personaje como atravesando trágicamente la existencia, como padeciendo el “extrañamiento angustiado que resulta de percibir la existencia como hiato insalvable” (David 2004: 21) entre la finitud y lo perenne. Dice Astrada:

Su espíritu, descubriendo en todas partes el misterio de la vida, y palpando la fugacidad de las cosas, se inclinó ávido sobre el abismo de la nada. Mas no salió ileso; desde entonces fue su existencia un vértigo entre el ansia de permanencia y el sentimiento de su mortalidad (Astrada [1981] 2021: 147).

234 |

Dicha experiencia conduce a Obermann a suspender su voluntad, a anularla, en tanto “se rehúsa a verter su ser en el molde de acciones condenadas a la fugacidad y a la contingencia” (Velarde Cañazares 2011: 170). Su desesperación se convierte, entonces, para Astrada, en “noluntad”, en una inhibición escéptica de la verdadera voluntad. Este personaje halla, así, totalmente problematizada su existencia, “se mezcla entre los hombres pero va solo con sus enormes dudas” (Llanos 1962: 16), se ve imposibilitado de actuar y también de vivir en relación intersubjetiva con los demás. Creemos que la preocupación que emerge en este horizonte, la pregunta existencial fundamental que se hace presente en estos pasajes, resuena también en la filosofía de Spinoza, quien se propone dar una respuesta a nuestro vínculo con lo absoluto, al carácter durable y a la vez eterno de todo ser. Esta búsqueda de la eternidad, este intento de “prolongar lo efímero, fijar lo cambiante, inmovilizar lo fugitivo” es caracterizada por Astrada en este escrito como una pesadilla de la cual “está hecha la trama de esas almas trágicas que vivieran encendidas de sed de infinito: Pascal, Spinoza, Beethoven, Kierkegaard” (Astrada [1918] 2021: 157). La mención al filósofo holandés lo ubica justamente como un interlocutor explícito en esta pesquisa, en esta pregunta filosófica existencial, junto con otros para quienes el vínculo ético-metafísico entre eternidad y duración, entre finitud e infinitud, fue un horizonte de reflexión fundamental. Y aquí vuelve a aparecer Kierkegaard, a quien Astrada aproximará luego a Spinoza en su carta de 1933, como otra figura en diálogo, a quien el pensador argentino describe como “un peregrino de lo absoluto” (Astrada 1942: 93). Este precursor de la filosofía existencial también avizoró que “en el individuo que vive en la temporalidad hay una disposición para lo eterno”, que desde lo profundo de su ser “se relaciona con lo eterno y lo divino” (Astrada 1942: 95). Por eso, para Kierkegaard “la esencia del hombre es una síntesis de lo temporal y de lo eterno, de lo finito y de lo infinito” (Astrada 1942: 95). La afinidad entre Spinoza y el pensador danés que As-

trada delinea es también lo que reconoce en ellos como legado a ser pensado, como una preocupación que dialoga con su propia pesquisa filosófica, que se expresa en su lectura del spinozismo.

La interrogación que palpita en este escrito juvenil de Astrada y que retorna sucesivas veces en otros textos posteriores⁷ es, entonces, una cuestión fundamental que estructura el pensamiento spinoziano, por lo que es posible encontrar en ambos un interés afín, una inquietud compartida, un problema común que anima y envuelve su ejercicio filosófico. De hecho, según Llanos, en este ensayo se encuentra patente la fuerza del *eros* filosófico astradiano, que “contra lo que creía Platón, no entraña una preparación para la muerte sino una sabiduría —una *sagesse*, en el sentido de Espinoza— que se convierte en meditación sobre la vida” (1962: 15). Creemos que justamente la referencia a Spinoza aquí no es casual y expresa un vínculo latente. La búsqueda existencial, la pesquisa ético-metafísica que ambos filósofos emprenden supone pensar la muerte, la propia, la de todo aquello que dura, implica interrogarse acerca de la finitud, del límite, de la determinación, pero en tanto esto entraña necesariamente una reflexión sobre la vida, sobre nuestra existencia efectiva, sobre nuestro lugar en el universo y nuestro vínculo con los demás seres, con lo que perdura. Es una pregunta que nos impele a buscar un sentido, que no está dado, que es inmanente, que se construye en función de la propia potencia de ser. Elementos que, tal como sugiere Llanos, encontramos en el pensador holandés y también en el argentino.

I 235

La exploración de la polaridad entre finitud y eternidad recorre de diversas formas, como decíamos, muchos escritos de Astrada. En su texto “La aventura finita”, por ejemplo —fechado por su hijo Rainer Horacio como redactado en el año 1925 pero publicado en 1943, recogido en el libro *Temporalidad* (Prestía 2021: 316, nota)— se aborda en profundidad esta pregunta. “Nada soy en este momento en que, identificado con lo raudo y pasajero, me siento brizna en el viento del azar” (Astrada [1925] 2021: 316), comienza Astrada. Aquí el deseo de eternidad, que subyace inevitable, se postula también como ilusorio, como un anhelo. Y el *instante*, en su transitoria modularidad, se convierte en la morada a habitar. Prosigue el autor: “Sé, en contra de lo que afirman los mercaderes de ultramundos, que ‘la eternidad es solo la substancia del momento fugaz’, y la busco en el curso del tiempo. Por eso me he embarcado, definitivamente, en el eterno presente” (Astrada [1925] 2021:

⁷ En palabras de Llanos: “La dimensión de esta finitud, que el encuentro con la obra de Sénancour le brinda, ha de ir recortándose vigorosamente en Astrada y quedará como un hallazgo fecundo que formará una de las más firmes bases de su concepción del hombre” (1962: 17).

316). La verdadera tensión se establecería, entonces, entre la duración, el devenir, y una eternidad trascendente, más allá de este mundo, exterior. Astrada pareciera querer buscar una *eternidad inmanente*, una eternidad en *este* mundo, que no se oponga al instante, a la corriente del eterno fluir. Y allí puede resonar, nuevamente, el esfuerzo spinoziano por pensar “una eternidad *vivida*” (Deleuze 2008: 438), una vivencia en la duración, del carácter eterno de la propia esencia que se encuentra implicada en el goce de la beatitud, de la intuición intelectual. Para Spinoza este conocimiento, que es suprema felicidad, libertad y *amor Dei intellectualis*, permite al ser humano comprender, a la par que es mortal, es decir, en la duración, “que existe algo que no puede estar bajo la forma del tiempo” (Deleuze 2008: 438). Por eso, en virtud de la experiencia entramada con el saber de la intuición intelectual, afirma que podemos “sentir y experimentar que somos eternos” (EV, prop. 23, esc; 2009: 409), irrumpiendo la dimensión de la eternidad en el devenir de la existencia y haciéndose presente en ella la plenitud de lo absoluto mismo. Esta posibilidad pareciera distinguir –en Spinoza– a los individuos humanos de otros seres finitos que, siendo siempre eternos en tanto parte de la Naturaleza, en tanto expresión de la potencia de la sustancia, no acceden al (auto) conocimiento de su propia esencia como eterna (Sabater 2019: 86-88). Y aquí pareciera haber también una afinidad con aquello que Astrada esboza en su breve y poético escrito de 1926, “La cadena del retorno”, en el que vuelve sobre esta inquietud existencial y sugiere “que habría una diferencia insalvable entre dos eternidades” (Velarde Cañazares 2011: 171). Una de ellas sería la eternidad “lúgubre y sin retorno” (Astrada [1926] 2021: 343) de la araña, de todo aquello que no tiene conciencia del ser y que, entonces, es devorado por el abismo del tiempo. La otra es la eternidad del retorno, “que encuentra su sitio en la plenitud del instante, gracias a ‘la pista etérea del ansia metafísica’” (Velarde Cañazares 2011: 171).

236 |

En el libro *El juego existencial*, publicado en 1933, la búsqueda astradiana por el sentido de nuestra existencia continúa y se acentúa. Allí se explicita asimismo el rechazo de cualquier fuga hacia un más allá (Velarde Cañazares 2011: 173), hacia un mundo trascendente que otorgaría valor e inteligibilidad a nuestro ser, siendo precisamente el horizonte de la inmanencia aquel ámbito en el que este sentido puede ser encontrado, y entendiéndose la trascendencia, en el seno mismo de lo inmanente, como comprensión o conciencia del ser. Esta inmanencia propia de la filosofía de Astrada estará ligada también, en escritos posteriores, a la tierra, a lo telúrico, al propio terruño, como espacio de despliegue de nuestra existencia. En *El juego metafísico*, de 1942, el problema del juego vuelve a plantearse como perspectiva dramática “dentro de la cual se centra la búsqueda afanosa del ser de la existencia humana” (Llanos 1962: 44). Y la pregunta por la finitud, por nuestro periplo

inevitablemente fugaz que, en ese marco, puede conducirnos a conocer, a comprender una eternidad inmanente, a experimentar una perdurabilidad, a hacer filosofía, a ser libres, persiste y se profundiza. El vínculo entre metafísica y ética atraviesa, así, el recorrido filosófico de Astrada y la inmanencia emerge como horizonte en el cual todo se despliega y dentro del cual es posible comprender la imbricación inexorable entre finitud e infinitud.

Podemos encontrar, entonces, una afinidad filosófica, una cercanía especulativa, entre la búsqueda existencial astradiana y la reflexión spinoziana sobre la unión inescindible entre metafísica y ética, y sobre el vínculo inmanente entre eternidad y duración o, lo que es lo mismo, entre lo absoluto y lo determinado, lo infinito y lo finito. Esta perspectiva común, que en cada pensador se despliega de forma singular pero que permite establecer cruces y diálogos posibles entre ellos, ilumina también la lectura astradiana de la filosofía de Spinoza, que se caracteriza por su reivindicación del proyecto ético, en su entramado inescindible con la ontología, como valor singular y como hallazgo de este pensamiento moderno. Creemos que la interpretación de Astrada del sistema spinoziano, que se concibe al calor de sus propios interrogantes filosóficos, representa un aporte a los estudios sobre el pensador holandés y nos acerca una forma peculiar de entenderlo desde un prisma existencialista. Así, el ejercicio filosófico puesto en juego por Astrada en su acercamiento a Spinoza —ejercicio que es pensado por ambos autores como una acción, como una praxis viva— no es una mera exégesis académica, no es un desglose formal o vacío, sino que representa una invitación a dialogar con el spinozismo, a sumergirse en él interrogándose por su intención esencial, por aquellos problemas esenciales que singularizan su peculiar tarea especulativa.

I 237

BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, C.** [1918] (2021), “Obermann”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 145–164).
- Astrada, C.** [1925] (2021), “La aventura finita”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 316–318).
- Astrada, C.** [1926] (2021), “La cadena del retorno”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 343).
- Astrada, C.** [1933] (2021a), “Spinoza y la metafísica”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 493–495).
- Astrada, C.** [1933] (2021b), “Goethe y el panteísmo spinoziano”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/ UniRío/ Meridión, 496–506).

- Astrada, C.** (1933), *El juego existencial* (Buenos Aires: Babel).
- Astrada, C.** [1938] (2021), “Etapas en el problema ontológico”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterva/FFyH (UNC)/UniRío/ Meridión, 585-592).
- Astrada, C.** (1942), *El juego metafísico* (Buenos Aires: El Ateneo).
- Astrada, C.** (2022), *Epistolario, tomo I: 1907-1947*, editado por M. Prestía (Buenos Aires: Biblioteca Nacional).
- Balibar, É.** (2009), *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad* (Córdoba: Encuentro).
- Billi, N.** (2007), “Pasiones nietzscheanas en las izquierdas argentinas del siglo XX: el caso Astrada”, *Nombres. Revista de Filosofía*, 21: 205-226.
- Bollacher, M.** (1969), *Der junge Goethe und Spinoza: Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang* (Tübingen: Max Niemeyer).
- Bove, L.** (2009), *La estrategia del conatus: afirmación y resistencia en Spinoza* (Madrid: Tierra de Nadie).
- Bustelo, N. y Domínguez Rubio, L.** (2021) (eds.), *Carlos Astrada: textos de juventud. De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)* (Buenos Aires: CeDInCI).
- Bustos, N.** (2011), “La consideración del mito como constitutivo del designio humano en la obra de Carlos Astrada”, *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 13(1): 9-16.
- Chauí, M.** (1999), *A Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Chauí, M.** (2008), “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário”, en D. Tatian (ed.), *Spinoza: cuarto Coloquio* (Córdoba: Brujas, 11-38).
- David, G.** (2004), *Carlos Astrada: la filosofía argentina* (Buenos Aires: El cielo por asalto).
- De Dijn, H.** (1996), *The Way to Wisdom* (Indiana: Purdue University Press).
- Deleuze, G.** (1996), *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik).
- Deleuze, G.** (2008), *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus).
- Dilthey, W.** (1952), *Gesammelte Schriften, II* (Stuttgart-Göttingen: Teubner/ Vandenhoeck & Ruprecht).
- Donnantuoni, M.** (2009), “La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la ‘tercera posición’”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40: 31-62.
- Donnantuoni, M.** (2010), “Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional” en A. Maihle (comp.), *Pensar al otro / Pensar la nación* (La Plata: Al margen, 170-202).
- Dujovne, L.** (1945), *Spinoza, tomo IV, La influencia de Baruch Spinoza* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- Ferretti, P. y Fuentes, L.** (2015), “Los proyectos culturales de Samuel Glusberg: Aportes a la historia de la edición independiente en la primera mitad del siglo XX latinoamericano”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, 12(29): 183-206.
- González, H.** (1999), “Carlos Astrada, de Lugones a Mao”, en *Restos pampeanos. Ciencia,*

- ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX* (Buenos Aires: Colihue, 129-140).
- Hegel, G. W. F.** (1955), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Colección de textos clásicos: Grandes obras, Tomo I (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 282-308).
- Henry, M.** (2008), *La felicidad de Spinoza* (Buenos Aires: La Cebra).
- Hernández, S.** (2012), “Samuel Glusberg/Enrique Espinoza: revistas culturales y proyectos editoriales en Argentina (1921-1935)”, *Revista Universum*, 27(2): 211-221.
- Laerke, M.** (2017), “Aspects of Spinoza’s Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality”, en M. Sinclair (ed.), *The Actual and the Possible* (Oxford: Oxford University Press, 11-44).
- Llanos, A.** (1962), *Carlos Astrada* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas).
- Morfino, V.** (2015), “Esencia y relación”, *Revista Pensamiento Político*, 6: 1-26.
- Prestía, M.** (2021), “Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario (1916-1943)”, en M. Prestía (ed.), *Carlos Astrada: Escritos escogidos* (Buenos Aires: Caterna/FFyH (UNC)/UniRío/Meridión, 27-134).
- Prestía, M.** (2022), “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”, *Revista de Filosofía*, 47(1): 157-175.
- Sabater, N.** (2019), *La destinación humana en Spinoza* (Buenos Aires: RAGIF).
- Sabater, N.** (2020), “Ser sujeto: una pregunta filosófica para pensar la práctica científica desde una perspectiva spinozista”, en N. Sabater, J. Layna y S. Rivera, (comps), *¿Revolucionar la ciencia? Reflexiones sobre la epistemología y su contexto de enseñanza* (Buenos Aires: Teseo, 249-269).
- Sabater, N.** (2022), “Felicidad”, en Solé (dir.) *Introducción a Spinoza* (Buenos Aires: RAGIF, 195-217).
- Scheler, M.** [1927] (2012), “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, edición facsimilar (Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 57-78).
- Spinoza, B.** (*E*), *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Alianza, 2009).
- Spinoza, B.** (1925), *Opera*, 4 tomos, editada por C. Gebhardt (Heidelberg: Winter).
- Spinoza, B.** (1988), *Correspondencia* (Madrid: Alianza)
- Solé, M. J.** (2011), *Spinoza en Alemania (1670-1789)* (Córdoba: Brujas).
- Solé, M. J.** (2019), “El conocimiento como acción: exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de Filosofía*, 2(1): 23-44.
- Tatián, D.** (2004), “El rastro de aire: informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina”, en *Spinoza y el amor del mundo* (Buenos Aires: Altamira, 119-223).
- Tatián, D.** (2006), “Prólogo” al *Tratado de la reforma del entendimiento* (Buenos Aires: Cactus, 7-20).
- Timm, H.** (1974), *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance* (Frankfurt: Vittorio Klostermann).
- Velarde Cañazares, M.** (2011), “Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943”, *Cuadernos del sur. Filosofía*, 40: 165-178.

Vernik, E. (2010), “Carlos Astrada: la nación como mito y traducción”, *Tensões Mundiais/World Tensions*, 10: 35-53.

Recibido: 14-11-2022; aceptado: 18-04-2023