

Universidad Nacional de Córdoba

Tesis Final de Licenciatura

Heidegger y Spinoza:
Filosofía, Política y Facticidad

Alumno: Brodsky, Valentín

Director: Tatián, Diego

Córdoba, 2017

ÍNDICE

Introducción	4
Capítulo 1: Las Lecciones de 1927/1928	12
1) Lógica y Facticidad.....	12
2) La pregunta por el sentido del ser como proyecto ético.....	25
Capítulo 2: Las Lecciones de 1936	37
1) El surgimiento del sistema.....	37
2) Spinoza y la filosofía sistemática.....	46
Capítulo 3: Política y Generosidad	58
1) Derivas de la Modernidad.....	58
2) Principio de Anarquía.....	61
3) Generosidad.....	67
Consideraciones Finales	76
Apéndice	80
Sistemática Abierta: Tiempo y Barroquismo	81
1) Primera Deriva de la Modernidad: Alemania.....	81
2) Segunda Deriva de la Modernidad: Latinoamérica.....	82
3) Temporalidad Plural.....	88
Bibliografía Utilizada	96

Introducción

La presente investigación se propone abordar lo que podría denominarse como una “lectura tangencial” de Spinoza, una “nota al pie de página” de sus interpretaciones contemporáneas. El eje que hemos escogido para estudiar este episodio periférico en la historia del spinozismo se constituye a partir de una serie de escritos y cursos impartidos por Martin Heidegger a comienzos del s. XX. En los dos primeros capítulos de nuestra investigación, recogeremos algunos pasajes de la obra del pensador de Friburgo con el objeto de esclarecer el contenido que encierran las afirmaciones –y los silencios– que se producen en torno a la filosofía del autor holandés: comenzaremos por analizar las menciones realizadas durante el curso de 1927, titulado *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*, y el curso sobre Leibniz de 1928, denominado *Principios Metafísicos de la Lógica*. Luego, nos centraremos en el curso sobre *Schelling y la libertad humana* fechado en 1936. En el tercer capítulo de nuestra investigación, sobre la base de este análisis histórico y sobre los límites que es capaz de proyectar intentaremos explorar el potencial que esconden algunos elementos conceptuales de la relación “Heidegger-Spinoza”.

Desde sus primeros años de juventud, Heidegger se nos presenta como un pensador inconforme con las condiciones de vida de su propio tiempo y ambicioso en cuanto a sus objetivos académicos. El clima social de Alemania en aquella época, es el de una comunidad desilusionada y devastada por los efectos de la Primera Guerra. Las nuevas teorías sociológicas tienen como objeto a aquellas ciudades europeas donde enormes cantidades de hombres parecen vivir en conjunto y, aun así, encontrarse en una extrema soledad; donde el mundo moderno llega a desencantarse, los valores tradicionales entran en crisis y lo público parece ser objeto de una mera administración técnico-procedimental –lo que desplaza a la pregunta por la “vida buena”.

Ahora bien, en medio de esta comunidad sumida en una profunda crisis espiritual se producen dos acontecimientos de gran importancia para nuestra investigación –que, al menos a primera vista, no parecen mantener una estrecha relación entre sí: el lento

surgimiento de las ideas fundamentales del pensar heideggeriano y una serie de intensos debates políticos e intelectuales que giran en torno a la figura de Spinoza. Referencias de diverso carácter sobre el spinozismo pueden encontrarse en la obra de Wilhelm Dilthey, en ciertos autores del neokantismo alemán (como Ernst Cassirer, Max Scheler, Karl Jaspers, Herman Cohen y Franz Rosenzweig), o en determinados escritos de Leo Strauss, Fritz Mauthner y Martin Buber.

Situándonos en una perspectiva más propia de los estudios culturales, es posible observar cómo –desde comienzos del s. XIX y hasta el auge del nazismo– Alemania se constituye en el centro de los desarrollos intelectuales de una posible “Ciencia del judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*) cuyo mayor representante era Spinoza. En este sentido, durante el s. XX, podemos constatar que la comunidad judía de Alemania desarrolla un complejo trabajo crítico sobre el spinozismo, con una fuerte impronta religiosa –marcada por la idea de “salvación”– y política –abarcando desde el sionismo más radical hasta las más diversas formas del integracionismo. Al tomar como excusa el aniversario de la muerte y del nacimiento de Spinoza, durante los meses de febrero de 1927 y noviembre de 1932, diarios, museos y templos se convierten en instituciones privilegiadas para volver a interpretar su vida y su obra. También resulta posible observar el enorme esfuerzo intelectual que realizan algunas corrientes antisemitas del pensamiento alemán, buscando desligar a Spinoza de la tradición cultural germánica o –en caso de no ser posible– negando el componente “judío” de su filosofía.

En cuanto al primer acontecimiento anteriormente mencionado, siguiendo a diversos comentaristas podemos sostener que la filosofía de Martin Heidegger surge al calor no sólo de aquellas cuestiones que vertebran al conjunto de la metafísica occidental, sino también de algunas inquietudes fundamentales sobre las cuales reposa la vida humana. Si Heidegger ha llegado a constituirse en uno de los autores más importantes del s. XX, ello se debe a que la interrogación por el sentido del ser y el esfuerzo por despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta, se desarrollan en el marco de una estricta preocupación por la forma en que la vida y el mundo se anudan: una compleja especulación filosófica que intentará arrojar luz sobre la finitud humana y el lenguaje, que buscará esclarecer las relaciones que mantenemos con las cosas del mundo y con los otros.

Es en función de estos diferentes elementos que el presente proyecto se propone abordar la relación entre el filósofo Rijnsburg y el pensador de Friburgo. Al desplazarnos hacia el interior de la obra de Martin Heidegger y centrar nuestra mirada sobre las afirmaciones –y silencios– que se producen en torno a Spinoza, creemos que nos será posible comenzar a despejar el terreno en torno a dos problemas: a) la potencialidad política que se aloja bajo el vínculo existente entre la innovadora concepción heideggeriana sobre la facticidad de la vida humana, y su crítica demoledora a ciertos dispositivos onto-teológicos, a cierta tradición moderna –dentro de la cual no resulta fácil hacer ingresar a Spinoza; b) la extraña y paradójica afinidad que puede constatarse entre los proyectos filosóficos de Heidegger y Spinoza.

Nuestra hipótesis es que, al volver sobre algunos cursos y escritos de la obra heideggeriana, nos será posible identificar una lectura singular sobre Spinoza que no replica estrictamente las interpretaciones de otros intelectuales de su tiempo ni puede derivarse directamente de sus investigaciones en torno al idealismo alemán. Creemos que aun cuando el acercamiento de Heidegger al spinozismo se ha producido dentro de un determinado clima intelectual y se halla atravesado por el ascenso histórico del nazismo, estos puntos no bastan para explicar cabalmente la naturaleza de dicho encuentro. En última instancia, es posible que la coherencia interna de la concepción heideggeriana sobre la historia de la metafísica sea el factor determinante dentro de esa compleja trama de elementos sobre la que reposa su interpretación: existe una cierta anomalía en la filosofía de Spinoza, una andadura “salvaje” que no puede ser fácilmente reconducida dentro de los marcos que Martin Heidegger asigna a la Modernidad.

Spinoza ha sabido hacer del pensamiento de la totalidad un principio de afirmación de la finitud, rechazando la presencia de las causas finales, evitando identificar a la substancia con el sujeto, despejando la noción de representación: el hombre no es “un imperio dentro de otro imperio” pero, gracias a una intuición intelectual que la tradición reservaba a Dios y a un proceder sintético, le resulta posible acceder al saber de su pertenencia al todo –en tanto que causa próxima. Por su parte, es Heidegger quien ha llevado hasta sus últimas consecuencias el problema de la finitud ontológica, anclando el pensamiento del ser en un complejo y cambiante análisis sobre la esencia de la vida fáctica.

Nuestra sugerencia consistirá en sostener que estos dos autores no se encuentran tan alejados como podría parecerse: se trata de dos proyectos filosóficos, que intentan desmontar aquellos discursos que identifican al ser con un ente subsistente y trascendente. En el núcleo de la *Ética*, Spinoza coloca la idea de una substancia que es causa de sí misma en el mismo sentido en el que es causa de todas las cosas y despeja el terreno para pensar nuestra relación con el mundo, por fuera de cualquier teología-política. El *amor Dei intellectuallis*, incapaz de ser equiparado con el simple apego a la existencia de los modos y a una forma vulgar de transitar la eternidad, se monta sobre una cierta lógica afectiva e implica un trabajo constante de liberación, donde los otros ocupan un lugar esencial. Como podremos observar en el caso de Heidegger, sus diferentes intentos para reformular la pregunta por el sentido del ser y para esclarecer las implicancias ontológicas del principio de razón suficiente, esconden una reflexión radical sobre la relación del hombre con lo que *hay*, que se desplaza a contramarcha de todo “pensar calculador” y de aquellos modos del “co-estar” que pretenden “contar” con los otros sin “tener que ver” con ellos. Estamos ante un elogio de las cosas templado anímicamente, que comprende la importancia de la temporalidad y busca ganar terreno sobre la dimensión domesticadora de la vida cotidiana. Tal vez sea precisamente esa proximidad –posibilitada, pero jamás determinada, por el contexto histórico–, lo que nos permita esclarecer las menciones y los silencios que el pensador de Friburgo ha realizado en torno al filósofo de Rijnsburg.

En este sentido, el primer capítulo está dedicado a reconstruir la noción de “vida fáctica” y el ambiente intelectual en el cual se producen los primeros contactos de Heidegger con Spinoza. Por razones de orden metodológico, deberemos centrar nuestra mirada en algunos pasajes de la *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant* (1927) y de los *Principios Metafísicos de la Lógica* (1928). El aniversario dedicado a la muerte de Spinoza y su impacto en la comunidad judía de Alemania, los tempranos estudios sobre Aristóteles y el neokantismo imperante en las universidades de principios del s. XX, son algunos de los elementos que nos permitirán abrir la obra de Heidegger, acceder al núcleo de sus problemas filosóficos y comprender su concepción sobre el spinozismo.

El análisis sobre la experiencia de la “vida fáctica” adquiere especial relevancia en este punto, puesto que Heidegger no está interesado en desarrollar una interpretación

erudita de la historia de la filosofía, ni concibe la posibilidad de interpretar sus escritos tal y como son “en sí mismos” –extraña forma de objetividad, que pretendería “limpiar” al texto de todo malentendido y “suspender” toda clase de distancia temporal. Por el contrario, sus exploraciones sobre la “situación hermenéutica” pretenden conquistar el horizonte de sentido en el que ya siempre se mueve la vida fáctica y desde el cual se interpreta a sí misma. En todo momento, el hombre se encuentra en un estado de interpretación heredado que define el sentido de su relación consigo mismo, con los otros y con las cosas del mundo. La filosofía es un modo particular de ser, bajo el cual el *Dasein* se comprende a sí mismo: nociones como las de “comprensión” [*Verstehen*], “interpretación” [*Auslegung*], “deconstrucción” [*Abbau*] y “destrucción” [*Destruktion*] señalan las coordenadas a las que deberá atenerse la investigación, con el propósito de desmontar la precomprensión en la que se mueve vida fáctica –caracterizada por la “caída”–, iniciar un “contramovimiento” –puesto que la vida puede ganarse o perderse– y abrir a un nuevo modo de pensar el ser –por fuera de los conceptos heredados de la tradición greco-cristiana y de la modernidad.

En el segundo capítulo, desplazaremos nuestra atención hacia el famoso curso sobre *Schelling y la libertad humana* (1936), con el propósito de estudiar las menciones que se producen en torno a la figura de Spinoza y señalar algunos puntos de continuidad presentes en el pensamiento heideggeriano: la tematización de aquello que llamamos “filosofía” volverá a emerger, sobre el terreno de la pregunta por el sentido del ser y su relación con la temporalidad. Bajo el influjo que ejerce la “polémica del panteísmo” (*Pantheismusstreit*) en el neokantismo de Marburgo y en la escuela de Baden, el spinozismo se configura como un elemento imprescindible para la interpretación del tratado de Schelling. La ontología de Spinoza es la más clara expresión de algunas de las líneas fundamentales del pensamiento moderno y se encuentra a la base del idealismo alemán. La *Ética*, con su “exigencia matemática de saber” y con la completa “conexión de fundamentación” que permite su estructura interna, es el “único sistema acabado”. En la historia de la metafísica que ha trazado el pensamiento heideggeriano, Spinoza es un punto esencial para la consumación del nihilismo, para la expresión cabal de la potencia destructiva que esconde la Época Moderna.

Pero esa singular historia de la filosofía que construye Heidegger se encuentra fuertemente sesgada, posee un carácter selectivo y se rige por una lógica progresiva de cumplimiento: en contra de la evidencia histórica, todo parece indicar que la Modernidad heideggeriana es un acontecimiento homogéneo, ordenado, marcado por una sucesión lineal de escritos filosóficos (Descartes-Spinoza-Leibniz-Kant-Idealismo Alemán-Nietzsche). En contra de esta perspectiva, en el tercer capítulo intentaremos destacar el potencial político y filosófico que alojan algunos elementos conceptuales de la relación “Heidegger-Spinoza”. Sobre la base del estudio histórico que integra los dos primeros momentos de nuestra investigación, apoyándonos en las interpretaciones que han desarrollado algunos autores contemporáneos, buscaremos tensionar y matizar ciertos puntos de la lectura heideggeriana. Los escritos que componen esta sección, tienen como objetivo argumentar a favor de la idea de que el spinozismo –pasado por el tamiz de la crítica heideggeriana a la metafísica– posee un gran valor para interrogar nuestro propio tiempo histórico.

Sin embargo, no nos proponemos afirmar aquí la existencia de un “Heidegger spinozista”. Tampoco se trata de realizar un análisis comparativo que se limitaría a criticar a Spinoza por no comprender o no expresarse sobre ciertas temáticas propias del s. XX. Por el contrario, allí donde la lectura crítica de las fuentes lo vuelva pertinente se intentará interpretar a este filósofo holandés bajo la luz de la problemática heideggeriana de la deconstrucción de la metafísica; pero, al mismo tiempo, se buscará releer a Heidegger desde ciertas reflexiones propias del spinozismo con el fin de problematizar su concepción sobre la historia de la metafísica y de resaltar la potencialidad política de su pensamiento.

Es Luis Althusser quien, durante la última etapa de su obra, en una serie de escritos dispersos, se ha encargado de bosquejar algunas aristas fundamentales de esta problemática –enmarcándola dentro de lo que denomina como la “corriente subterránea del materialismo aleatorio” o “la única tradición materialista”. Prescindiendo de una perspectiva estrictamente histórica, Jean Marie Vaysse también ha intentado desarrollar un trabajo comparativo, de carácter sistemático, sobre la relación entre Heidegger y Spinoza. Por su parte, en una serie de ensayos recientes, Étienne Balibar ha destacado la insistencia con la cual esta misma problemática retorna, una y otra vez, dentro del pensamiento francés contemporáneo. Sirviéndonos de la labor realizada por estos diferentes autores –que no

demuestran, al menos sobre este punto, la existencia de un diálogo directo entre sí–, profundizaremos en algunas dimensiones de su interrogante común.

Ahora bien, este mismo recorrido del análisis exige un segundo grupo de recaudos metodológicos. Por un lado, debemos reconocer que aun cuando la pluma de Heidegger parece haber dedicado innumerables páginas para comentar los textos canónicos de la historia de la filosofía, sólo un número muy escaso de las mismas hace referencia –al menos de manera explícita– a Spinoza: ello acontece bajo de ciertos esfuerzos por reconstruir la relación histórica de Leibniz con el cartesianismo o en algunas especulaciones teóricas sobre el proceso de conformación del idealismo alemán (desde Kant hasta Hegel). Con el propósito de esclarecer el sentido de aquellos pasajes en los cuales Spinoza ha sido nombrado o citado –y de aquellos donde su omisión resulta manifiesta, al menos para el “lector contemporáneo”–, nos veremos conducidos a preguntarnos por la manera en que funciona el sistema de referencias históricas de Heidegger ¿Esta relación entre ambos autores, es producto de un clima intelectual de la época? ¿Qué papel juega la tradición filosófica a la que pertenece Heidegger? ¿Tras la reciente publicación de los *Cuadernos Negros* es posible disolver este problema filosófico y convertirlo en un simple caso ejemplar de lectura sesgada? En un contexto donde Spinoza parece encontrarse sumamente presente, dentro de las discusiones de ciertos discípulos de Heidegger, de algunos intelectuales de Weimar y de los diarios de la época ¿cómo explicar esta interpretación?

Por otro lado, el trabajo con algunos textos de este filósofo alemán también nos obliga a reconocer la gran variedad de lecturas y de periodizaciones que ha registrado la *Heidegger-Forschung*: algunos intérpretes, como Otto Pöggeler o Theodore Kisiel, ven una serie de “camino” diferentes dentro del conjunto del corpus heideggeriano; otros, como Hans-Georg Gadamer y Günther Figal, ven un desarrollo “ascendente” o “descendente” dentro del despliegue de su pensamiento. Sin embargo, no pretendemos desarrollar en profundidad el debate entre dichas perspectivas históricas. Para llevar a cabo nuestro objetivo, nos apoyaremos en la interpretación que Ángel Xolocotzi ha desarrollado a lo largo de sus estudios: refinando algunos puntos del trabajo gadameriano, sin entrar en estricta contradicción con Jean Marie Vaysse, manteniendo algunos elementos de Pöggeler,

Xolocotzi sostiene la existencia de cierta unidad en el camino del pensar de Martin Heidegger. Los tempranos análisis sobre la esencia de la vida fáctica no serán abandonados durante las reflexiones acerca del fundamento de la esencia del *Dasein*, ni durante el pensar del *Ereignis*.

Nos encontramos ante los diferentes virajes de una única reflexión –aquí “continuidad” no siempre implica “inmutabilidad”–, que intenta situarse a la altura de aquello por lo que se interroga; un pensar que experimenta la rareza que poseen las cosas y la dificultad de acceder a las mismas. Los lectores de las *Gesamtausgabe* se confrontan con un cuidadoso proyecto de escritura, que simula una serie de edificios abandonados, donde lo más valioso está en los restos, los escombros y la basura; pequeños laberintos que no encuentran salida; caminos que son siempre el mismo camino y, aun así, parecen transportarnos hacia diferentes latitudes. El método de escritura que emplea Heidegger es difícil, repulsivo y cautivador. De manera lenta, las preguntas indican una dirección para la mirada; y las respuestas, mediante reformulaciones sucesivas y vacilantes, comienzan a hollar el camino, lo marcan de manera suave y lo vuelven transitable. La escritura usa a la palabra como carnada para la pesca: con tranquilidad, de manera atenta, doblando la gramática, creando retruécanos, leyendo entre-líneas y atendiendo al rumor del lenguaje, se intenta nombrar aquello que no puede ser nombrado. Mediante una crítica a la tradición, el conjunto de la obra heideggeriana tematizará entonces la relación entre vida y mundo, haciendo de la cotidianidad su punto de partida –“inicio” que sólo puede llamarse “fundamento”, a condición de hacerlo reposar sobre su “abismalidad”.

Capítulo 1: las Lecciones de 1927/28

1.1 - Lógica y Facticidad:

En 1928, durante sus últimos meses de estadía en Marburgo, Heidegger imparte una serie de lecciones que luego serán editadas y tituladas como *Principios metafísicos de la lógica*. El objetivo de este curso consiste en rastrear la íntima conexión existente entre esos dos campos de reflexión que la tradición filosófica ha separado, bajo los conceptos de “lógica” y “metafísica”. Desde la perspectiva heideggeriana, Aristóteles, Leibniz y Kant se constituyen como los ejes en torno a los cuales inevitablemente deberá discurrir toda su investigación. En este sentido, al observar las notas preparatorias que Heidegger utilizaba para sus primeras clases podemos constatar que el siguiente pasaje ha sido especialmente remarcado:

La gran esterilidad de los cursos académicos sobre filosofía tiene su fundamento, entre otras cosas, en que, en un semestre, se pretende enseñar al oyente, siguiendo los conocidos grandes trazos, lo más posible sobre todo lo que hay en el mundo o incluso más allá de él. Tenemos que aprender a nadar y, en cambio, nos limitamos a pasear a lo largo de la orilla del río, charlamos sobre el murmullo de la corriente y hablamos de las ciudades y aldeas por las que ella fluye. Es seguro que de esta forma nunca surgirá en el oyente la chispa que permita hacer crecer en él una luz que ya nunca pueda apagarse en su Dasein¹.

Nos encontramos ante una afirmación que podría resultar extraña para un curso convencional sobre lógica. Al menos a primera vista, las consideraciones habituales sobre el problema de la verdad y su lugar en la construcción del discurso humano parecen bastante alejadas de esta clase de reflexiones existenciales. Aun así, nuestra hipótesis consiste en sostener que los *Principios metafísicos de la lógica* solo pueden ser comprendidos sobre el trasfondo de una obra esencial como es *Ser y Tiempo* –y de las lecciones de los años '20 que preparan su terreno. Por otra parte, debemos reconocer que ese mismo tono expresionista responde a la conocida puesta en escena que caracterizaba a las clases del “mago de Messkirch”, al efecto sugestivo y cautivador que poseía sobre los estudiantes. Sus cursos universitarios expresan, con cierto patetismo, un apego al acto de preguntar y una forma de pensamiento que se desentiende de todo intento de sistematicidad.

¹ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, pág. 19.

Durante sus años de juventud, el problema central de Heidegger consiste en volver a plantear la antigua pregunta por el sentido del ser mediante una apropiación innovadora de la tradición. En el centro de su trabajo especulativo, influenciado por su formación religiosa y los efectos de la primera guerra mundial, se esconde la siguiente sospecha: nuestras sociedades están preparadas para “funcionar” a la perfección sin esta clase de preguntas ontológicas, pero es posible que la eliminación de la actividad filosófica y de su interrogación por el sentido del ser implique la pérdida de una dimensión esencial para la humanidad. Por eso mismo, el estudio científico y riguroso de la vida humana –de sus movimientos y sus diferentes configuraciones–, emerge como una de las posibles vías para la radicalización de la investigación heideggeriana: el lenguaje cotidiano nos ofrece una multiplicidad de sentidos en los cuales puede decirse que algo “es” (existencia, pasado, presente, futuro, etc.); y también observamos que la tradición filosófica ha acuñado una serie de prejuicios, que afectan nuestra vida cotidiana y están destinados a ocultar, trivializar y bloquear todo análisis profundo².

² Dentro de esa misma línea de pensamiento, el §2 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se encuentra completamente dedicado a demostrar que la tarea de la filosofía no consiste en construir una determinada “concepción del mundo”, sino más bien en la elaboración de una nueva ontología –por fuera de los marcos de la teología y la metafísica: con un marcado espíritu de rigurosidad científica –que intenta evitar la deformación y cosificación del carácter dinámico de la vida, al mismo tiempo que se sitúa al margen de cualquier *Weltanschauung*–, el estudio fenomenológico sobre la facticidad de la vida humana se orienta principalmente hacia el esclarecimiento de la pregunta por el sentido del ser. Veamos la siguiente cita:

Afirmamos, pues, que *el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía* [...] La filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades. Es ontológica. Por el contrario la concepción del mundo es un conocimiento ponente del ente y una toma de postura ponente respecto del ente no es ontológica, sino óptica [...] No es por una carencia por lo que la filosofía renuncia a la tarea de la elaboración de la concepción del mundo, sino porque, en razón de una prerrogativa, trata de lo que toda posición del ente, también la propia concepción del mundo debe *presuponer* ya esencialmente [Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000 pp. 36-37].

Esta clase de afirmaciones sobre la rigurosidad que posee el estudio del ser, debería ser matizada mediante una investigación sobre la relación que mantiene el pensamiento heideggeriano con la filosofía cristiana y la literatura rusa. Por lo demás, en el segundo capítulo intentaremos sostener que es posible pensar una *ética*, a partir de algunos elementos de la filosofía heideggeriana. Sirva la siguiente cita, a modo de anticipación para el lector:

De acuerdo con su naturaleza, la filosofía no es la elaboración de una concepción del mundo, pero tiene, quizá por eso mismo, una relación elemental y de principio con todas las construcciones del mundo, no solo las teóricas, sino también las fácticamente históricas [...] Si no entendiéramos qué quiere decir existencia y existencialidad, ninguno de nosotros mismos sería capaz de existir como Dasein [...] Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein pueda ser [Ibid. pp. 35-36].

El primer párrafo de *Ser y Tiempo*, comienza con un diagnóstico preocupante sobre su propia época: la pregunta por el sentido del ser ha caído en el olvido, a pesar de constituirse en el hilo conductor de toda la historia de la filosofía; y aun cuando numerosos intelectuales hablan de una recuperación de la “metafísica”, podemos observar que la “interpretación griega del ser” se ha convertido en una trivialidad que ya nadie discute. En este sentido, Heidegger reconoce que hay tres grandes prejuicios que su investigación debe desmontar: **1)** si reconocemos que el “ser” es el concepto más universal –puesto que una comprensión sobre el mismo está implícita en toda relación con el ente–, esto no debería conducirnos a tomarlo como un término que no requiere de un trabajo aclaratorio. Por el contrario, el hecho de que este concepto sea el “más universal”, lo convierte también en el “más oscuro”³. **2)** La lógica tradicional –basada en la ontología antigua– intentaba establecer ciertas determinaciones para los entes, mediante la reconstrucción de su “definición”. Si entendemos que el ser es “indefinible” –puesto que no puede ser tomado como un ente–, esto no implica que semejante concepto carezca de problemas. El carácter indefinible del ser, es lo que invita a plantear nuevamente la pregunta por su sentido⁴. **3)** El ser es un concepto que parece evidente por sí mismo, pero cuando intentamos pensarlo a fondo nos vemos obligados a reconocer que no poseemos los términos adecuados para lograr semejante tarea. El hecho de vivir en una continua comprensión del ser que somos incapaces de explicitar, es lo que motiva la reformulación de la pregunta por el sentido de este concepto⁵.

Ahora bien, gracias a las declaraciones del propio Heidegger, a la reciente publicación de sus cursos universitarios y a la amplia labor desarrollada por algunos estudiosos, nos resulta posible afirmar que Kant y Aristóteles son dos pilares fundamentales en el itinerario reflexivo que conduce hasta *Ser y Tiempo*⁶. A pesar de sus diferencias, el

³ Cf. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, pág. 24.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 24-25.

⁵ Cf. *Ibid.*, pág. 25.

⁶ Durante las últimas décadas, numerosos investigadores se han concentrado en la importancia que posee Aristóteles para el pensamiento heideggeriano. Ver: Xolocotzi Yáñez, A., “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phronesis aristotélica?”, en *Tópicos*, nº 37, 2009, pp. 117-133; Escudero, J. A., “El Joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 3, 2001, 179-221; Bertoello, A., “Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger ‘Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles’”, en *Agora*, 19/1, 2000, 169-181. Especialmente esclarecedores resultan los análisis de Volpi, y su maestro Cf. Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012; “Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética

punto de partida de todas las lecciones de los años '20 reside en el intento por tematizar a la actividad filosófica y su relación con el hombre⁷. Para este discípulo de Husserl, el pensamiento de Aristóteles esconde una dimensión proto-fenomenológica fundamental que puede ser recuperada mediante una crítica cuidadosa de sus textos: al enfatizar la importancia de la *Ética a Nicómaco* –particularmente del Libro VI–, Heidegger establece una nueva jerarquía entre las virtudes intelectuales e intenta escapar a los problemas de la metafísica aristotélica y del neokantismo alemán –que le otorgan a la *theoria* y a la *episteme* un lugar privilegiado. En el contexto de *Ser y Tiempo*, la *praxis* es colocada como

Nicomaquea”, en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, n° 16, Julio-Diciembre, 2006, pp. 127-147; Berti, E., *Ser y Tiempo en Aristóteles*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2011.

En cuanto a las declaraciones del propio Heidegger, más allá de las referencias explícitas o veladas que se encuentran en sus obras, poseen un gran interés sus entrevistas y su epistolario. Cf. Heidegger, M., “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y Ser*, Editorial Técnos, Madrid, 2000, pág. 95-102; Existe también una breve carta, fechada el 13 de Junio de 1916, donde Heidegger parece anunciar su interés por dictar un seminario sobre Aristóteles. Ver: Heidegger, M., *¡Alma Mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Manantial, Buenos Aires, 2008, pág. 60.

Por otra parte, desde el comienzo de los años '60 y hasta fines de los '70, tuvo lugar en Europa un intenso debate intelectual que ha sido denominado como “rehabilitación de la filosofía práctica”. Se trata de una amplia y compleja discusión acerca de la posibilidad de recuperar ciertos elementos de la filosofía práctica de Kant y Aristóteles, tras el ascenso de la ciencia política –como paradigma de las ciencias sociales– y la crisis de la ética. La tradición aristotélica de la filosofía práctica ha sido desplazada en la Modernidad –aquí Kant representaría un caso excepcional–, en favor de un modelo alternativo de saber que se despliega a través de una pluralidad inconexa de métodos y se caracteriza por poseer un corte estrictamente empírico y descriptivo: la identificación efectuada entre las nociones de *scietia* y *theoria* y la afirmación del método científico como la única garantía de “universalidad” y “rigor”, producen una serie de consecuencias devastadoras en el campo de la reflexión sobre la acción y la vida humana. En este sentido, algunos intelectuales alemanes –entre los que podríamos destacar a Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer–, marcados a fuego por el horror de los campos de exterminio y el nuevo rostro de las ciencias sociales, configuran el primer momento de ese debate e intentan encontrar un nuevo “fundamento” para la moral [Cf. Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, N°32, 1999, pp. 315-342].

⁷ En los términos de un estudio histórico riguroso sobre el pensamiento heideggeriano, es importante destacar que su filosofía no debe clasificarse dentro de aquello que la tradición ha denominado como “existencialismo” o “filosofías de la vida”. A lo largo de toda su obra, las reflexiones de este autor giran en torno a la pregunta por el sentido del ser. Es cierto que este trabajo especulativo va acompañado de una determinada “analítica de la existencia”, pero ello se debe a que la pregunta ontológica fundamental solo puede desplegarse en toda su potencia, si previamente hemos esclarecido los caracteres fundamentales y el horizonte temporal de aquel ente que es capaz de interrogarse por el sentido del ser [Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a 'Ser y Tiempo'*, Universidad Iberoamericana, Barcelona, 2004, pp. 16-25].

En este punto, la relación que Heidegger mantiene con el lenguaje de la tradición –más allá de las dificultades que acarrea para sus lectores–, representa un punto de inflexión en la historia de la filosofía: para evitar los prejuicios que traen consigo la ontología antigua y la interpretación cristiana sobre el ser, el maestro de Friburgo construye una ontología fundamental donde el término “hombre” –reemplazado por la expresión “Dasein”– se encuentra completamente ausente. Como intentamos demostrarlo en el tercer capítulo de nuestra investigación, es posible que ese cuidado por la escritura y el uso de los conceptos de la tradición encuentre su paralelo en la figura de Spinoza.

la estructura ontológica fundamental del Dasein, mientras que la *poiesis* y la *theoria* son postuladas como modos derivados de ser⁸.

La lógica, la ciencia y la filosofía, al margen de las separaciones curriculares que necesariamente establece la universidad, se encuentran estrechamente vinculadas, poseen un fondo común: son diferentes modalidades en las que puede expresarse la vida humana en su trato con el mundo, con los otros y consigo misma. Observemos el siguiente pasaje, perteneciente al seminario sobre fenomenología de la religión (1919):

El camino hacia la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*. Pero parece como si la filosofía volviese a salirse fuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, aquel camino conduce en cierta forma sólo hasta *las puertas* de la filosofía, pero no franquea el umbral. La filosofía misma sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera *transformación radical* [...] La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo. Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experimentado, lo que se experimenta, lo vivido, se designa como «mundo» y no como «objeto». «Mundo» es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir)⁹.

Heidegger vuelve sobre esto, utilizando otro lenguaje, en el párrafo 7 de *Ser y Tiempo*:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*¹⁰.

La experiencia de la vida fáctica, nos conduce hasta “las puertas” de la filosofía y “repercute” sobre ella –la somete a una “transformación radical”. La “ontología fenomenológica fundamental”, parte de lo experimentado, de lo vivido, e intenta volver a

⁸ Los conocidos tratados aristotélicos sobre *Física* y *Metafísica* eliminan el componente histórico de la vida humana, mediante su concepción del movimiento y su equiparación entre ser y presencia. Al enfatizar la importancia de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger busca contrarrestar esa onto-teología: nos encontramos ante un proceso de ontologización de los modos fundamentales de develamiento del alma –*theoria*, *poiesis* y *praxis*– y de sus respectivas formas de conocimiento –*episteme*, *techne* y *phronesis*–, que permite un análisis fenomenológico más preciso sobre la existencia humana. Se establecen así diferentes niveles de correspondencia entre las determinaciones existenciales de *Ser y Tiempo* y las virtudes intelectuales de la *Ética a Nicómaco* –particularmente entre: *theoria* y ser-a-la-vista; *poiesis* y ser-a-la-mano; *praxis* y cuidado.

⁹ Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Siruela, Madrid, 2005, pp. 45-46.

¹⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, pág. 58.

formular la pregunta por el sentido del ser –produciendo ciertos efectos sobre nuestra existencia cotidiana. Según el análisis fenomenológico, el contenido de la experiencia de la vida fáctica recibe el nombre de “mundo”. Pero el mundo no es un objeto frente al cual se encontraría situado el Dasein. Tampoco se trata de una totalidad de entes, en cuyo interior podríamos localizar al hombre como una cosa entre otras cosas. No hay abismo ni contraposición, entre Dasein y mundo. Heidegger está discutiendo con la filosofía cartesiana, que establece a la *extensio* como el modo de ser del mundo y a la *intellectio* como la auténtica vía de acceso al mismo. En contra de esa idea, la “mundaneidad” emerge como un “a priori” irreductible al conocimiento físico-matemático, como algo que no puede ser re-presentado. Afirmar que el Dasein *es* mundo, también implica sostener que este último concepto no puede ser pensado como “permanente estar-ahí”, como “permanencia constante”¹¹.

Si la Primera Sección de *Ser y Tiempo* se mueve en el marco de una hermenéutica del Dasein, esto acontece de forma preparatoria: es un momento de tránsito para la escritura en su reformulación de la pregunta ontológica fundamental. La filosofía es entonces una invitación a pensar radicalmente nuestro “ser-en-el-mundo”. A contramarcha de la concepción tradicional sobre la substancia y de las distinciones entre esencia-existencia, sujeto-objeto, teoría-práctica, Heidegger afirma que la “esencia del Dasein consiste en existencia”¹². La vida humana es un conjunto de posibilidades proyectadas, en tensión de realizarse. El análisis fenomenológico de la facticidad nos muestra que el Dasein se pliega y se repliega en una serie de dimensiones complementarias: en un primer nivel, el Dasein se mueve en el campo de la comprensión. “Mundo” y “Dasein” son dos momentos de una misma relación que se constituye antes de toda teorización y constatación científica. La comprensión abre el mundo como una totalidad significativa, como un plexo móvil de significados y de remisiones entre significados, dentro del cual también habitan los otros y donde ya siempre hemos aprendido a comportarnos. En una primera instancia, tenemos una relación práctica con las cosas. En otras palabras, podemos decir que cotidianamente nos encontramos en un “mundo circundante” [*Umwelt*], donde tratamos con “útiles” (sillas, mesas, autos, etc.) y con otros hombres (nuestra familia, pareja, compañeros de trabajo,

¹¹ *Ibíd.*, pp. 116-117.

¹² *Ibíd.*, pág. 63.

etc.). Solo en un segundo nivel, de modo “derivado”, la apertura del Dasein puede estructurarse en los términos de una relación “sujeto-objeto”: la comprensión del mundo que permiten la lógica tradicional y la ciencia –ej: entendiéndolo como un entorno que se encuentra poblado por “objetos” e instanciaciones de la especie *homo sapiens*–, es una de las posibilidades que posee la existencia humana.

Asumir que la esencia del Dasein es su existencia, implica sostener que el hombre no posee un fin inherente ni se configura a partir de cierta teleología, pero también quiere decir que cotidianamente nos encontramos inmersos en el mundo y comprendemos nuestras posibilidades a partir del mismo. En términos heidggerianos, diríamos que una de las formas de responder a la pregunta por el “quien” del Dasein –una vez que hemos descartado la idea de un sujeto como sustancia o *subjectum*–, consiste en identificar fenoménicamente ciertas características de aquel modo de ser que caracteriza a su expresión cotidiana: bajo estas condiciones, inmediata y regularmente los hombres se encuentran absorbidos por el mundo que los rodea. También resulta característico el “cuidado por la diferencia”, un convivir intranquilo que asume la forma de la “distancialidad” [*Abständigkeit*]: todo aquello que emprende la ocupación, parece contener un íntimo y profundo deseo por parecernos a los otros o superarlos. De esta forma, el Dasein queda sujeto al dominio completamente impersonal de los otros, que se convierten en el criterio por excelencia para definir cómo se debe vivir, cómo se debe actuar, cómo se debe establecer una amistad, como se debe amar y –esto no deja de ser paradójico– cómo debemos apartarnos de la multitud¹³.

El mundo de la ocupación común, regido por el “Uno” [*Das Man*], deja entrever una cierta tendencia a la “medianía” [*Durchschnittlichkeit*] y a la “nivelación” de las posibilidades del *Dasein*. En el “mundo circundante público” el hombre es forzado a igualarse a los demás, no sólo a través de los medios masivos de comunicación y de transporte, sino también mediante una determinación previa sobre lo posible o lo permitido. Bajo estas condiciones todo “conato de excepción” es silenciosamente nivelado, lo más propio se vuelve banal, la luz de lo público hace que lo íntimo pierda su intensidad. Se ingresa así en un mundo de la apariencia donde la gravedad de la existencia es desplazada,

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 145-146.

y el trato con las cosas se vuelve trivial, accesible para todos. Gracias al disimulo y el ocultamiento el trato con los otros pierde profundidad, las conversaciones pierden textura y color, la vida se vuelve leve y ligera¹⁴.

Pero el Dasein puede asumir un modo de ser “propio” o “impropio”. Ese ente al que en cada caso le va su propio ser, puede “ganarse a sí mismo o puede perderse”¹⁵. Hemos llegado a este mundo sin saber desde dónde venimos ni hacia dónde vamos, pero lo cierto es que nos vemos inmersos en una coyuntura histórica. En cada situación concreta, el hombre se ve obligado a tomar una decisión, y en cada acto resolutivo –incluso cuando opta por “no actuar”– está en juego la totalidad de su ser –puesto que no hay esencias substanciales y la vida no tiene un fin inherente, no va a ningún lado. Lo interesante en este punto, es que Heidegger cree que la filosofía desempeña un papel fundamental. De manera involuntaria, mediante sus diversos trabajos especulativos, la tradición filosófica no ha hecho más que apoyarse y fortalecer esta clase de tendencias que hemos mencionado como características del mundo público cotidiano:

el Dasein no solo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo que es, y a interpretarse por el modo en el que se refleja en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida [...] La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento. La consecuencia será que el Dasein, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente «objetiva», ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo¹⁶.

La analítica de la existencia, en su intento por capturar al fenómeno móvil y escurridizo de la vida, es también una tematización de la actividad filosófica. La “experiencia fáctica de la vida” y del mundo público circundante es el “comienzo” de la filosofía, nos sitúa en sus “puertas”. Toda investigación es una posibilidad óptica del Dasein, por lo que la tarea de volver a formular la pregunta por el sentido del ser, corre de manera paralela al intento por alcanzar una comprensión adecuada de la existencia humana y de la tradición filosófica:

¹⁴ *Ibíd.*, 146-147.

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 64.

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 42.

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas¹⁷.

La “destrucción” [*Destruktion*] no consiste en exponer los diferentes puntos de vista que se han desarrollado a lo largo de la historia de la ontología con el propósito de relativizarlos, neutralizarlos y reducir su importancia. No se trata de una suerte de obsesión filológica por el pasado o lo exótico, ni mucho menos de un intento por deshacerse de la tradición y sepultarla. Destruir es mostrar los “límites” de una determinada interrogación. Se trata de desmontar las tesis esenciales de aquellos autores que han definido la historia de la filosofía de Occidente –como es el caso de Aristóteles o Kant–, para volver a inscribirlas en lo positivo y originario de sus posibilidades.

Para Heidegger, la “crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente”¹⁸. Así, después de un largo rodeo, podemos entender el sentido que aloja la cita con la cual comenzamos este capítulo: la crítica que el maestro de Friburgo realiza a los “cursos académicos sobre filosofía” en el contexto de los *Principios metafísicos de la lógica*, no debe ser interpretada como un simple acto enunciativo de rechazo hacia la actividad docente o hacia la institución universitaria, sino más bien como un intento por valorarlas en su justa medida¹⁹. Todo aquel que aspire a ingresar en el terreno de la filosofía debe aprender el arte de “nadar” por sus corrientes y asumir los riesgos que esto trae aparejado. No hay caminos ya fijados, no hay garantías sobre las propias decisiones, no hay reparo para el temporal que se abate sobre los hombres abocados a las preguntas

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 43

¹⁸ Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, pág. 33.

¹⁹ Existe una cantidad inabarcable de bibliografía, sobre la relación de Heidegger con la Universidad y su desempeño como funcionario público durante el ascenso del nazismo. Los juicios y las clasificaciones que se han esgrimido sobre la figura del maestro de Friburgo, abarcan un espectro sumamente amplio y contienen una gran cantidad de matices: algunos intérpretes creen que el pensamiento de Heidegger es completamente funcional al régimen político y cultural del nazismo, mientras que otros autores han llegado a sostener que la filosofía heideggeriana esconde un gran potencial revolucionario y nos permite realizar una crítica profunda a la modernidad capitalista.

En este punto, es posible que la reciente publicación de los *Cuadernos Negros* nos ayude a aclarar el panorama: ese conjunto de anotaciones de 1935-36, nos enseña que hay un componente profundamente fascista –no necesariamente nazi o anti-semita– en el pensamiento heideggeriano y que la universidad posea un lugar fundamental en su proyecto filosófico. Pero esto también nos demuestra que la experiencia de la facticidad de la vida humana posee una complejidad inagotable. Solo así se comprende que uno de los pensadores más importantes del s. XX pudiera verse atraído por esta clase de movimientos sociales.

fundamentales. A pesar de la brevedad y la fragilidad que caracteriza a nuestra existencia, se trata de asumir las posibilidades que aloja la finitud, de estar dispuestos a vivir en una “intemperie sin fin”:

No filosofamos para hacernos filósofos, ni tampoco para dotarnos a nosotros mismos y a otros de una concepción salvífica del mundo, como podríamos proveernos de un abrigo o de un sombrero. El objetivo de la filosofía no es un sistema de valores relativos al saber ni tampoco la edificación sentimental de almas vacilantes. Solo puede filosofar quien ya está decidido a conferir a la existencia, en lo que respecta a sus posibilidades radicales y universalmente esenciales, la libre dignidad que es la única que capacita para resistir a la permanente inseguridad y a la amplia desvanecencia, permaneciendo insensibles ante la cháchara de cada día [...] Frente a la permanencia del mundo celeste del cosmos, la existencia humana y su historia es, sin duda, fugacísima, solo un ‘instante’, pero la fugacidad es, asimismo, el modo supremo del ser cuando se convierte en el existir desde la libertad y para la libertad ¡La altura del ser y de su modo de ser no depende de la permanencia!²⁰

Entendida como un intento por conferirle dignidad a la propia existencia y un ejercicio constante para poner la vida a la altura de ciertas convicciones, la filosofía emerge como la más básica y más alta actividad a la que puede aspirar el hombre. La experiencia de la vida fáctica debe ser analizada rigurosamente, con el propósito de desmontar los prejuicios del pasado y permitir una reformulación de la pregunta por el sentido del ser. Se trata de un “contramovimiento”²¹, donde el *Dasein* se vuelve sobre sí mismo e intenta aumentar la “capacidad de interrogabilidad”²² del presente, abriendo una forma originaria de pensamiento.

Pero el pensar no es un modo arbitrario de comportamiento del *Dasein*, puesto que se estructura mediante un conjunto de “proposiciones fundamentales” que son capaces de otorgarle un suelo a nuestra comprensión del ser y de la existencia. La lógica, cuando permanece fiel a su más íntimo propósito y no se encubre bajo la pátina de ciertas convicciones tranquilizadoras –la universidad no es la única institución que puede ofrecerlas– es precisamente la disciplina adecuada para estudiar los principios del pensamiento (*principium identitatis*; *principium contradictionis*; *principium exclusi terti*; *principium rationis sufficientis*). En este sentido, podemos decir que el objetivo de los *Principios metafísicos de la lógica* consiste en explorar las proposiciones fundamentales

²⁰ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, op.cit., pp. 28-29.

²¹ Xolocotzi, Á. Y., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, Ciudad de México, 2007, pp. 13-24.

²² Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op.cit., pp. 32-33.

que estructuran al pensamiento humano. Sobre el trasfondo de las lecciones que ha dictado durante los años '20, sin desarrollar un trabajo de corte filológico, este autor emprende la ambiciosa tarea de desmontar y demoler la historia de la lógica:

Queremos buscar el retorno a estos problemas fundamentales y, por tanto, el camino concreto de entrada en la filosofía misma por medio de una demolición crítica de la lógica hasta sus fundamentos ocultos [...] En este curso, es imposible trazar, junto al tratamiento de los problemas mismos, ni siquiera una imagen de la historia de la lógica. Orientados hacia el problema central, hacia el que tendemos, debemos tratar de alcanzar una posición adecuada para la rememoración histórica²³

Heidegger está interesado en observar la forma en la que han sido formulados los “problemas fundamentales” de la filosofía, durante la Modernidad. Dentro de su análisis, Leibniz emerge como una primera estación de parada: toda la “Parte I” del curso se orienta al estudio de la doctrina del juicio presente en la *Monadología*, con la finalidad de esclarecer y permitir el abordaje de aquellas intuiciones filosóficas en las que Kant y Aristóteles alcanzaron una profundidad inigualable²⁴. La línea histórica de la modernidad comienza con Descartes, pasa por Spinoza y alcanza su punto más alto en Leibniz. En última instancia, el objetivo de todos estos autores consiste en pensar el concepto de substancia, en esclarecer la relación entre el hombre y el ser:

²³ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica, op.cit.*, pág. 33.

²⁴ En este curso de 1928, el estudio de la metafísica leibniziana posee un carácter contingente y provisorio. Kant y Aristóteles son los dos grandes pilares que sostienen a las reflexiones de los años '20. Heidegger se sirve de la filosofía de Leibniz, para plantear los términos básicos de sus propias preocupaciones e introducir al auditorio en el problema del principio de razón suficiente; solo más adelante, con el pasar de los años, este autor moderno se volverá crucial para el pensamiento heideggeriano. Sirvan las siguientes citas, como demostración de estas filiaciones con la tradición:

A modo de conclusión de la primera parte del curso, establecemos lo que sigue: en su conjunto, nuestra intención se dirige a una lógica filosófica, es decir, buscamos los principios metafísicos de la lógica; la destrucción de la lógica de Leibniz (en sí misma habría sido también posible la de Platón o la de Aristóteles), nos ha servido como introducción concreta a los problemas metafísicos fundamentales [*Ibid.*, pág. 125].

Y, algunas páginas antes, se nos dice:

Mejor será, pues, que partamos de una ‘definición’ directa de la filosofía, como la que dio Aristóteles; y elegimos precisamente esta orientación porque en la Antigüedad cabe captar los problemas filosóficos fundamentales en su carácter originario elemental, si bien esto no quiere decir que ya hubiesen sido planteadas todas las cuestiones fundamentales, sino solo que la filosofía antigua es un comienzo gigantesco y, en cuanto tal, encierra una riqueza de posibilidades no desarrolladas y, en parte, escondidas [*Ibid.*, pág. 20].

¿A partir de qué podemos determinar la relación entre pensar y ser? ¿qué es lo más cercano? Para Descartes, Spinoza y Leibniz lo más cercano es el pensar ¿viene pues el ser después del pensar? En ese caso, el ente debe ser, plena y fundamentalmente de tal forma que sea determinable plenamente en el pensar [...] Es preciso determinar el ente en cuanto tal. Es decir, el ser, a partir de la esencia del pensar [...] El camino va de la esencia del pensar a la esencia del ser, de la lógica a la ontología²⁵.

Y más adelante agrega lo siguiente:

La dirección según la cual Leibniz trata de comprender la esencia de la sustancia de un modo nuevo, más originario y universal, se pone de manifiesto si recordamos los intentos inmediatamente anteriores de Descartes y Spinoza. Descartes dice en los *Principia Philosophiae* (I, 51): “Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, tu nulla alia re indigeat ad existendum”. Lo característico de ella se ve en su no menesterosidad. En Spinoza se dice (*Ethica* I, Def. 3): “Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat” [...] Lo que añaden Descartes y Spinoza es esencialmente negativo o se refiere al modo de comprensión de la sustancia. Frente a esto, Leibniz quiere precisamente determinar de manera positiva la substancialidad de la sustancia²⁶.

Estas dos citas poseen una importancia crucial para nuestra investigación, por diversas razones: en primer lugar, estos son los únicos pasajes donde Heidegger menciona – e incluso cita de manera explícita– a Spinoza. En segundo lugar, estas breves líneas dejan entrever una cierta concepción sobre la historia de la filosofía. El eje que estructura y guía el despliegue de la Modernidad es la pregunta por el sentido del ser: el núcleo de las obras de Descartes, Spinoza y Leibniz, se encuentra dedicado a reflexionar sobre el ser del ente, pero también sobre aquellas condiciones que hacen posible esa misma interrogación ontológica: ¿Qué es el ser?, ¿Qué significa pensar?, ¿Cuál es la relación entre ser y pensar? Con el propósito de responder a esta clase de preguntas, la modernidad filosófica coloca el concepto de sujeto en el centro de sus especulaciones lógicas y despeja el terreno para el desarrollo de diversos intentos de auto-fundación epistémica (ej. la idea del *cogito* cartesiano). Como dijimos anteriormente, el pensar no es un modo arbitrario de comportamiento del hombre y demanda de un trabajo de esclarecimiento. De manera similar a lo que acontece con *Ser y Tiempo* y el proyecto de la ontología fundamental, la tradición moderna intenta responder a la pregunta por el sentido del ser, en el horizonte abierto por sus diferentes concepciones sobre el hombre: el estudio sobre el ser del ente,

²⁵ *Ibíd.*, pág. 40.

²⁶ *Ibíd.*, pp. 88-89.

tiene como “hilo conductor” al Dasein –aquel ente al que, en cada caso, le va su ser. Se avanza “de la esencia del pensar a la esencia del ser, de la lógica a la ontología”.

El curso de la historia de la metafísica trazado por las clases de Heidegger, insinúa que toda la modernidad ha pensado al ser mediante el concepto de substancia. Pero esto no debería llevarnos a pasar por alto la diferencia entre los autores que componen este período: Descartes y Spinoza retoman la idea griega del ser –al asociar a la substancia con la idea del *hypokeimenon*, de algo que subyace, de un substrato–, al mismo tiempo que desarrollan un fino trabajo lógico-conceptual. Por la vía de la descripción negativa, ambos autores sostienen que el concepto de substancia nos remite a un ente que es en sí y por sí. El ser solo puede volverse inteligible, si lo pensamos en los términos de un ente que *no* necesita de ninguna otra cosa para existir. Es aquí donde Leibniz se aparta de sus antecesores: la teoría de la identidad y la monadología, se dirigen a la construcción de una definición positiva para el concepto de substancia. La concepción de leibniziana sobre la mónada y el conatus, representan un gran esfuerzo por pensar al ente –las manifestaciones del ser, con todos sus niveles y graduaciones–, en función del Dasein, en “analogía con el alma, la vida, el espíritu”²⁷.

Ahora bien, si centramos nuestra atención exclusivamente en el caso de Spinoza, podemos observar que –de manera paradójica– Heidegger le confiere un lugar menor en sus reflexiones: no puede dejar de sorprendernos que un curso dedicado a los *Principios metafísicos de la lógica*, mencione de manera tan rápida y esquemática al autor de la famosa *Ethica more geometrico demonstrata*. La lectura heideggeriana toma a la modernidad como un acontecimiento homogéneo y oculta la riqueza de la ontología spinoziana, para destacar algunos elementos de la filosofía de Leibniz e introducir al lector en el problema del principio de razón suficiente. Precisamente por esto, en los siguientes capítulos intentaremos destacar las variaciones que ha sufrido la interpretación que Heidegger efectúa sobre Spinoza. Nuestra hipótesis es que, con el paso del tiempo, la lectura heideggeriana ha sufrido una obturación progresiva: la crítica, entendida como trabajo sobre los límites de una interrogación histórica y apertura del presente, no está a la altura de la rareza que esconde la filosofía de Spinoza.

27 *Ibíd.*, pág. 102.

Por supuesto, no es nuestra intención desarrollar una investigación de carácter filológico sobre la obra de Heidegger, sino más bien explorar el potencial político de algunos elementos conceptuales que forman parte de su relación con Spinoza. Para lograr nuestro cometido, debemos dar un paso atrás y dirigirnos al tercer apartado del curso *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*. La confrontación entre estas dos lecciones de 1927 y 1928, nos ayudará a esclarecer y respaldar nuestras afirmaciones sobre la obra de Heidegger.

1.2 – La pregunta por el sentido del ser como proyecto ético

A principios del s. XX, Alemania transita por un contexto social violento y convulsionado, pero sumamente estimulante en términos intelectuales. Como afirmamos en el apartado anterior, en su etapa de juventud, Heidegger toma a Kant y Aristóteles como los dos grandes pilares de su pensamiento. Pero esto no es un proceso aislado: durante el s. XIX, es posible observar cómo diferentes universidades alemanas comienzan a construir una tradición sólida de estudio, en torno a la obra de Kant²⁸. Los debates del idealismo alemán y la configuración progresiva del neokantismo, representan un despliegue extremadamente rico de intentos por corregir o volver a fundar las tesis del filósofo de Königsberg. En este sentido, aunque sus primeros años en el circuito educativo se encuentran fuertemente vinculados a la institución eclesiástica²⁹, podemos decir que Heidegger se forma en el ambiente filosófico neokantiano de Marburgo y de la escuela de

²⁸ Existe una cantidad de bibliografía impresionante sobre la relación entre Heidegger y Kant. Algunos estudios particularmente interesantes pueden encontrarse en Cf. Xolocotzi, Á. Y., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, Distrito Federal, 2007; Escudero, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 337-359; “„La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant“. El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger”, en *Studia Heideggeriana*, Vol. I, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2011, pp. 25-54; Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”, *op.cit.*, pp. 219-242; Crelier, A., “El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental”, *op.cit.*, pp. 55-88. Para un estudio histórico sobre el neokantismo en Alemania Ver: Köhnke, K., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

²⁹ Cf. Capelle-Dumont, P., *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012. La promulgación de la encíclica *Pascendi*, a principios del s. XX, complica el esquema de las influencias que pesan sobre Heidegger: el neokantismo y el idealismo alemán son tomados como si se tratara de un mismo grupo, por parte de la crítica al modernismo que asume la Iglesia. Es posible que esto tuviera ciertas repercusiones en Heidegger y en sus interlocutores teóricos de la época.

Baden. A partir de la experiencia cristiana de la vida y de la filosofía práctica de Aristóteles, el autor de *Ser y Tiempo* elabora progresivamente su concepción sobre la estructura del Dasein y coloca a la temporalidad como el eje de la misma: Kant y Aristóteles son figuras que, poco a poco, se vuelven imprescindibles para los análisis fenomenológicos sobre la experiencia de la vida fáctica, para las reflexiones filosóficas sobre la relación entre subjetividad y temporalidad; y son precisamente estas filiaciones con la tradición, las que determinarán su lectura de Spinoza.

Al menos desde los inicios del s. XIX, al asumir una perspectiva propia de los estudios culturales, podemos observar que el spinozismo emerge como un punto de esencial importancia para diversos movimientos sociales que tienen lugar en Alemania: en un primer plano de análisis, el impacto de las cartas de Jacobi y Mendelssohn, las diferentes derivas de la Ilustración –como la *Haskalá*– y las nuevas investigaciones en el campo de la ciencia –Heinrich Weber y Gustav Fechner, son solo un ejemplo–, nos muestran cómo Alemania se constituye en el centro de los desarrollos intelectuales de una posible “ciencia del judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*), que toma a Spinoza como su mayor representante³⁰.

En un segundo plano de análisis, vemos que la comunidad judía de Alemania desarrolla un complejo trabajo crítico sobre nuestro autor holandés, con una fuerte impronta religiosa –marcada por la idea de “salvación”– y política –abarcando desde el sionismo más radical hasta las más diversas formas del integracionismo. Al tomar como excusa el aniversario de la muerte (febrero de 1927) y del nacimiento (noviembre de 1932) de Spinoza, diarios, museos y templos se convierten en las instituciones privilegiadas para volver a interpretar su vida y su obra: algunos escritos de Franz Rosenzweig, Herman Cohen, Leo Strauss y Carl Schmitt reflejan, entre otras cosas, la diversidad de lecturas sobre la política y la ontología spinoziana que circulan en la época; pero también los dilemas que experimenta la comunidad judía en la república democrática de Weimar –se trata de asumirse como ciudadanos y ejercer ciertos derechos sin perder la propia identidad; de reconocer las instituciones estatales, sin dejar reconocerse a sí mismos. A su vez, como

³⁰ Wertheim, D. J., *Salvation through Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Brill, Boston, 2011; Elhanan, Y., “La pensée politique juive face à Spinoza”, en *Spinoza au XIX siècle*, Publications de la Sorbonne, pp. 473-486 [disponible en: <http://books.openedition.org/psorbonne/242?lang=fr>].

el reverso exacto de este movimiento intelectual de las comunidades judías, algunas corrientes antisemitas de la época desarrollan diversas operaciones teóricas y editoriales: hasta el auge del nazismo, algunos historiadores y críticos literarios buscan desligar a Spinoza de la tradición cultural germánica o –en caso de no ser posible– negar el componente “judío” de su filosofía. Para estos ideólogos del antisemitismo, el solo hecho de pensar que Spinoza se encontraba a la base de las obras de Goethe, Hegel y Hölderlin, resultaba simplemente inaceptable. El judaísmo amenazaba con “contaminar” los fundamentos del pueblo alemán, sus creaciones artísticas y filosóficas³¹.

En 1927, luego de un extenso recorrido intelectual y con motivo del 250 aniversario de la muerte de Spinoza, un grupo de estudiosos adquiere en La Haya la casa donde Spinoza pasó sus últimos días. Esa antigua morada se convierte entontes en museo, archivo y biblioteca, al mismo tiempo que se constituye en la sede escogida para organizar una serie de importantes conferencias³². Habían pasado seis años desde que Carl Gebhardt, junto con

³¹ Un estudio cultural detallado sobre los diversos movimiento intelectuales de Alemania que toman a la figura de Spinoza como el punto de condensación para sus concepciones religiosas y políticas, puede encontrarse en Ver: Wertheim, D. J., *Salvation though Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, op.cit.; Walter, M., “A presença de Espinosa na Alemanha o período do nacional-socialismo: Espinosa como ‘contra-exemplo’ da influência destrutiva do judaísmo sobre o espírito alemão?”, en *Cadernos Espinosanos*, nº 28.

³² Entre las conferencias que tienen lugar en La Haya, existe un famoso discurso pronunciado por Max Scheler que posee especial relevancia para nuestra investigación. En efecto, es posible que este texto se constituya como uno de los pocos documentos capaces de registrar el impacto que tuvo la interpretación heideggeriana sobre Spinoza, entre sus contemporáneos: Scheler pronuncia su conferencia el 21 de Febrero de 1927, mientras que las lecciones de Heidegger que nos interesan en este capítulo comienzan el 2 de Noviembre de 1926. Como apoyo para esta clase de hipótesis sobre una posible influencia histórica, en la primera página de las clases dedicadas a Spinoza podemos leer la siguiente indicación temporal: “[Spinoza] Vivió en diferentes lugares de Holanda: el último fue La Haya, con el pintor Van der Spyck, donde murió el 21 de Febrero de 1677 (por lo tanto, se acerca el 250º aniversario de su muerte)”. No sería extraño pensar que Scheler asistió a estas clases sobre *Historia de la Filosofía...*, antes de viajar a Holanda [Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), GA 23, Frankfurt, Klostermann, 2006, pág. 145].

Las dedicatorias que Heidegger realiza en diversas obras o las numerosas críticas y recuperaciones de las teorías schelerianas, así como las críticas de Scheler al autor de Friburgo y su reseña sobre *Ser y Tiempo*, dan cuenta de una compleja y prolongada relación intelectual. Scheler era un interlocutor fundamental para los problemas sobre la antropología filosófica, la afectividad humana y la intesubetividad, que Heidegger aborda durante esta etapa de su producción teórica. Por lo demás, no nos será posible desarrollar aquí esta relación en todos sus matices [Para un análisis más detallado Ver: Gabas Pallás, R., “Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”, en *Enrahonar*, nº 34, 2002, pp. 31-46; Escudero, J. A., “Hacia una Fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 39, 2007, pp. 1-4.; Muñoz Pérez, E. V., “Una relación olvidada: Heidegger y Scheler”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 65, 2009, pp. 177-188.; “Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husser, Scheler y Heidegger”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXIV, Nº 1, 2012, pp. 91-108; “Amor y Angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger”, en *Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Círculo Latinoamericano de

León Brunschwig, Harold Hoffding, Willem Meijer y Frederick Pollock, fundaron la *Societas Spinoziana* y volvieron a impulsar el estudio sistemático de la obra del filósofo holandés. En efecto, la publicación del *Chronicon Spinozanum* (1921-1929), la *Bibliotheca Spinozana*, las obras de Uriel da Costa (1922) y los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo (1929), convirtieron a Gebhardt en uno de los especialistas más reconocidos³³. A esto debemos añadirle la edición de las *Opera* (1925) de Spinoza, por encargo de la Academia de Ciencias de Heidelberg –ya que, hasta el momento, solo se contaba con el trabajo de Van Volten-Land.

Heidegger es consciente de estos diferentes elementos históricos. Como lo demuestra su correspondencia, el ambiente universitario donde se mueve, el círculo de amistades que posee y las intervenciones políticas de sus discípulos, al menos en cierta medida el maestro de Friburgo no era ajeno a este clima intelectual de la época. Se comprenden así las diferentes referencias históricas que realiza sobre Spinoza y el trabajo de Gebhardt, en el tercer apartado de sus lecciones dedicadas a la *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*³⁴. Este curso de 1927, montado sobre la edición

Fenomenología, Lima, 2012, pp. 101-114; “Planteamientos ante la intersubjetividad: el ‘Sympatheibuch’ de Max Scheler y su repercusión en ‘Ser y Tiempo’ de Martin Heidegger”, en *Alpha*, nº32, Julio 2011, pp. 199-214].

Es importante destacar que la conferencia que Scheler le dedica a Spinoza tendrá cierto impacto en nuestro país. En 1933, la revista “Trapalanda” publica una traducción de este documento histórico, junto con algunos ensayos de Carlos Astrada y Pedro Henríquez Ureña que intentan explicar la importancia de la filosofía spinoziana. Hasta el momento desconocemos los efectos que este sutil juego de reenvíos provocó en nuestro país [Scheler, M., “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012, pp. 289-310; Astrada, C., “Spinoza y la metafísica”, *op.cit.*, pp. 283-288; Henríquez Ureña, P., “Las teorías sociales de Spinoza”, *op.cit.*, pp. 311-319].

³³ Tatián, D., “Gebhardtiana”, en *Spinoza. Filosofía terrena*, Colihue, Buenos Aires, 2014, pp. 157-167.

³⁴ Para un estudio cuidadoso del itinerario filosófico del joven Heidegger –donde ha quedado registrada su asistencia a un curso universitario sobre Spinoza en 1911/12–, resulta imprescindible el trabajo de Ángel Xolocotzi [Xolocotzi, Ángel Yáñez: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Universidad Iberoamericana, Barcelona, 2004, pág. 208]. La emergencia explícita de Spinoza en la obra de Heidegger puede rastrearse hasta una conferencia de 1913/14 [Heidegger, Martin: “Frühe Schriften”, GA 1, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1978, pág. 46].

En segundo lugar, como fuente para esclarecer el marco de interlocutores del maestro de Friburgo, es particularmente interesante su epistolario con Jaspers. Las menciones sobre Spinoza se encuentran dispersas a lo largo de la vida de ambos autores: si centramos nuestra mirada en el caso particular de Jaspers podremos constatar la enorme importancia que posee el pensamiento spinoziano dentro de su formación. En efecto, como nos lo indica en su *Autobiografía Filosófica*, Spinoza es el primer autor con el cual entra en contacto durante su juventud, llegando convertirse en su “filósofo predilecto” [Jaspers, K., *Autobiografía Filosófica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1964, pág. 10].

Es probable que las cartas de Jaspers, sus escritos y sus recomendaciones de lectura –especialmente aquellas que se encuentran vinculadas a las problemáticas del idealismo alemán–, ejercieran su influencia en la interpretación que Heidegger realiza sobre Spinoza. En esta línea de pensamiento, existe una serie de cartas

de *Ser y Tiempo* y las celebraciones por el aniversario de la muerte de Spinoza, es de central importancia para nuestra investigación: podríamos decir que, entre los escritos que integran las *Gesamtausgabe*, este texto constituye el mejor documento para observar –con claridad y de manera detallada– la interpretación que Heidegger efectúa sobre Spinoza.

Debemos tener en cuenta que la lectura heideggeriana se estructura de forma compleja. Los debates y el trasfondo sobre el cual reposa esta interpretación de Spinoza, no se encuentran necesariamente explicitados. Heidegger toma –de manera velada y parcial– aquello que han sostenido otros autores, con el propósito de pensar sus propios problemas:

Aunque la proyección geométrica es clara, buena parte del contenido permanece en la oscuridad. No es posible decir que ya poseemos una interpretación filosóficamente satisfactoria de la totalidad de la obra de Spinoza. Por el contrario, la interpretación de Spinoza mediante categorías como “panteísmo”, “determinismo” o “paralelismo psicofísico”, es demasiado ideológica; y es bajo esta perspectiva que ha sido visto su problema ontológico central: traer a la comprensión la idea de substancia, es decir, el ser de los entes, el ser originario³⁵.

En un primer momento, Heidegger parece cuidadoso y precavido en su lectura. El trabajo de investigación y edición de Gebhardt es reconocido como un elemento “esencial para el trabajo científico”, al mismo tiempo que se nos advierte sobre la imposibilidad de afirmar que “ya poseemos una interpretación filosóficamente satisfactoria de la totalidad de la obra de Spinoza”. La construcción “more geometrico” de los conceptos de la *Ética* es

(fechadas el 24/04/1926 y el 08/11/1927), donde es posible constatar que Heidegger comienza a leer el *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling, gracias a la insistencia de Jaspers. En el capítulo siguiente, nos dedicaremos precisamente a analizar el curso de 1936 que Heidegger dedica a la filosofía schellingiana y la importancia que posee la figura de Spinoza en el mismo [Heidegger, Martin/Jaspers Karl, *Correspondencia 1920-1963*, Editorial Síntesis, Madrid, 1990]

Por último, debemos destacar que Carl Gebhardt y Martin Heidegger trabajan en la misma universidad, durante los años '20. Al menos en cierta medida, esto nos permite comprender algunos comentarios sobre la edición de las obras de Spinoza que encontramos en las lecciones sobre *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*:

“De todos los filósofos modernos, la transmisión de los textos de Spinoza es la más incierta y dudosa. Hasta el momento, la única fuente textual es la edición póstuma, junto con dos textos publicados por el propio Spinoza y una traducción holandesa de su trabajo juvenil. En el s. XIX se publica solo una edición, de Joh. Van Volten y J. Land [...] la Academia de Ciencias de Heidelberg le encargó a Gebhardt la creación de una nueva edición, que apareció el año anterior: Spinoza, Opera, IV tomos –ahora esencial para el trabajo científico” [Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, pág. 147].

³⁵ *Ibid.*, pp. 149-150.

clara y rigurosa, pero aún hay ciertos puntos del pensamiento spinoziano que no han sido considerados en toda su profundidad. En este sentido, mediante las nociones de “panteísmo”, “determinismo” y “paralelismo psico-físico”, esta cita nos introduce al eje temático que articula la interpretación heideggeriana: el spinozismo es una clara demostración de que toda “metafísica apunta hacia una ética”³⁶. El problema central de Spinoza, consiste en pensar de manera rigurosa el ser. Pero esta empresa de carácter teórico posee ciertos efectos sobre la propia existencia que deben ser regulados y estudiados. El proyecto ético del spinozismo es solidario con sus tesis metafísicas: en su intento por responder a la pregunta por el sentido del ser, Spinoza abre el terreno para una determinada experiencia de la vida fáctica, para una determinada comprensión de la relación entre el hombre y el mundo.

De manera implícita, Heidegger se sirve de las investigaciones de Carl Gebhardt y Carl Stumpf para afirmar que ciertas categorías como las de “panteísmo” y “paralelismo psicofísico” se dirigen a un punto esencial de la ontología spinoziana, pero no logran capturar toda su riqueza³⁷. Al tomar distancia de Descartes y reconducir la distinción entre “res cogitans-res extensa” al campo de la substancia, Spinoza instala una nueva definición para las nociones de “cuerpo”, “idea”, “duración”, “afecto”, “realidad”, etc. Observemos la

³⁶ *Ibid.*, pág. 158.

³⁷ Por diferentes razones, Gebhardt y Stumpf construyen una interpretación de la filosofía de Spinoza donde las nociones de “panteísmo” y “paralelismo psico-físico” representan un problema. No debemos pasar por alto que Carl Stumpf se vincula con Heidegger al constituirse como uno de los maestros de Husserl en el campo de la fenomenología.

Por otra parte, como podemos observar en la conferencia dedicada a Spinoza que ya hemos mencionado anteriormente, Max Scheler no solo alude a Gebhardt y a Stumpf con el propósito de introducir el problema del “panteísmo” y del “paralelismo”, sino que incluso parece replicar la tesis heideggeriana sobre la existencia de un vínculo esencial entre ética y metafísica, entre la práctica filosófica y el mundo:

...la “Ética” de Spinoza quiere ser no mera transmisión doctrinal de principios y de la demostración de estos principios, sino, en primer lugar, conducción viva, conducción pensada en modo enteramente práctico, del alma del lector a este idear de la experiencia, a esta continua afirmación de la experiencia del mundo y de la vida en la idea. Y a través de este hacer espiritual del conocer a la venturosa contemplación de Dios (*frui Deo*) como hacia una elevación que en forma permanente y dominante hinche al hombre y lo arrebate por encima de la situación vulgar de la práctica de la vida [Scheler, M., “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, *op.cit.*, pág. 297].

Y más adelante agrega:

En el “mundo” de Spinoza ni el concepto de “tiempo” ni el concepto de “fuerza”, ni los conceptos de “dirección” y “evolución” encuentran lugar. Aquí yace el mayor defecto de su sistema. El mundo es pensado de modo enteramente eleático; es un ser eterno, carente de fuerza, intemporal, incapaz de evolución [...] La realidad es una relación estricta y eternamente intemporal de premisas y consecuencias, realidad completamente conceptual y transparente como un cristal [*Ibid.*, pág. 299].

siguiente cita, donde Heidegger analiza la definición 4 de EI, dedicada a la cuestión de los “atributos”:

Descartes considera: “Verum tamen non potest substantia primum (in erster Linie für sich und an sich) animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit”. El puro ser no es afectado, es decir, no se encuentra jamás en relación con un ente. Por lo tanto, toda ontología se enfrenta con una dificultad fundamental: permanece en la negatividad. Por eso mismo, la substancia debe comunicarse en los atributos. Según Spinoza, de los infinitos atributos de la substancia, solo dos son accesibles para nosotros: “cogitatio” y “extensio”. En Descartes esto pertenecía a la substancia finita, mientras que en Spinoza pertenece a la substancia infinita (en Spinoza, “Substanz” es “res cogitans” y “res extensa”), »caracterizándose« esta última por su accesibilidad para nosotros. Porque son estos y no aquellos, Spinoza [no] lo justifica y no puede justificarlo. “Attributum - constituens essentiam substantiae”³⁸.

Como sostuvimos en el apartado anterior, a lo largo del tiempo, es posible constatar un empobrecimiento progresivo de la interpretación heideggeriana sobre Spinoza. Si tomamos los *Principios metafísicos de la Lógica* y los comparamos con estas lecciones de *Historia de la filosofía*, la distancia entre ambos textos se vuelve evidente: a diferencia de lo que pudimos ver en el curso sobre lógica, en este escrito de 1927 se nos dice que no es posible homologar la concepción de la substancia que poseen Descartes y Spinoza. Al desplazar la distinción “res cogitans-res extensa” hacia el interior de la substancia y disolver toda clase de dualismo, el filósofo holandés escapa a los problemas clásicos sobre la interacción de las entidades substanciales y propone una nueva definición sobre la relación entre el individuo y Dios. Solo Descartes mantiene una “definición negativa” de la substancia³⁹. Leibniz y Spinoza se encuentran más cerca de lo que podíamos creer.

El tercer apartado de las lecciones sobre *Historia de la filosofía*, nos sitúa ante un punto de importantes rupturas y reenvíos con la tradición:

Vimos cómo en Descartes la pregunta por el ser en general no estaba completamente desarrollada. Se mueve en una comprensión del ser heredada (überkommenen

³⁸ Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), op.cit., pp. 153-154.

³⁹ En el párrafo §20 de *Ser y Tiempo*, Heidegger atribuye esta definición negativa de la substancia a Descartes, sin realizar ninguna clase de alusión a Spinoza. Veamos la siguiente cita:

La idea de ser que está a la base de la caracterización ontológica de la res extensa es la idea de sustancialidad. “Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, tu nulla alia re indigeat ad existendum”. Por substancia no podemos entender sino un ente que es de manera que para ser no tiene necesidad de otro ente. El ser de una “sustancia” se caracteriza por una no-necesidad. Lo que en su ser no está en absoluto necesitado de otro ente, responde, en sentido propio, a la idea de sustancia [Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op.cit., pág. 113].

Seinsverständnis). Indicio para esto: se apropia de la interpretación ontológica del “*summum ens*”. Además, observamos que incluso ese ser que asume un papel metodológicamente central, la “*res cogitans*”, no ha sido completamente aclarado en su modo de ser. En todas partes, se evita el problema ontológico originario y se recupera la ontología antiguo-medieval. La sistematización de todos los entes, en el sentido de la idea griega, alcanza su punto más alto de desarrollo en Spinoza⁴⁰.

Y algunas páginas más adelante, en el contexto del análisis de los conceptos ontológicos fundamentales de Spinoza, agrega:

El mismo estar-ahí (*Vorhandenes*) y coestar-ahí (*Mitvorhandenes*) se muestran en la contemplación pura de los entes, en la contemplación que expresa a esto y aquello como dado. La forma básica (*Grundformen*) de esto se muestra en aquello que los griegos llamaban *λόγος*. El ser de los entes y su estructura constitutiva, han sido extraídos al considerar el orden primario de los mismos. Pero sin ese principio (*Ursprung*), la idea de ser (*Seinsidee*), el comportamiento originario de los entes no puede ser comprendido y entendido (Cf. beatitudo en Tomás, *θεωρία* Aristóteles)⁴¹.

El problema del sujeto, del *Dasein*, de la determinación de la vida consciente, es lo que le interesa a Heidegger. Sobre el fondo de la pregunta por el sentido del ser, se trata de cuestionar la forma en que la tradición filosófica ha tematizado a la vida humana: al igual que Husserl, Heidegger cree que el análisis fenomenológico no puede tomar al hombre como un simple ente entre otros entes, como una de las tantas “cosas” que pueblan el mundo. El *Dasein* posee una estructura ontológica diferente, un privilegio óntico y ontológico, que no es reductible a los términos la subjetividad trascendental husserliana ni a una simple conciencia. Por el contrario, la definición de la vida humana bajo una orientación unilateral de carácter teoreticista y racionalista debe ser desmontada. Es necesario proceder a una destrucción de la tradición para evitar toda recaída en el ámbito de una comprensión heredada de la existencia –como es el caso de Descartes.

En este sentido, para esclarecer los conceptos ontológicos fundamentales de Spinoza, Heidegger se remonta hasta Aristóteles. A partir de su lectura de la *Ética a Nicómaco*, la topología de los lugares de la verdad que reconstruye el maestro de Friburgo nos enseña que la *theoria* (*θεωρία*) es solo uno de los modos de la actitud descubridora, mediante la cual el hombre puede relacionarse con las cosas. La *Ética* de Spinoza, entendida como el punto más alto que se ha alcanzado en la sistematización de la idea griega del ser, es la consumación de algunos elementos esenciales de la tradición

⁴⁰ Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, pp. 151.

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 155.

metafísica: el trato del hombre con el hombre, del hombre con las cosas y consigo mismo, es reducido al ámbito de la simple presencia, del estar-ahí [*Vorhandenheit*]. La actitud contemplativa es tomada como el vínculo por excelencia con el mundo.

Al confrontar el libro VI de la *Ética a Nicómaco* con la *Metafísica* y la *Física*, Heidegger intenta repensar el modo de ser propio del Dasein –motivo por el cual introduce la noción de “ser-en-el-mundo”, junto con otros “existenciales”: las cosas del mundo que nos rodea, según la actitud que asuma el hombre, pueden aparecer en el modo de ser de la utilizabilidad, como ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] y demandar una actitud descubridora de tipo técnico [*poiesis*] –ej. cuando son tomadas como útiles para el trabajo–; o bien en el modo de la simple presencia, como ser-a-la-vista [*Vorhandenheit*] y demandar una actitud descubridora de carácter contemplativo [*theoria*] –ej. cuando las tomamos como objeto de estudio científico. Al apoyarse en Aristóteles, el trabajo crítico de Heidegger busca desnudar la pluralidad inherente a la existencia humana y el carácter esencialmente práctico de la misma –puesto que la *praxis* es tomada como el modo de develamiento fundamental.

En este marco, se inserta el análisis heideggeriano sobre la naturaleza y el origen de los afectos:

Aquí, nuevamente, el paralelismo entre “res cogitans” y “res extensa”, es decir, los modos. Estos corresponden al estado de cosas fenomenal, los afectos no se dan de manera pura en el cuerpo, sino que siempre nos encontramos afectados (im Affekt befinden) de una u otra manera: esto remite a un encontrarse (Sichbefindens) y a un ser concernido (Angegangenwerdens) [...] Pregunta fundamental: ¿Cuál es el presupuesto ontológico general, el encontrarse o el encontrarse templado, para que el ente pueda ser?⁴²

Nuestra comprensión del ser, se encuentra completamente atravesada por aquello que la tradición ha llamado “estados de ánimo”. Los afectos poseen una dimensión óntico-ontológica que la analítica de la existencia no puede pasar por alto. Por eso mismo, los párrafos §29-31 de *Ser y Tiempo* introducen a la “comprensión” y la “disposición afectiva” como estructuras co-originarias del Dasein⁴³: entendido como totalidad

⁴² *Ibíd.*, pp. 160.

⁴³ Al respecto, puede leerse en el §31:

significativa, el mundo abierto por la comprensión se encuentra ya siempre templado anímicamente. La estructura móvil de significados y remisiones entre significados que constituyen al mundo, puede ser develada de diferentes maneras por la comprensión y la disposición afectiva del Dasein.

Pero no debemos olvidar que “mundo” y “Dasein” son dos momentos de una misma relación. Por un lado, vemos que el comprender y la disposición afectiva involucran una relación consigo mismo, un “encontrarse” [*Sichbefindens*]. El Dasein exprimenta su propio ser como un proyecto templado anímicamente⁴⁴. Por otro lado, decimos que los entes que componen al mundo, según el modo de ser bajo el cual aparecen, pueden interpelar al Dasein de diferentes maneras. Mediante la expresión “ser concernido” [*Angegangenwerdens*], Heidegger busca destacar que nuestra relación con el mundo no se agota en un simple intercambio de datos sensibles: la vida se ve implicada en el mismo, se despliega en una multiplicidad de planos y se ve afectada por todos ellos. Solo así podemos entender que el develamiento de la ocupación circunspectiva, del trato cotidiano con las cosas, permita que un ente aparezca como “inservible”, “resistente”, “amenazante” o

“La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del “Ahí”. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender [Verstehen]. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado.” [Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op.cit. pp. 161-162].

Algunos intérpretes de la obra heideggeriana, como es el caso de Vattimo, sostienen que la “disposición afectiva” es anterior –en términos no cronológicos– a la comprensión del Dasein:

Que el Dasein se encuentre siempre y originariamente en una disposicionalidad no es un fenómeno que “acompañe” sencillamente la comprensión y la interpretación del mundo; la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma. Verdad es que en *Ser y Tiempo* se habla solo de un coorigen de disposicionalidad y comprensión. Pero nuestra hipótesis es legítima si se piensa, por un lado, que precisamente la disposicionalidad “abre al Dasein en su estado-de-yecto” (y ahora se verá la importancia central de esta noción) y, por otro lado, que el encuentro mismo con las cosas en el plano de la sensibilidad es posible solo sobre la base del hecho de que el Dasein está siempre originariamente en una situación afectiva [Vattimo, G., *Introducción a Ser y Tiempo*, Gedisa, Barcelona, 2002, pág. 37].

⁴⁴ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, al referirse al problema de la “diferencia ontológica”, expresa esto con claridad:

“Nuestro objetivo es comprender de un modo fundamental la posibilidad de la comprensión del ser en general. Con la interpretación del comprender en general se pone de relieve una condición necesaria pero no suficiente, con relación al comportamiento del Dasein respecto del ente. Y es que solo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. Esta es la condición necesaria. Desde el punto de vista ontológico fundamental, esto puede expresarse también así: todo comprender está esencialmente relacionado con un encontrarse a sí [*Sichbefinden*] que pertenece a la comprensión de sí mismo. El encontrarse es la estructura fundamental de lo que designamos como temple, pasión, afecto, etc.” [Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op.cit., pág. 337].

provoque cierto “apremio” en nosotros. La existencia, bajo diferentes estados de ánimo, se encuentra siempre consignada al mundo y en una relación comprensora consigo misma.

Como se nos indica en *Ser y Tiempo*, la tradición no ha podido superar el análisis de las pasiones desarrollado por Aristóteles⁴⁵. Pero esto no impide que Heidegger reconozca la importancia de la teoría spinoziana sobre los afectos: al preguntar por el modo de ser específico del Dasein y el carácter ontológico de las pasiones, por las condiciones que hacen posible la servidumbre y la libertad humana, la *Ética* se encuentra en el camino correcto. Lo que resulta inaceptable, es que Spinoza sostenga una metafísica de la presencia donde el *amor Dei intellectuallis* –entendido como saber teórico, puro y contemplativo– defina la temporalidad, la experiencia fáctica de la vida y la respuesta a la pregunta por el sentido del ser.

Pero detengámonos aquí, al menos por un momento, con el propósito de revisar el camino que hemos recorrido. Al llegar a esta instancia de nuestra investigación, nos gustaría volver sobre la hipótesis que anticipamos en las últimas líneas del apartado anterior: creemos que la confrontación entre el tercer apartado de *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant* y algunos pasajes de *Principios metafísicos de la Lógica* demuestra la existencia de una obturación progresiva de la mirada heideggeriana, ante la riqueza de la ontología de Spinoza: en 1928, todo parece indicar que Heidegger abandona la lectura Spinoza, a pesar de su cuidado metodológico inicial, a pesar de reconocer que buena parte del contenido de la *Ética* “permanece en la oscuridad”. Es cierto, todavía es posible que las afirmaciones efectuadas sobre la ontología spinoziana en los *Principios Metafísicos* sean tomadas como el producto de un simple recurso metodológico: con el propósito de introducir y abordar algunos problemas filosóficos fundamentales – mediante la lógica de Leibniz–, Heidegger reconstruye de manera breve y esquemática el contexto de la Modernidad (Spinoza). Un crítico amistoso podría concedernos que esa

⁴⁵ En el parágrafo §29 de *Ser y Tiempo*, puede leerse:

“Es conocida la manera como la interpretación de los afectos se prolonga en la Stoa, como asimismo su transmisión a la Edad Moderna por medio de la teología patristica y escolástica. Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes.” [Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op.cit. pág. 158].

reconstrucción es demasiado esquemática, pero también se vería obligado a señalar que esta clase de “licencias” metodológicas son bastante habituales y no constituyen una prueba suficiente para afirmar la existencia de una “lectura selectiva” sobre la historia de la filosofía.

En este sentido, en el capítulo siguiente, al trabajar sobre las lecciones tituladas *Schelling y la libertad humana* intentaremos reforzar nuestra argumentación. Nuestra tesis consiste en demostrar que la figura de Spinoza es un buen indicador para detectar, hacia el interior del pensamiento heideggeriano, una idea de la historia de la filosofía fuertemente selectiva y marcada por una lógica de cumplimiento progresivo. La investigación sobre la ontología spinoziana es sesgada y abandonada, con el propósito de trazar una línea tendencial: Spinoza se encuentra en los inicios esa Modernidad que alcanzará su máximo desarrollo, su cumplimiento, en el pensamiento del idealismo alemán del s. XIX. Pero también podríamos preguntar ¿existe solo *una* Modernidad? ¿no es posible rastrear múltiples derivas de la modernidad? ¿qué papel puede cumplir la relación Heidegger-Spinoza en esa tarea?

Capítulo 2: Las Lecciones de 1936

2.1 - El surgimiento del sistema

Para Alemania, “Spinoza” es la cifra de una época. El tiempo, encargado de trabajar todas las cosas, supo amonedar una figura paradójica y cautivadora: desde finales del s. XVII y durante todo el s. XVIII, Alemania es el centro de una intensa labor de recepción y discusión del pensamiento spinoziano. En las iglesias y los pasillos universitarios, el filósofo holandés despierta temor y fascinación. Considerado como un mito, un modelo, un “repoussoir” para el pensamiento filosófico, Spinoza es tomado como un santo o un emisario del diablo, como un hombre virtuoso o el creador de una hipótesis monstruosa. A lo largo de esos años se renuevan, una y otra vez, los rumores, las acusaciones, los alegatos ante la justicia, la quema de libros y las discusiones filosóficas. De manera lenta, Europa prepara el terreno para lo que conocemos como “polémica del panteísmo” o “polémica del spinozismo” (*Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*)⁴⁶.

Siguiendo a Tosel, Moreau y Salem, podemos decir que el *Spinozismusstreit* es un gran movimiento político e intelectual, capaz de condensar dos elementos esenciales: un amplio conjunto de construcciones filosóficas que no deja de remitirse a Spinoza, para defenderlo, superarlo o refutarlo; y un nuevo tipo de hermenéutica, que intenta reeditar las obras de este autor holandés, reconstruir fielmente su pensamiento y situarlo en la historia de la humanidad. Entendida como la conjunción entre estos trabajos históricos y filosóficos, atravesada por discusiones en torno a la religión y la Ilustración, la polémica del panteísmo es un punto de compleja textura histórica: es el surgimiento de algunos elementos cruciales para la conformación de la “historia de la filosofía”, en tanto que campo de investigación propiamente filosófico; pero también es el trenzado de algunas discusiones que demandarán con urgencia un posicionamiento político y filosófico a Lessing, Jacobi, Mendelssohn Kant,

⁴⁶ Solé, J. M., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011; “La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el s. XVIII”, en *Tópicos*, Santa Fe, nº 20, Diciembre, 2010 [Fecha de consulta: 12 de marzo de 2017 - Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28819224004>].

Goethe, Hölderlin, Fichte, etc.⁴⁷. Al respecto, como un indicador de la época, las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* de Hegel señalan con laconismo: “Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna”⁴⁸.

En consonancia con esto, Heidegger abre sus lecciones sobre *Schelling y la libertad humana* mediante la siguiente afirmación:

La filosofía de Kant, la revolución francesa, los griegos, la disputa sobre el panteísmo desatada por el escrito de Jacobi sobre Spinoza, determinaban el mundo espiritual de los tübingenses hasta las costumbres de la vida diaria⁴⁹.

El objetivo de este curso 1936, consiste en realizar un trabajo exegético sobre el tratado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de Schelling. Estamos ante una nueva etapa del pensamiento heideggeriano: a partir de la “vuelta” [*Kehre*], el análisis sobre la experiencia de la vida fáctica desarrollado en *Ser y Tiempo*, se ve profundamente modificado. Pero el pasaje hacia el pensar histórico del ser como *Ereignis* no implica el abandono de la ontología fundamental, sino más bien el intento por alcanzar una reapropiación más originaria de la misma⁵⁰. En este sentido, como

⁴⁷ Tosel, A., Moreau, P., Salem, J., “Signification et enjeu du retour à Spinoza dans la querelle du panthéisme”, en *Spinoza au XIX siècle*, Publications de la Sorbonne, pp. 35-45; Elhanan, Y., “La pensée politique juive face à Spinoza”, *op.cit.*, pp. 473-486; Steenbakkers, P., “Les éditions de Spinoza en Allemagne au XIX siècle”, *op.cit.*, pp. 21-32; Galfione, M. V., “El conflicto del panteísmo y los orígenes de las ciencias de la vida”, en *Spinoza: sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010, pp. 251-258. Para un análisis específico de la relación “Heidegger-Spinoza”, sobre el trasfondo del idealismo alemán Ver: Vaysse, J. M., *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l’idealisme allemand*, J. Vrin, París, 1994.

⁴⁸ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2002, pág. 305.

⁴⁹ Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila Ediciones, Caracas, 1996, pág. 6.

⁵⁰ En esta investigación, con el propósito de alcanzar una comprensión horizontal del camino filosófico de Martin Heidegger y evitar toda lectura parcial de sus textos, hemos seguido las indicaciones metodológicas de Ángel Xolocotzi. A pesar de lo que podría creerse, las *Gesamtausgabe* no son una “suma” de diversos temas, no se componen de producciones independientes y aisladas. Por eso mismo, es importante establecer con claridad la siguiente diferencia: no es posible homologar la pregunta *por la esencia* de la vida fáctica (o Dasein) y la pregunta *por el fundamento de la esencia* del Dasein. Las investigaciones sobre la esencia de la vida fáctica, tienen su punto de partida en las lecciones de los años ’20 y se concretan en la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*. Por su parte, la pregunta por el fundamento de la esencia del Dasein pertenece a la tercera sección de *Ser y Tiempo* (titulada “Tiempo y Ser”) y a las lecciones de fines de los años ’20 (*Los problemas fundamentales de la fenomenología y De la esencia del fundamento*). Según Xolocotzi, el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, no debe ser entendido como si se tratara de dos “fases” completamente diferentes, sino más bien como una radicalización: lo único que explícitamente abandona Heidegger, es la pregunta por el fundamento de la esencia del Dasein y la idea de un “horizonte trascendental” que ésta supone [Xolocotzi, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, *op.cit.*, pág. 193; “Fundamento, Esencia y

sostiene Volpi, la “vuelta” implica tres grandes cambios en la forma de comprender el discurso sobre el ser y en la relación que mantenemos con la historia occidental de ese discurso: a) la tarea de tematizar el acontecimiento del ser pone en un segundo plano al esclarecimiento de las estructuras del Dasein –entendido como aquel ente capaz de preguntarse por el sentido del ser; b) se vuelve necesario continuar el análisis de las estructuras fundamentales del Dasein, abandonado toda clase de “trascendencia” y teniendo en cuenta el horizonte del aparecer histórico-epocal del ser; c) por lo anteriormente expuesto, la “vuelta” implica una radicalización en la crítica a la metafísica y el abandono de todo intento de fundación⁵¹.

A lo largo de toda su vida, el problema fundamental de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Desde la perspectiva que hemos asumido en esta investigación, la lectura continua de sus obras nos permite arrojar luz sobre el entramado flexible que las une, sobre los diferentes virajes de una única reflexión que intenta situarse a la altura de aquello por lo que se interroga; un pensar que experimenta la rareza que poseen las cosas y la dificultad de acceder a las mismas. Esos senderos provisorios que ha trazado el pensar heideggeriano,

Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *Endoxa: series filosóficas*, n° 20, UNED, Madrid, 2005, pp. 733-744].

En la introducción que Franco Volpi escribe para los *Aportes a la filosofía* de Martin Heidegger, han quedado asentados algunos elementos que podrían ser importantes para fortalecer la hipótesis de lectura que construye Xolocotzi. Desde la perspectiva de Volpi, la famosa idea de la *Kehre* posee una historia subterránea: el pensar del *Ereignis* tiene sus inicios en 1931-32, se interrumpe brevemente por la asunción del rectorado, vuelve a retomarse en 1935-36 –durante el seminario sobre *Schelling* que nos interesa en este capítulo– y es formalmente anunciado en 1947 –con la publicación de la *Carta del Humanismo* [Volpi, F., “Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur philosophie”, en *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Chile, 2008].

Aunque desconoce por completo los análisis de Xolocotzi, la lectura de la obra de Heidegger que realiza Jean Marie Vaysse se inserta dentro de esta línea de pensamiento y nos permite establecer algunos vínculos con la filosofía spinoziana que son de especial interés para nuestra investigación: la clásica distinción entre “inmanencia” y “trascendencia” se disuelve dentro del pensamiento del maestro de Friburgo y del filósofo de Rijnsburg. La inmanencia spinozista niega que Dios pueda ser comprendido en los términos de una causa transitiva y desarticula la hegemonía del principio de razón suficiente. La extraña “unidad” de la *natura naturans* y la *natura naturata*, nos muestra que Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí mismo. Los modos se dan, en el mismo movimiento por el cual acontece la donación y el retiro del ser. En el tercer capítulo y en el Apéndice de nuestra tesis volveremos sobre esta hipótesis de lectura [Vaysse, J. M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, J. Vrin, París, 2004].

⁵¹ Volpi, F., *Heidegger y Aristóteles*, op.cit., pág. 155.

son el producto de un diálogo sostenido con las condiciones históricas en las que se desenvuelve, con sus críticos, sus discípulos y sus amistades⁵².

En este curso de 1936, Heidegger considera a Schelling como el punto más alto de desarrollo del idealismo alemán, como una de las etapas más avanzadas en la consumación de la metafísica. Esto no es un dato menor, puesto que implica subvertir la línea de sucesión que tradicionalmente se ha establecido entre Schelling y Hegel. El maestro de Friburgo toma distancia de aquella tradición interpretativa que, al apoyarse en el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*, ve a Schelling como un simple antecesor de Hegel: la filosofía schellingiana no debe asimilarse a aquella “noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos”⁵³. Por el contrario, las *Investigaciones filosóficas...* desmontan el terreno sobre el cual se asienta la *Lógica* hegeliana, incluso antes de que esta última sea escrita:

Ahora se comprende por qué hemos interpretado con cierto pormenor la introducción de este tratado. Mientras se cite solo ocasionalmente al tratado sobre la libertad para probar una opinión especial de Schelling sobre el mal y la libertad, no se habrá entendido nada de él. Ahora se hace también evidente en qué medida el juicio, ciertamente elogioso, de Hegel, sobre ese tratado, es un juicio equivocado, a saber, que ¡él trata solo una cuestión particular! ¡El tratado que estremece la *Lógica* de Hegel ya *antes* de aparecer!⁵⁴

El tratado de Schelling, no se agota en un simple análisis sobre la libertad humana. A contramarcha de las clasificaciones que ha impuesto Hegel, el estudio pormenorizado que desarrolla Heidegger apunta a demostrar que esta obra no puede ser tomada como un desarrollo especulativo sobre el problema del mal, asilado de toda clase de preocupación en

⁵² Como sostuvimos en el capítulo anterior, es posible que Karl Jaspers sea una de las fuentes esencial para la interpretación heideggeriana de Spinoza. Debido a las limitaciones de este trabajo, no podremos demostrar aquí la importancia que posee el vínculo entre ambos autores del s. XX. A modo de indicación preliminar, creemos que sería útil trabajar sobre el tercer tomo de *Los grandes Maestros* –dedicado a Spinoza y editado por Hannah Arendt–, algunos pasajes de la Autobiografía de Jaspers y el epistolario que éste último mantiene con Heidegger [Jaspers, K., *Die grossen Philosophen*, Vol. 3, R. Piper, Múnich, 1957].

⁵³ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, pág.15. Heidegger retoma esta cita de Hegel, de manera ligeramente distorsionada, al contextualizar la obra de Schelling:

Se mencionó ya que en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807, cfr. Obras II) se encuentra una crítica a Schelling. Esa crítica concierne al concepto de lo absoluto como identidad e indiferencia de todos los contrarios, que Schelling había establecido por ese entonces como principio fundamental de la filosofía. Hegel dice respecto de esto: “Considerar una existencia tal como ella es en lo Absoluto, consiste aquí en que se dice de él, en que se ha hablado ahora ciertamente de él como de algo, pero que en lo Absoluto, en el $A = A$, no hay nada semejante, sino que en él todo es uno. Contraoponer este saber uno, de que en lo Absoluto todo es igual, al conocimiento que traza diferencias, al conocimiento cumplido o que busca y exige cumplimiento –o hacer pasar al Absoluto por la noche en la que, como se suele decir, todas las vacas son negras, es la ingenuidad del vacío de conocimientos” [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, op.cit., pág.14].

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 118.

torno a la pregunta por el sentido del ser. En otras palabras, aquello que anima a las *Investigaciones filosóficas...* de Schelling, es la pregunta por la “libertad” y su relación con el “sistema”. Aquí la libertad no es una propiedad del hombre, sino más bien el fundamento último de la ensambladura sistemática del ser:

Pues la libertad no pasa aquí por ser una propiedad del hombre, sino al revés: el hombre es tenido cuando más por una propiedad de la libertad. La libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma es una determinación del Ser en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano⁵⁵.

Para los pensadores del Idealismo alemán, el “sistema” no remite a un marco de contenido para el saber, no es una tarea literaria ni un recurso heurístico. El sistema es la forma íntima que asume la totalidad del Ser. Por su parte, Schelling observa que la libertad humana es un hecho, algo dado, algo que podemos constatar en nuestra vida cotidiana. El hombre se diferencia del resto de los entes, gracias a la libertad que posee. En este punto, parece surgir un cierto conflicto: si la totalidad del ser se estructura de manera sistemática, si todo fenómeno se inserta en la ensambladura total del ser, la libertad parecería constituirse como algo imposible. El objetivo de Schelling consistirá en determinar conceptualmente a la libertad, para demostrar su compatibilidad con la noción de sistema: se trata de una operación especulativa que lo lleva a confrontarse con la tradición metafísica – especialmente con Spinoza– y a tematizar nuevamente la relación del hombre con el mundo. La reflexión sobre la experiencia de la vida fáctica no es abandonada, sino más bien modificada en el contexto de las lecturas sobre el Idealismo alemán

Para la exégesis heideggeriana, la preocupación filosófica por el sistema es una forma histórica de responder al requerimiento del ser. La exigencia para la conformación de un sistema filosófico, es algo propio de la Edad Moderna y de las condiciones que asume la existencia humana –una concepción del ser, de la vida, del saber y de la verdad– dentro de la misma⁵⁶. De manera tentativa, Heidegger señala las seis condiciones fundamentales para el surgimiento del sistema, en tanto que respuesta a una donación epocal del ser:

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 11.

⁵⁶ Heidegger considera que la creación de sistemas filosóficos solo acontece en la Edad Moderna. Los presupuestos esenciales para el desarrollo de la modernidad, fueron asentados por Aristóteles y Platón: estos grandes autores supieron desarrollar un pensamiento sistemático, una interrogación sistemática sobre el ser.

1) en primer lugar, nos encontramos ante una cierta concepción del saber en general, que le otorga *predominio a lo matemático*. El saber comienza por un conjunto de proposiciones que no requieren fundamentación, exigiendo que el resto del conocimiento sea articulado y regulado estrictamente por las mismas.

2) En segundo lugar, observamos un cierto *predominio de la certeza sobre la verdad*. La instauración de lo matemático como norma de todo el saber, con el propósito de alcanzar una fundamentación última y asegurada, nos empuja a buscar –dentro del dominio total del ente– algo que admita semejante proceso de auto-fundación. Se busca algo que pueda conocerse de manera inmediata e incommovible, y solo en segunda línea interesa qué sea eso de lo que nos hemos apropiado en tanto que se ha hecho patente para nosotros, en tanto que verdadero. La primacía de la certeza sobre la verdad, implica entonces que la verdad es conceptuada como certeza y que el método adquiere mayor peso que la cosa.

3) En tercer lugar, la exigencia matemática de certeza, en tanto que patrón de medida para todo el saber, nos conduce a identificar al *ego cogito* cartesiano como aquella proposición que permite el proceso de auto-fundación. El principio cartesiano (“yo pienso, yo-soy”) emerge como una proposición que posee una certeza inmediata e incommovible.

Existe una línea de continuidad en la tradición metafísica, donde la Edad Moderna se encuentra estrictamente vinculada a ciertos elementos de la filosofía antigua. Quizá uno de los puntos más interesantes del análisis heideggeriano, es que abre el camino para comenzar a distinguir entre los diferentes sentidos que ha asumido el pensar sistemático, para vislumbrar sus posibilidades. Observemos la siguiente cita:

“Existe gran filosofía sin sistema. Toda la filosofía griega es una prueba de esto. El comienzo de la filosofía occidental careció de sistema, es más, justamente por esto ese filosofar fue totalmente “sistemático”, es decir, guiado y sustentado por un ensamblamiento y orden internos del preguntar muy determinados, de aquel preguntar que ha creado en general el supuesto esencial de todo sistematismo y de un sistema posible. Ni Platón ni Aristóteles “tienen” un “sistema” filosófico, ni en el sentido de que hubiesen erigido un sistema, ni en el sentido de que ellos lo hubieran esbozado siquiera. Pero ellos crearon ciertamente los presupuestos requeridos para la exigencia y el cumplimiento de la formación de sistema y, en primer lugar, en contra de su voluntad, para una formación extrínseca e inauténtica del mismo” [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana, op.cit.*, pág. 33].

Y más adelante se nos dice:

“Ciertamente, a partir de los propios y únicos sistemas e intentos sistemáticos de la Edad Moderna, se puede retroceder hacia el pasado y poner de manifiesto resonancias. Pero con esto no se prueba que la re-sonancia sea también una pre-sonancia, una forma previa que se inicia expresamente y la compulsión de una voluntad de sistema [...] Toda filosofía es sistemática, pero cada una de ellas no es un sistema; y esto es así no solo porque ella no esté ‘acabada’. A la inversa, donde hay apariencia de sistema, no existe ya siempre pensamiento sistemático, es decir filosofía. De todo esto se sigue que es necesario saber en cada caso claramente lo que se mienta cuando se dice ‘sistema’ ” [Ibid., pp. 35-36].

A partir de esto, podríamos preguntarnos: ¿Dónde ingresa Spinoza en esta clasificación que realiza Heidegger sobre los sentidos del término “sistema”? ¿La filosofía spinoziana se esconde bajo la apariencia del sistema o es una auténtica reflexión sistemática?

4) El principio de auto-fundación del pensar (“yo pienso, yo-soy”), sobre la base que configura la exigencia matemática de certeza, nos permite definir *qué puede y qué no puede ser*, qué significa *Ser* en general.

5) Ante la auto-certeza matemática del puro pensar, el magisterio eclesiástico pierde su poder como primera y exclusiva fuente de la verdad. Pero esto no implica la desaparición de la interpretación cristiana sobre el dominio total del ente –Dios como creador, el mundo de lo creado y el hombre destinado a la divinidad–, sino más bien una *reapropiación* de la misma sobre la base de una nueva concepción del saber.

6) La quiebra del dominio exclusivo de la iglesia en la regulación del saber y del actuar, es vista como una *liberación del hombre para sí mismo*. El pensamiento humano – sobre la base de su auto-certeza matemática y su relación con el ser– se convierte en la ley fundamental de las cosas mismas. Se inicia entonces la conquista del mundo en el saber y el actuar. Hacia el interior de todas las esferas de la existencia humana, se busca “conquistar”, “dominar” y “reconfigurar” el ente⁵⁷.

En el horizonte del aparecer histórico-epocal del ser que representa la Edad Moderna, la exigencia del sistema traza una línea de continuidad que comienza en Descartes y Spinoza, pasa por Kant y llega hasta Schelling. Una historia de la metafísica fuertemente selectiva y una lógica de cumplimiento progresivo, que alcanzan su punto más alto de desarrollo en el Idealismo Alemán. Para Heidegger, Kant representa un giro esencial en la conformación de la voluntad de sistema: la *Crítica de la razón pura* separa al conocimiento filosófico –en tanto que conocimiento racional puro– del conocimiento matemático. Mediante un refinado trabajo conceptual, Kant divide al “conocimiento” en la facultad del “entendimiento”, del “juicio” y de la “razón”.

Como lo demuestra la tercera parte de la *Crítica*, dentro del conocimiento, la razón es la facultad más alta y posee una inclinación a trabajar sobre ciertas las “ideas” –Dios, mundo y hombre. Las ideas son re-presentaciones de la razón, que buscan articular multiplicidad del ser en un dominio unitario y totalizador. Se trata de un conjunto de principios de la razón, que poseen un carácter “heurístico” y “regulativo” –no son

⁵⁷ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, op.cit., pág. 36-38.

“ostensivos”: la idea de “Dios” o de “Mundo”, no puede traerlos como algo dado y presente, no los proyecta ante nosotros y los vuelve disponibles. Mediante esta clase de representaciones, la razón regula la dirección del intuir y el pensar hacia la articulación unificadora del ente. La filosofía es *teleología rationis humanae* y, como tal, posee un vínculo esencial con la voluntad de sistema. El concepto kantiano de “sistema”, nos dice Heidegger, supone el trabajo constante de la razón para “ver más allá” de la multiplicidad de conocimientos existentes, para encontrar la unidad articuladora de todos ellos bajo una idea.

El trabajo crítico de Kant, realiza un doble movimiento: por un lado, sobre el trasfondo de ciertas condiciones históricas de la Edad Moderna, señala la tendencia inevitable de la razón humana hacia la conformación del sistema. Por otro lado, nos dice que existen límites claros para la facultad de la razón. La filosofía debe reconocer que las ideas solo poseen un papel heurístico y regulativo⁵⁸. En este sentido, Heidegger sostendrá que el Idealismo Alemán es un intento histórico por superar a Kant, sobre la base que han proporcionado sus conceptos de razón y sistema.

Las *Investigaciones filosóficas...* de Schelling asumen de manera radical el desafío kantiano, por lo que intentan articular las nociones de “sistema” y “libertad”: el tratado parte de la constatación indudable de la libertad humana y elabora un entramado conceptual que le permite explicar su compatibilidad con la estructura sistemática del ser. En la interpretación heideggeriana, Schelling deja asentados algunos elementos esenciales para el desarrollo de un tipo de pensamiento que escapa a la historia de la metafísica: de algún modo, al tomar a la pregunta por la libertad como el núcleo de la filosofía, marchamos por el camino correcto. Si la libertad es el centro de la actividad filosófica, ello se debe a que

⁵⁸ Como lo han destacado algunos comentaristas contemporáneos, el concepto de “sistema” no es unívoco para la filosofía kantiana. Dentro del apartado “Arquitectónica de la razón pura”, Kant nos dice que el sistema no es solo una exigencia lógica (o formal), sino también un fin hacia el cual debe tender el conocimiento. En este sentido, es posible distinguir tres acepciones diferentes para este concepto: a) o bien, el sistema es la condición máxima que nos empuja a intentar deducir todo desde un único principio; b) o bien, es la condición intermedia, que nos lleva a “deducir exhaustivamente todos los principios *a priori* de los originarios”; c) o bien, se trata de la condición mínima de garantizar la simple compatibilidad entre los conocimientos obtenidos [Lerussi, N., “Sistema e idealismo. Kant frente a Jacobi y Fichte”, en *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*, RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2016, pp. 38-56; Tangorra, M., “Repensar el sistema en el idealismo trascendental kantiano”, *op.cit.*, pp. 57-72]

En el curso de su análisis sobre la filosofía de Schelling, Heidegger se detiene específicamente en el capítulo de la “Arquitectónica” [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pág. 46].

esta última es un modo de ser del Dasein. El análisis sobre la experiencia de la vida fáctica, sobre la relación del hombre con el mundo, es la base de este ensayo del idealismo alemán. Schelling no ha hecho más que describir “*lo que el hombre es en relación con el ente en total*”⁵⁹. Veamos entonces la siguiente cita, perteneciente a la introducción que realiza Heidegger para estas lecciones:

Solo penetraremos realmente en el ámbito del tratado sobre la libertad de Schelling y lo apreciaremos en verdad, si aprehendemos aquello que lo lleva más allá de sí mismo. Si cumplimos esta condición ello significará que estamos filosofando, y si no la cumplimos, ello querrá decir que hablamos tan solo de filosofía. Pero solo filosofamos cuando la posición de nuestra existencia se convierte en el verdadero aprieto de la pregunta por el Ser en total. Pero como nuestra existencia es histórica, ella lo sigue siendo al filosofar. Esto significa, que mientras más originariamente planteemos la pregunta filosófica, tanto más íntimamente penetraremos en la fuerza obligante de nuestra historia⁶⁰.

Posteriormente, en las conclusiones que extrae Heidegger de su exégesis, se nos dice:

El pensar del pensador, al igual que el poetizar del poeta, no es solo una secuencia de “vivencias” en un hombre individual, un proceso del cual quedan luego ciertos resultados; donde el pensar y el poetizar tienen lugar esencialmente, ellos son un *proceso* del mundo [...] un proceso en y a través del cual el mundo mismo surge nuevamente de sus orígenes de cada caso y rige en tanto mundo [...] La filosofía se origina, *si* es que ella se origina, de una ley fundamental del Ser mismo⁶¹.

La poesía y el pensamiento, son formas en las cuales es posible hacer que acontezca la verdad para una determinada comunidad histórica. La auténtica filosofía es un intento del hombre por corresponder a la apertura del ser, por ingresar en la “fuerza obligante” de una determinada época. Pero no debemos confundir al pensar con la simple erudición, ni homologarlo a aquel tipo de conocimiento que suele producirse en las universidades: la filosofía es un modo posible de ser del Dasein, una forma en la cual puede abrirse y desplegarse nuestra relación con el mundo. “Filosofar” implica orientar la vida en torno a la pregunta fundamental, sumir la propia existencia histórica en el “aprieto de la pregunta por el Ser”.

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 65.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 13.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 70.

Las lecciones de Heidegger deben ser leídas como el “diario de navegación de un naufragio”⁶²: intentos sucesivos por pensar, decir y sortear, el límite que representa la Modernidad; por recuperar, volver a formular y liberar, una nueva forma de pensamiento. Se trata de alcanzar una comprensión lúcida sobre los modos en los que el ente se da históricamente, sobre su íntimo ensamble en cada donación epocal. Puesto que rechaza todo acceso inmediato y todo comienzo intuitivo por el Ser, la filosofía heideggeriana parte desde diferentes puntos cardinales y se despliega en asaltos sucesivos hacia un único núcleo especulativo: movimiento a campo traviesa por los textos canónicos de la tradición filosófica, rodeos temáticos que rehúyen el cierre y la sistematicidad, reformulaciones sucesivas de una única pregunta; todo con el propósito de capturar un objeto escurridizo, un objeto que no es objeto, un no-objeto. Pensar es co-responder al acontecimiento del ser, es regirse por los procesos del mundo y liberarlo hacia un nuevo horizonte histórico. Se trata de una tarea extremadamente ambiciosa, que le otorga un peso inusual a la reflexión filosófica.

Heidegger se confronta con la tradición metafísica, con el propósito de “domeñarla” y abrir el camino a un nuevo pensar. Interpretar a fondo el tratado sobre la libertad de Schelling implica pensar lo preguntado por él, desentrañar el acontecimiento del ser. Ahora bien, como ya lo hemos anticipado, la filosofía de Spinoza es un obstáculo que la exégesis heideggeriana no podrá sortear con facilidad en su estudio sobre el idealismo alemán. En el siguiente apartado, sobre el terreno que ya hemos ganado en el curso de nuestro análisis, concentraremos nuestra atención de manera exclusiva sobre este elemento de las lecciones de 1936.

2.2 - Spinoza y la filosofía sistemática

Spinoza es un elemento ineludible para la exégesis heideggeriana de la obra de Schelling. El “sistema” es un fenómeno propio de la Edad Moderna y se asienta en un conjunto de condiciones específicas. Dentro de esa historia, que comienza en Descartes y

⁶² Volpi, F., “Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur philosophie”, *op.cit.*, pág. 43.

llega hasta Schelling, la filosofía de Spinoza ocupa un papel esencial. Su pensamiento es la mejor expresión de la enajenación y la aridez que puede producir la voluntad sistemática:

El único sistema acabado, completamente construido en su conexión de fundamentación, es la metafísica de Spinoza, aparecida después de su muerte bajo el título *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta* [...] Ya el título expresa el dominio de la *exigencia matemática de saber*: ordine geometrico. Que esa metafísica, es decir, esa ciencia del ente en total, se llame 'ética', expresa que el actuar y la actitud del hombre son de importancia decisiva para el modo de proceder en el saber y en la fundamentación del mismo⁶³.

La auto-certeza matemática del puro pensar ha sido elaborada de forma ejemplar en la *Ética*. De manera asombrosa, la metafísica es construida "ordine geometrico": se parte desde un conjunto de afirmaciones (definiciones y axiomas) que no requieren fundamentación, para luego avanzar mediante un encadenamiento riguroso de proposiciones. En ese proceso, las demostraciones y sus corolarios se encargan de establecer las sucesivas conexiones de fundamentación que cierran al sistema y muestran una idea totalizadora de la filosofía.

La metafísica de Spinoza trabaja de forma única sobre la experiencia de la facticidad, devela una forma peculiar de concebir la relación entre el hombre y el mundo, que provoca grandes discusiones en el idealismo alemán e instala su nombre en el centro de los debates filosóficos de la época. El Panteismusstreit se extiende por todo el s. XIX y produce determinados efectos en la lectura heideggeriana –en las fuentes a las que recurre, en las discusiones en las que se ve inmersa, en los intereses teóricos de sus interlocutores. Como lo han demostrado ciertos investigadores, Heidegger parece restringir su estudio sobre Schelling a un pequeño conjunto de textos –principalmente, las Investigaciones Filosóficas...– y suele reproducir –o incluso exacerbar– los comentarios críticos de otros autores⁶⁴.

Una de las fuentes para la lectura heideggeriana de Spinoza y Schelling, son las declaraciones de Friedrich Heinrich Jacobi. Las *Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre*

⁶³ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, op.cit., pág. 41.

⁶⁴ Esta clase de afirmaciones, no constituyen un argumento en contra del estudio de la obra de Heidegger ni buscan disminuir la importancia que se le otorga a su pensamiento dentro de la historia de la filosofía. En cierto sentido, la filología supone y reafirma a cada paso que la filosofía ha sido construida por hombres, desde su singular experiencia de la facticidad: Heidegger no ha escapado a esto porque, al fin y al cabo, es un hombre. Trabajando con y contra la filosofía heideggeriana, podríamos decir que un estudio riguroso de las fuentes no impide una recuperación actual de las mismas.

la doctrina de Spinoza –citadas por Heidegger en diversas ocasiones⁶⁵– modificaron la recepción del spinozismo en Alemania, a partir de una serie de preguntas sobre la naturaleza de Dios y la libertad humana. Durante sus años de juventud, tras su encuentro con un pequeño artículo de Mendelssohn, Jacobi desarrolla un gran interés por la ontología de Spinoza. Esas primeras lecturas lo persiguen durante toda su obra y tienen efectos inesperados en la historia del pensamiento alemán.

En efecto, hacia el final de su vida, con el propósito detener el avance de la ilustración alemana, Jacobi da a conocer sus famosas *Cartas*.... Ese selectivo intercambio epistolar, comienza con una discusión que pronto se volverá accesoria: las confesiones de Lessing son solo el punto de inicio para la exposición de las tesis jacobianas. En otras palabras, Jacobi no tenía la intención de deslegitimar a Lessing, al unir su nombre con el de Spinoza. Por el contrario, en su discusión con Mendelssohn, el verdadero propósito de este autor consiste en señalar los peligros que esconde la razón humana y realizar una apología de la fe –entendida como el auténtico camino filosófico.

La crítica de Jacobi al pensamiento spinoziano, puede dividirse en dos grandes movimientos complementarios y –como lo han destacado algunos comentaristas– se encuentra marcada por cierta ambigüedad: por un lado, el autor de las *Cartas*... nos dice que Spinoza representa el punto más alto en la historia del desarrollo de la razón humana. De manera extrañamente similar a Heidegger, Jacobi considera que el spinozismo es la máxima expresión del sistema filosófico: explicar un fenómeno del mundo, es dar razones sobre el mismo y hacerlo comprensible. La filosofía se sirve de la razón –de manera sistemática–, para explicar al mundo y tiene su punto histórico de consumación en la *Ética*⁶⁶.

⁶⁵ Las *Cartas al Señor Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* son citadas en 1927, durante las lecciones sobre *Historia de la Filosofía* que hemos analizado en el capítulo anterior. Al comentar algunas de las fuentes que ha utilizado para armar sus clases, Heidegger recomienda explícitamente la lectura de estas cartas [Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, pág. 147].

⁶⁶ Como lo han sostenido algunos especialistas, Jacobi considera que toda filosofía posee un carácter sistemático Cf. Solé, M. J., “¿Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza!” La novedosa interpretación del spinozismo de F. H. Jacobi y sus inesperadas consecuencias”, en *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008, pp. 87-98; Cattaneo, R., “¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant”, *op.cit.*, 99-106.

Jacobi construye una historia de la humanidad y parece otorgarle a Spinoza un lugar privilegiado en la misma –al desarrollar un estudio riguroso y original de su obra⁶⁷. Pero esto es solo una estrategia argumentativa. Mediante un segundo movimiento, el lector se ve confrontado con una serie de conclusiones inesperadas: si Jacobi traza una ruta histórica para la filosofía y pone a Spinoza en el punto de llegada, es solo para invitarnos a seguir otro camino. El “spinozismo” es un concepto técnico, un modelo de pensamiento que no debe ser imitado, debido a las terribles consecuencias que esconde. Contra el movimiento de la *Aufklärung* y su reivindicación de la razón humana, Jacobi nos dice que Spinoza es precisamente el camino hacia el fatalismo, el ateísmo y el nihilismo. Al respecto, en un pasaje de sus lecciones sobre Schelling, Heidegger indica:

La ‘aseveración extraordinaria’ es la de que el panteísmo, como la única forma posible de sistema, es fatalismo. Esa aseveración ha sido expresada en la época de Schelling, en una forma histórica muy determinada, y por cierto por F. H. Jacobi, en su escrito *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn* (1785). Jacobi quiere exponer en él que el panteísmo es propiamente spinocismo y el spinocismo es fatalismo y el fatalismo es ateísmo⁶⁸.

La obra de Schelling se inscribe en el núcleo de esta época histórica. De hecho, toda la primera parte de las *Investigaciones Filosóficas...* está orientada a discutir con algunas de las lecturas dominantes de su tiempo, sobre el problema del spinozismo –entre las cuales se encuentra la interpretación de Jacobi: el objetivo schellingiano consiste en demostrar que toda concepción adecuada del “panteísmo” esconde también la afirmación de la “libertad humana”, la negación explícita del fatalismo. En este sentido, si observamos la exégesis heideggeriana de 1936, podemos ver cómo Spinoza es criticado de manera rápida y superficial, en beneficio de la filosofía de Schelling:

Ese sistema de Spinoza tiene que ser mencionado aquí ante todo porque en el s. XVIII él jugó un papel en las discusiones relacionadas con los nombres de Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Herder y Goethe, disquisiciones que proyectan aún sus últimas sombras en el tratado sobre la libertad de Schelling [...] El hecho de que la filosofía de Schelling fuera tomada por spinocismo forma parte de la historia de los malentendidos de todas las filosofías por sus contemporáneos. Si Schelling combatió desde su base un sistema, ese fue el de Spinoza. Y si algún pensador se dio cuenta del error peculiar de Spinoza, ese fue Schelling⁶⁹.

⁶⁷ Tosel, A., Moreau, P., Salem, J., “Signification et enjeu du retour à Spinoza dans la querelle du panthéisme”, *op.cit.*, pp. 35-45.

⁶⁸ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pág. 80.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 41.

Este pasaje va en contra de una larga tradición interpretativa sobre Schelling⁷⁰. Al desplazarse por fuera de los marcos de la lectura hegeliana –como ya lo habíamos anticipado–, Heidegger sostiene que debemos evitar todo intento de enmarcar a las *Investigaciones Filosóficas...* dentro del spinozismo, puesto que su autor es uno de los pocos hombres que ha comprendido el “error peculiar” de esta clase de sistema y se ha dedicado a combatirlo “desde su base”. No es necesario que el panteísmo nos conduzca a las conclusiones que ha extraído Spinoza. La comprensión adecuada del sistema, abre la puerta para repensar la libertad humana y sus implicancias en el campo de la ontología: desde la perspectiva de Schelling, la libertad es lo que hace posible el bien y el mal, es la capacidad para el bien y el mal. Situadas en el auge del *Spinozismusstreit*, inmersas en preocupaciones de orden teológico, las *Investigaciones Filosóficas...* detectan la presencia de una falsa paradoja: o bien, asumimos la realidad efectiva del mal en el interior de la substancia infinita y nos vemos obligados a abandonar la idea de un ser absolutamente perfecto (es inaceptable que Dios cree el mal); o bien, negamos la realidad del mal y hacemos desaparecer también toda clase de libertad efectiva. En ese punto, la solución de Schelling avanza por el campo del panteísmo y la razón, con el objetivo de salvar a Dios y la libertad.

Dios, nos dice Schelling, debe ser pensado a través de la distinción entre “existencia” [*Existenz*] y “fundamento” [*Grund*]. En la substancia infinita hay un “deseo” o “querer”, que produce al intelecto y es anterior al mismo –en términos no cronológicos. La noción de “juntura del ser” [*Seinsfuge*] expresa la idea de que Dios posee en sí mismo el fundamento conativo de su existencia. En el término *Grund*, hay cierto eco de lo que la tradición ha denominado como *ratio* o causa, pero también se trata de una base, un soporte. Lo mismo ocurre con el término *Existenz*, que no alude tanto a un “estar-presente” o un “estar-disponible”, sino más bien a una forma de manifestarse de lo que hay en el movimiento mismo de su derrame, un “estar-fuera”⁷¹. Dios es un continuo devenir, puesto que se desplaza desde lo que no es hacia lo que es, desde el principio oscuro del deseo hacia la claridad del intelecto. Schelling nos presenta una teo-cosmogonía que se

⁷⁰ Para un análisis cuidadoso sobre esta problemática Cf. Morfino, V., “El juego de las tinieblas: Heidegger, Schelling y Spinoza”, en *El tiempo de la multitud*, Tierra de nadie Ediciones, Madrid, 2014, pp. 151-176

⁷¹ Costantino, E., “Heidegger, Schelling e il volere dell’essere”, en *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini Studio, Italy, 2007, pág. 101.

desenvuelve mediante la articulación del fundamento y la existencia, del deseo y el intelecto, de un principio claro y un principio oscuro. Dios se produce a sí mismo, creando a la naturaleza y a la historia. En todo lo que hay, en todas las gradaciones del ser, están presentes esos dos principios (*Grund und Existenz*); pero solo en el hombre alcanzan su máxima expresión, solo allí se hace posible el abismo más profundo y el cielo más elevado. En otras palabras, la idea schellingiana de la libertad se articula con una cierta antropología: el mal posee una realidad efectiva y se encuentra dentro de Dios, en su fundamento. No se trata de una privación de realidad ontológica, sino más bien de un desplazamiento, de un corrimiento, que nos lleva a pensar al mal como una “perversión” de la relación entre los dos principios co-originales de la substancia infinita. Para Dios, fundamento y existencia se encuentran ligados por el “amor”. Los animales no pueden escoger el mal, puesto que no tienen la libertad para intervenir sobre la “juntura del ser”. El hombre es el único ente capaz de separar el fundamento y la existencia, de determinar su propia esencia en la eternidad de Dios, antes del despliegue de la teo-cosmogonía, antes de esa forma de la temporalidad que denominamos historia.

Lo que le interesa a Heidegger en esta clase de discusiones teológicas es la idea de una “juntura del ser”. Como podemos constatarlo en diferentes momentos de sus lecciones de 1936, bajo el problema metafísico de la “voluntad”, Schelling es colocado en una línea histórica que pasa por Kant y concluye con Nietzsche. Las *Investigaciones Filosóficas...* representan el cumplimiento de la metafísica y el máximo ocultamiento del ser, el pasaje desde la Época Moderna al Nihilismo⁷². El problema de la esencia de la libertad, tomado

⁷² Siguiendo las investigaciones de Volpi, podemos observar que Jacobi utiliza el término “nihilismo” para referirse a cierta forma en que la tradición filosófica reflexiona sobre Dios. Spinoza es denominado “nihilista” y “ateo”, por tomar a la divinidad como el objeto de un saber racional, discursivo y argumentativo. En contra de esta clase de procedimientos, Jacobi sostiene que Dios –en tanto que ser absoluto, puro y simple– debe ser alcanzado solo por medio de la fe.

Por supuesto, la idea que posee Heidegger sobre el nihilismo es radicalmente diferente a la de Jacobi. La primera aparición de este concepto en la filosofía heideggeriana, se produce durante el curso sobre *Schelling y la libertad humana*, en 1935-36. Es posible que las reflexiones de Jacobi sobre los problemas que aloja el spinozismo, funcionen como un incentivo intelectual para Heidegger. Aun así, esta clase de elementos no basta para explicar la importancia que posee la idea del nihilismo en la obra tardía del maestro de Friburgo: las discusiones con algunos intelectuales del partido nacional socialista, la polémica con Ernst Jünger y la interpretación de algunos textos de Nietzsche, son factores esenciales que no podemos pasar por alto. Observemos el siguiente pasaje, dedicado a Nietzsche:

como instanciación y perversión de la relación entre fundamento y existencia, pone el eje en la subjetividad del hombre y anticipa a la “voluntad de voluntad” nietzscheana. Pero la lectura de Heidegger detecta la presencia de un tesoro en el tratado de Schelling que ha pasado desapercibido para la tradición metafísica: la escisión entre fundamento y existencia que es capaz de producir el mal, la intervención sobre la juntura del ser que hace posible la libertad humana, es también una prefiguración del problema de la diferencia ontológica y de una singular forma de entender la relación entre el ser y el *Dasein*.

Pensar es co-responder al ser, implica una forma de liberar y apropiarse del ensamble de una determinada donación epocal. El “naufragio” de Schelling –que comporta cierta similitud con la suerte que corre Nietzsche–, no es una simple metáfora⁷³: en la construcción histórica de Heidegger, las *Investigaciones Filosóficas*... estaban destinadas a fracasar, puesto que son el producto de un evento de apropiación irrealizable para los hombres de su tiempo. Los textos de la tradición metafísica son la expresión más acabada de cada donación histórica del ser, pero también se constituyen en un posible sendero para salir de la modernidad. El pensamiento de Aristóteles, Spinoza o Kant, no puede ser tomado como un simple hecho cultural ni como la mera inscripción de un conjunto de vivencias individuales sobre una serie numerada de hojas: las grandes obras que componen la tradición metafísica representan la clave de bóveda para descifrar el entramado de relaciones a través del cual se da el ser; pero también se trata de un punto de fuga, de la posibilidad de un nuevo comienzo para el pensar. El nihilismo, entendido como

Nietzsche ha visto que la situación del “hoy” es el “ascenso del nihilismo”. Nihilismo significa para Nietzsche que los valores más altos se devalúan, que las respuestas al por qué y al para qué pierden su fuerza obligante y formadora [...] Este no es el lugar para exponer cómo Nietzsche ha fundado y estructurado esa gran intelección y qué movimiento de reacción él ha iniciado. Basta que nosotros consideremos que no se trata en ello de meros pensamientos de un cavilador [...] Es propio de la esencia más intrínseca del nihilismo, que él solo sea superable si es conocido cada vez con mayor hondura, así pues, que no es nunca superable si uno se decide algún día a cerrar los ojos ante él. Por ello es necesario reflexionar y reflexionar cada vez con más rigor, saber, un saber cada vez más desconsiderado. Un saber que no es bueno ni soportable para cada quien, pero que es siempre ineludible para aquellos que tienen que hacer algo esencial en cualquier dominio de la acción humana.

[Volpi, F., *El nihilismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 25-26, 85-117; Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pág.]

⁷³ “Pero Schelling, si es que podemos hablar así, tenía que naufragar en su obra, porque su planteamiento no admitía, en aquella situación de la filosofía ningún punto central interior. Nietzsche, el único pensador esencial después de Schelling, tuvo también que quebrarse ante su obra propiamente dicha, *La voluntad de poder*, y por la misma causa. Pero ese doble gran naufragio de grandes pensadores no es ningún fracaso ni nada negativo; por el contrario, es el signo de que surge algo completamente diverso el destellar de un nuevo comienzo. Quien fuera capaz de conocer la causa de ese naufragio y la domeñara con saber, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental” [*Ibid.* pág. 4].

consumación de la modernidad, implica situar al hombre en el lugar de una fuente dadora de Sentido, en el lugar de una instancia capaz de imponerle una cierta configuración al ser. El *Dasein* se abre de tal manera que el mundo se revela como una totalidad de entes disponibles, como un ensamble que el sujeto proyecta para sí, como un todo que puede domeñarse mediante el cálculo y la razón. Observemos la siguiente cita de las lecciones de 1936, donde Heidegger reconstruye los elementos más importantes del sistema spinoziano y sus implicancias para la facticidad humana:

Donde se llega a una libre posición creadora del hombre en medio del ente en total, éste tiene que estar disponible de antemano, tanto más cuando se trata de apoderarse libremente de él.

La voluntad de *disponer*, de manera cognoscitiva y libremente formadora, del ente en total, proyecta para sí, en cuanto tal voluntad, el ensamble del Ser.

De acuerdo con la exigencia de saber y de certeza, ese ensamble es en sí mismo *matemático*. Según la autocerteza del pensar (de la razón) como ley del Ser, ese ensamble mismo es *racional*⁷⁴.

El trabajo de la crítica filosófica, en tanto que destrucción de la historia de la ontología, implica una modificación radical de la propia existencia. Para dar paso a un nuevo modo de vida, el pensar debe desmontar la imposición [*Gestell*] técnica, práctica y conceptual que implica el nihilismo. Pero es precisamente en este punto donde Heidegger se desplaza del sendero que habitualmente ha seguido la tradición metafísica: no es posible salir de la modernidad, mediante el asalto y la contraviolencia, mediante la utilización los partidos políticos y la defensa de un Estado que entienda a la democracia en términos exclusivamente procedimentales. Como lo sugiere Diego Tatián, toda afirmación sobre la presencia de una dimensión política en el pensamiento heideggeriano debe ser liberada del entramado conceptual que supone la metafísica⁷⁵. *Gelassenheit*: dejar-ser al ser, liberar al

⁷⁴ Heidegger, M., Schelling y la libertad humana, op.cit., pág. 42.

⁷⁵ Tatián es uno de los pocos investigadores que ha trabajado con tanta claridad y profundidad sobre la dimensión política del pensamiento heideggeriano y su posible relación con la filosofía de Spinoza [Ver: Tatián, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001 ; *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Alción Editora, Córdoba, 1997].

Por otra parte, debemos reconocer que existe una amplia cantidad de bibliografía dedicada a reflexionar sobre la existencia –o inexistencia– de una filosofía política en la obra de Heidegger. Debido a las limitaciones de nuestro trabajo, nos resulta imposible reconstruir el panorama de las diferentes interpretaciones que se han acuñado sobre este problema a lo largo del tiempo. Algunos textos que hemos tenido como punto de referencia, puesto que se encuentran en la línea de nuestra investigación Ver: Pöggeler, O., *Filosofía y Política en Martin Heidegger*, Ediciones Coyoacán, Ciudad de México, 1999; Leyte, A. C., “La política de la historia y de la filosofía de Heidegger”, en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, 1991, pp. 123-145; Duque, F., “La guarda del espíritu. Acerca del ‘nacional-socialismo’ de Heidegger”, op.cit., pp. 81-122.

hombre del enrejado filosófico, político, ético, religioso, que le im-pone una idea metafísica del ente total. Estamos ante una ética del despojo y la pobreza, que escapa al dualismo entre *theoria* y *praxis*, actividad y pasividad, acción y contemplación⁷⁶. La matriz política del pensamiento heideggeriano, tiende un puente entre el concepto clásico de *vita activa* y cierta idea de la “serendidad”, despejando el camino para desarrollar una crítica profunda al totalitarismo: una ética sin deber-ser, sin universalidad, sin representación, sin todo, sin *telos*, sin *arché*. El *Ereignis* es el instante de apertura a la posibilidad radical y absoluta, el momento donde el *ahí* se abre en una forma de des-objetivación y des-subjetivación que no puede ser conceptualizada. El *Daein* debe aprender a habitar el estar entre los entes. El pensar supone un trabajo para co-responder a la donación radical del ser, que no introduce una nueva *Idea* metafísica sobre la totalidad del ente, que no resuelve el enigma sobre el sentido del ser, que convive con la falta de fundamento.

Si acaso existe una dimensión práctica en el pensamiento heideggeriano, esta debe ser desarrollada a partir de la idea de una crítica y una destrucción [*Destruktion*] de la metafísica. Desde 1927, la deconstrucción [*Abbau*] de las ontologías tradicionales implica la compleja labor de desentrañar la economía de la presencia que hace posible cada donación epocal del ser, para dar paso a una nueva relación con lo que hay: el trabajo de la crítica nos muestra que toda ley –sea positiva, natural o divina–, es producto de una determinada interacción fenoménica que realiza nuestra morada en un punto de la historia. Toda época ha mantenido un discurso fundante sobre el ser. La tradición metafísica, mediante los conceptos de “Dios”, “substancia”, “alma” y “sujeto”, ha realizado diferentes intentos para construir una filosofía primera y derivar una filosofía práctica. En este sentido, la deconstrucción heideggeriana busca disolver ese fundamento racional sobre el cual hemos colocado al actuar, al saber y al poder: en el fin de la metafísica, la pregunta por el modo correcto de vida o el mejor sistema político, no puede resolverse mediante la identificación de un nuevo principio. “Anarquía” (*an-arche*) es el término que utiliza Schurmann, para designar el relajamiento de esa regla histórica que nos lleva a realizar un pasaje desde la teoría a la práctica, con el propósito de disponer del ente y ejercer diferentes formas de dominio sobre el mismo. La paradójica idea de un “principio de anarquía”,

⁷⁶ Davis, B. W., *Heidegger and the will. On the Way to Gelassenheit*, Northwestern University Press, Illinois, 2007.

supone la posibilidad de un dejar-ser, de un disponerse a lo que hay para liberar una forma de presencia donde las palabras, las cosas y los otros –incluso en su interacción pública– sean irreductibles a un principio de sistematicidad⁷⁷.

La “topología” heideggeriana no posee un mapa que anticipe sus recorridos. Al confrontarnos con sus escritos, nos encontramos con caminos tentativos y provisionales, con senderos que solo la lectura posterior puede reconstruir mediante esquemas argumentativos. Por supuesto, esto no quiere decir que las *Gesamtausgabe* se componga de ejercicios improvisados de escritura, de notas dispersas y sin coherencia. A pesar de sus virajes, correcciones y rectificaciones, el camino del pensar heideggeriano se mueve siempre en el horizonte de la pregunta por el sentido del ser. Es comprensible que Heidegger tome a Spinoza –al menos en algunos momentos cruciales de su escritura– como un modelo para la crítica filosófica: algunas caracterizaciones que el *Pantheismusstreit* construyó sobre el spinozismo, son recuperadas por Heidegger en beneficio de su propio proyecto filosófico. Al margen de todo estudio filológico riguroso sobre las fuentes de la Modernidad, influenciado por los intereses de sus discípulos e interlocutores teóricos, motivado por sus investigaciones en torno al idealismo alemán y la fenomenología de la vida fáctica, el pensador de Friburgo construye una interpretación singular sobre Spinoza. Los cursos de 1927/28 y las lecciones de 1936, nos hablan del spinozismo en los términos de un sistema árido, cerrado y totalizador. Un sistema de pensamiento que, a condición de alcanzar el máximo grado de certeza y desplegarse en un orden completo de fundamentación, acaba por resultar opresivo para la vida, para la dinamicidad y la movilidad que la caracterizan:

Con ocasión de la crítica del spinozismo se mostró que su error consistió en comprender cósicamente, como cosa, lo que se admitía como ente en Dios. En este caso se entiende por cosa al ente del tipo del cuerpo material sin vida [...] En el concepto de “manencia”

⁷⁷ El anarquismo de Schurmann supone una lectura fuertemente conceptual de la filosofía heideggeriana, en contraposición a una interpretación cronológica y lineal de sus textos. Por supuesto, no se trata de negar el orden de redacción y publicación de los escritos heideggerianos, que ha sido reconstruido cuidadosamente por los editores de las *Gesamtausgabe*: al margen de estas consideraciones historiográficas, Schurmann despliega un interesante ejercicio especulativo que busca recuperar la potencia política que alojan algunos elementos del pensamiento heideggeriano. El maestro de Friburgo se tomó el trabajo de agregar a sus *Gesamtausgabe* la siguiente inscripción “Camino –no obra”. Schurmann toma esa idea y busca matizarla. En última instancia, la polémica afirmación de que debemos leer a Heidegger “de fin a principio” y no de “principio a fin”, pretende recuperar de manera originaria la ontología fundamental y arrojar luz sobre las implicancias de una filosofía sin *arche* [Schurmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1987; *Heidegger y la filosofía práctica*, Alción Editora, Córdoba, 1993; “Heidegger’s ‘Being and Time’”, en *On Heidegger’s Being and Time*, Routledge, 2008, pp. 56-131].

(manere), del permanecer, yace encerrado, si no se añade a él ninguna otra determinación que lo transforme, la idea del mero estar-delante cósmico, de la rígida presencia. “Inmanencia” conduce a la idea de “un muerto estar contenidas las cosas en Dios”, al modo como el vestido cuelga *en* el armario⁷⁸.

La inmanencia y la eternidad spinozianas, son la anulación del devenir. Bajo la luz geométrica y la positividad absoluta de la substancia infinita, no hay lugar para un “principio tenebroso”, la “historia” aparece como un error de la imaginación que debemos abandonar rápidamente. A contramarcha de lo que Heidegger define en *Ser y Tiempo* mediante la estructura de “ser-en-el-mundo”, la *Ética* entiende la relación entre “*Dasein*” y “mundo” en los términos de un “muerto estar contenidas las cosas en Dios”: el hombre se encuentra *en* el mundo, del mismo modo que es posible guardar una moneda *en* un bolsillo⁷⁹. No hay trascendencia, Dios se identifica con las cosas. Pero esto ocurre al precio de comprender a la totalidad del ente como un cuerpo material sin vida, como una gran totalidad rígida que se inscribe en la temporalidad de un continuo presente.

Spinoza es la expresión de “la *ley ontológica* de la existencia moderna”⁸⁰: la *Ética* se encuentra en el inicio y define los trazos esenciales de esa Modernidad que alcanzará su máximo desarrollo, su cumplimiento, en el nihilismo y en el idealismo alemán. En esa historia de las donaciones epocales del ser, la filosofía heideggeriana aparece como una posible vía de “salvación” –que es, paradójicamente, un concepto esencial para el spinozismo. Frente al mundo incesante, murmurado y violento que revela la técnica, se improvisa una ética del dejar-ser. Sobre el ruido ensordecedor que se despliega bajo nuestros pies, se busca una política sin fundamento.

⁷⁸ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, op.cit., pág. 142.

⁷⁹ Observemos la siguiente cita, perteneciente a *Ser y Tiempo*:

¿Qué significa estar-en? Tendemos, por lo pronto, a completar la expresión añadiendo: estar-en “el mundo”, y nos inclinamos a comprender este estar-en como un “estar dentro de...”. Con este término se nombra el modo de ser de un ente que está “en” otro a la manera como el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario. Con el “en” nos referimos a la relación de ser que dos entes que se extienden “en” el espacio tienen entre sí respecto de su lugar en este espacio [...] El estar-ahí “en” un ente que está-ahí, el co-estar-ahí con algo del mismo modo de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son caracteres ontológicos que nosotros llamamos *categoriales*, un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del *Dasein* [...] En cambio, el estar-en mienta una constitución de ser del *Dasein* y es un *existencial* [Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op.cit., pág. 75].

⁸⁰ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, op.cit., pág. 42.

Capítulo 3:

Política y Generosidad

3.1 – Derivas de la Modernidad:

Hasta el momento, hemos intentado reconstruir la interpretación que Heidegger desarrolla sobre Spinoza, a lo largo de la década del '20 y del '30. La lectura tangencial de algunos cursos y lecciones, nos ha permitido esclarecer el lugar que ocupa el autor de la *Ética* en la perspectiva heideggeriana sobre la historia de la metafísica. Spinoza es un punto esencial para la consumación del nihilismo, para la expresión cabal de la potencia destructiva que esconde la Época Moderna. Pero, como ya lo hemos señalado en algunos apartados anteriores, a pesar de la profundidad y la originalidad que manifiestan algunos elementos del pensamiento de Heidegger, su concepción sobre la historia de la filosofía posee un carácter fuertemente selectivo y se rige según una lógica progresiva de cumplimiento –por lo que se vuelve sumamente cuestionable. En efecto, sin ninguna pretensión de originalidad, podríamos preguntarnos: ¿Estamos obligados a entender la historia en términos de una sucesión lineal, homogénea, progresiva y ordenada de acontecimientos?, ¿Qué pasaría si pensamos a la historia como un proceso rítmico, como un conjunto de impulsos heterogéneos, como una serie de interrupciones y recomienzos circunstanciales?, ¿Es posible hablar de *la* Modernidad, como si se tratara de un acontecimiento unitario?, ¿En última instancia, qué es eso que denominamos “historia” y cuál es su relación con el tiempo?

Durante las últimas décadas, numerosos autores han abordado la relación “Heidegger-Spinoza”, con el propósito de establecer algunas similitudes y marcar la distancia que separa a ambos pensadores⁸¹. A pesar de sus diferencias, todos esos estudios

⁸¹ Ver: Althusser, L., “La única tradición materialista”, en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, nº4, diciembre de 2007; *Para un Materialismo Aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002; *El porvenir es largo/Los Hechos*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992; Balibar, É., “Heidegger et Spinoza”, en *Spinoza au XXe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993; Vaysse, J. M., *Totalité Et Subjectivité: Spinoza Dans L'idealisme Allemand*, op.cit.; *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, op.cit.; Negri, A.,

parten de la premisa –implícita o explícita– de que solo es posible recuperar a la filosofía moderna, si previamente hemos ejercido un determinado trabajo para desmontar los prejuicios de la tradición. En otras palabras, se trata de releer a Spinoza bajo la luz que puede ofrecernos la filosofía heideggeriana –al margen de ciertos ejercicios comparativos que se limitan a criticar a un autor del s. XVII, por no comprender o no expresarse sobre ciertas temáticas propias del s. XX. No es posible volver a Spinoza, sin hacerlo pasar por el tamiz heideggeriano de la crítica a la metafísica; y puede que sea precisamente ese retorno a la Modernidad, lo que nos ayude a remarcar la potencialidad política del pensamiento de Heidegger y a cuestionar la idea que posee sobre la historia de la ontología. Para seguir con la metáfora óptica de Schelling, podríamos hablar de un trabajo de reenvíos y proyecciones, de un sutil juego de espejos que desplaza los focos de luz que se posan sobre el texto – acentuando algunos pasajes y dejando otros en la oscuridad.

El spinozismo es una forma de pensamiento salvaje, que se inscribe en el difícil terreno de la modernidad y produce algunos desfasajes cruciales en la filosofía de su época. Para expresarlo en términos heideggerianos, podríamos decir que si Spinoza es capaz de “aumentar la interrogabilidad del presente”, ello se debe a que su pensamiento no puede ser completamente subsumido bajo la lógica de cumplimiento progresivo de la metafísica. Ahora bien, es precisamente en este contexto –formado por la intersección entre el pensamiento de Heidegger y algunas reapropiaciones contemporáneas de Spinoza– que nos gustaría presentar la siguiente hipótesis: de manera paradójica e inesperada, es posible que el pensamiento de spinoziano esconda la clave para comenzar a subvertir el orden establecido durante la Época Moderna. En efecto, con la progresiva pérdida de vigor del Idealismo alemán, el s. XX permitió el despliegue de ciertas lecturas que han intentado mostrar la presencia de una práctica pedagógica en el *Epistolario*, los *Principios de la Filosofía de Descartes*, el *Tratado Breve* y el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*⁸².

“Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza”, en *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011; Derrida, J., “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, en *Pensamiento de los Confines*, nº17, Buenos Aires, diciembre de 2005; Biset, E., “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, nº8, 2010.

⁸² Para este capítulo de nuestra investigación, nos serviremos de los aportes que han realizados los siguientes autores Ver: Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*, Presses Universitaires de France, 2002; Ribeiro Ferreira, M. L., “Spinoza como profesor”, en *Octavo Coloquio Spinoza*, Brujas, Córdoba, 2012, pp. 13-22; Sévéric, P., “A educação como ética : Spinoza com Vygotski”, en

La representación de Spinoza como un sabio recluido en la soledad de su ermita y dedicado a elaboración sistemática de la verdad, alejado del fragor del mundo y del vértigo de los días, no sólo entra en tensión con ciertos elementos de su vida personal, sino que incluso resulta contradictoria con su propia ontología. Si acaso existe una “dimensión colectiva” en la producción del pensamiento spinoziano –más allá de la fascinación que ha suscitado en aquellos que no hacen de la filosofía su profesión y hacia el interior de la tradición marxista–, es posible que ésta se vuelva evidente en algunos elementos de su obra: en el interés por estudiar a los niños y los adolescentes, en las visitas de las que era objeto en sus diversas moradas, en el intercambio de cartas con otros intelectuales y en el lento trabajo que asumieron sus discípulos –al glosar, prologar y discutir sus escritos⁸³.

Spinoza e as Américas, X Colóquio Internacional Spinoza, Volume 2, Editorial UECE, Rio de Janeiro/Fortaleza, 2014, p. 159-180.

En los últimos años, se han escrito una gran cantidad de trabajos sobre la relación entre el spinozismo y la pedagogía. Para una reconstrucción histórica sobre esta temática dentro de la filosofía spinoziana y el desarrollo de una serie de perspectivas que son contrarias a la nuestra Ver: Lucchesi R., “Ética de Spinoza. *Paidéia* filosófica e terapéutica de corpo e mente”, *Noveno Coloquio Spinoza*, Córdoba, Brujas, 2013, 351-360; Machado de Abreu, L., “O lugar da Pedagogia em Spinoza”, en *Filosofia e Educação*, Vol. 5, Nº1, Abril-Septiembre 2013; Novaes de Rezende, C., “A gênese textual da doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa”, en *Filosofia e Educação*, Vol. 5, Nº1, Abril-Septiembre 2013; Dahlbeck, J., “Educar para la inmortalidad. Espinosa y la pedagogía de la existencia gradual”, Universidad Nacional de San Martín [disponible en: <http://dspace.mah.se>]; “Spinoza’s ethics of self-preservation and education”, *Pesgb*, Oxford, Marzo, 2015.

⁸³ Existen diferentes hechos en la vida de Spinoza que podrían ser utilizados para discutir la tesis central de nuestro trabajo: algunas biografías, sus readaptaciones en el campo de la literatura –como la que efectúa Paul Bourget– e incluso algunos pasajes de su correspondencia, nos permiten comprender los matices que poseía el vínculo entre filosofía y política, para este autor del s. XVII. Observemos el siguiente extracto de la Carta XXX, dirigida a Oldenburg, donde se refiere a la guerra entre Inglaterra y Holanda que se desarrollaba por aquel entonces:

Me alegro de que vuestros filósofos estén vivos y se acuerden de sí mismos y de su república. Esperaré noticias de lo que han hecho últimamente, cuando los beligerantes estén saciados de sangre y descansen para restaurar algo sus fuerzas [...] A mí, sin embargo, esos trastornos no me incitan a reír, ni tampoco a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana [...] Pero ahora dejo a cada cual vivir conforme a su parecer y que los que así lo quieren mueran por su bien, con tal que yo pueda vivir por la verdad [Spinoza, B., *Epistolario*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2007, pág. 139].

Este pasaje podría complementarse con la carta XLVIII, dirigida a Fabritius:

Si alguna vez hubiese tenido el deseo de aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, solo hubiera podido elegir el que, por su intermedio, me ofrece el Serenísimo Elector Palatino [...] Pero, puesto que nunca he tenido la intención de enseñar públicamente, no puedo decidirme a aprovechar esta excelente ocasión, aunque he meditado largo tiempo sobre el asunto. Pues pienso, en primer lugar, que si quisiera dedicarme a la enseñanza de la juventud, dejaría de cultivar la filosofía. Luego, pienso que ignoro dentro de que límites debe encerrarse esta libertad de filosofar, para que no parezca que quiero perturbar la religión públicamente establecida [Spinoza, B., *Epistolario, op.cit.*, pp. 196-197].

Como lo explica León Dujovne, es posible que Spinoza se viera inclinado a rechazar este puesto en la Universidad de Heidelberg por temor a ofender a los representantes de la religión oficial, en un contexto

El objetivo específico de este apartado, es trazar algunas relaciones entre la noción de “generosidad” presente en la *Ética* y la idea de una pedagogía spinozista. Sobre la base de las investigaciones que han sido realizadas en este campo, intentamos sostener que la filosofía spinoziana puede ser leída como una “ontología de la generosidad” y que este afecto activo juega un rol político esencial en la misma. En pocas palabras, nuestra apuesta consiste en afirmar –de manera argumentativa– que la filosofía *es valiosa*, por su capacidad para intervenir prudentemente sobre lo que hay y desplegar la riqueza que esconde nuestra relación con el mundo, sin ordenarla bajo un principio sistemático cerrado, sin caer en una nueva onto-teología. Quizá en ese preciso punto, la filosofía de Spinoza –marcada por una extraña y paradójica afinidad con el proyecto filosófico de Heidegger– pueda resultar motivadora para la práctica política y pedagógica⁸⁴.

3.2 - Principio de Anarquía:

Heidegger comienza la segunda sección de su curso sobre los *Problemas metafísicos de la lógica* (1928), mediante una breve reconstrucción de la historia del “principio de razón suficiente”. La mayor parte de los comentaristas de la obra de Leibniz, han sostenido que este último fue el creador de la sentencia “*nihili est sine ratione*”. En

donde la Inquisición se encontraba activa [Dujovne L., *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, Vol. 1, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015, pp.195-200].

⁸⁴ Algunas de estas hipótesis e intuiciones ya fueron formuladas por Scheler, con otro lenguaje, en la conferencia sobre Spinoza que hemos mencionado en el Capítulo 2. Observemos la siguiente cita:

La tan profunda parte IV, titulada “De la servidumbre humana” –la que solo constituye una transición a la parte V que versa “sobre la potencia de la razón o sobre la libertad humana”– muestra, a base de las ya conocidas leyes naturales de los afectos, de qué modo diversiforme los afectos singulares dificultan el logro de la finalidad vital: el conocimiento de Dios [...] Su gran máxima de que jamás se debe querer suprimir el vicio en lucha negativa con él, mediante prohibición, censura, exasperación [...] sino solo tratar de abolirlo indirectamente, despertando nuevo amor y nueva fuerza para la virtud, esta gran máxima debería ser un axioma de toda pedagogía [Scheler, M., “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, *op.cit.*, pp. 304-305].

Y algunas líneas más adelante, se dirige al problema de la generosidad:

La profundidad de la proposición que el odio es malo siempre (incluso el odio contra lo malo) y que “los ánimos no por las armas, sino mediante el amor y la generosidad pueden ser ganados”, no ha sido jamás del todo sondeada [Ibid. pág. 306].

contra de esto, el maestro de Friburgo no solo nos dice que debemos reconocer que este principio carece de una formulación clara y unívoca en la filosofía leibniziana, sino que el mismo ya había sido anticipado por Platón y Aristóteles⁸⁵.

Hacia 1957, Heidegger retorna a este problema con un nuevo lenguaje y con una concepción radicalmente diferente sobre la filosofía. En *La proposición del fundamento*, al igual que acontecía en 1928, se nos dice que el principio de razón suficiente es “el problema central de la lógica” y se encuentra “relacionado con el problema del ser en general”. Ahora bien, tras la *Kehre*, lo que se modifica es precisamente el discurso sobre el ser y la relación que mantenemos con la historia de ese discurso. Veamos la siguiente cita, perteneciente a la quinta lección:

¿Por qué no nos hemos dirigido en seguida a la proposición del fundamento para interrogarla acerca del saber que nos dé respecto al fundamento? ¿Por qué hemos preferido dar múltiples rodeos, en vez de seguir camino directo, más a la mano? Respuesta: porque los rodeos nos han proporcionado no pocas perspectivas sobre la proposición del fundamento, de modo que ahora, y en lo sucesivo, podamos tener siempre, por así decir, una visión retrospectiva de la proposición del fundamento⁸⁶.

Y en la octava lección agrega:

Todo está en manos del camino. Esto quiere decir dos cosas. Una, que todo depende del camino, de encontrarlo y de seguir en él. Esto significa: soportar ‘estar en camino’. Los caminos del pensar de la localización tienen la característica de que nosotros, estando en el camino por tales caminos, estamos más cerca del lugar que cuando se nos mete en la cabeza que hemos llegado ya al lugar para aposentarnos ahí [...] ‘Todo está en manos del camino’ quiere decir, por otra parte, que todo aquello que hay que avistar se muestra siempre y en todo caso en el camino, de camino. Todo lo que hay que avistar está en manos del camino. Dentro del campo visual abierto por el camino y por el que él conduce, se congrega lo en cada caso avistable en virtud del camino. Para llegar, sin embargo, al camino de la localización de la proposición del fundamento tenemos que dar un salto⁸⁷.

Las múltiples alusiones que realiza Heidegger a las obras y sentencias de poetas, científicos y filósofos, cumplen un papel de gran importancia. El método heideggeriano consiste en realizar aproximaciones tangenciales, en efectuar una serie de rodeos sucesivos, que buscan complejizar nuestra visión sobre la pregunta por el sentido del ser y su relación con el principio de razón. Afirmar que “todo está en manos del camino”, implica sostener el esfuerzo para ampliar las perspectivas en las que se mueve el pensamiento, pero también

⁸⁵ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, op.cit., pp. 128-130, 135-136.

⁸⁶ Heidegger, M., *La proposición del Fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003, pág. 69.

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 92.

supone un rechazo a ciertas formas de la crítica que –mediante el recurso a una forma de violencia metafísica– pretenden dominar cabalmente el sentido de los textos de la tradición. La “deconstrucción” no consiste en una simple crítica al pasado filosófico, sino que implica un trabajo para recuperar su grandeza y aumentar la interrogabilidad del presente. Como lo afirma el propio Heidegger, mediante una cita de Schelling perteneciente al seminario de 1936 que ya hemos analizado: “Si se quiere honrar a un filósofo, hay que aprehenderlo allí donde no ha avanzado aún hacia las consecuencias de su pensamiento fundamental”⁸⁸. Debemos pensar lo no-dicho por la tradición.

Observemos entonces la forma en la que aparece Spinoza en *La proposición del fundamento*:

El paso decisivo en la acuñación del ser como enfrentamiento objetual y voluntad es llevado a cabo por vez primera, tras ser preparado por Descartes, Spinoza y Leibniz, por la filosofía de Kant⁸⁹.

Y un poco antes, en la quinta lección, podemos leer lo siguiente:

...en 1677, Leibniz habla del *principium rationis* en sus observaciones a los apuntes de un discípulo de Spinoza. Al volver de Londres a Alemania, Leibniz había visitado a Spinoza en Ámsterdam, del 18 al 28 de noviembre de 1676. En el pasaje mencionado (IV, 138), Leibniz escribe: *id quod dicere soleo, nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficiens* ‘(el principio) que yo acostumbro a enunciar (en la fórmula): que no existe nada cuyo fundamento suficiente de existencia no pueda ser entregado’⁹⁰.

En la historia del pensar occidental que construye Heidegger para este curso de la década del ’50, nuevamente podemos detectar una lógica progresiva de cumplimiento. Al estudiar el principio de razón suficiente se nos revela un destino: el “sino” del ser traza un camino complejo que va desde Platón y Aristóteles, hasta el Idealismo alemán. Dentro de ese recorrido, Descartes, Spinoza y Leibniz, preparan el terreno para Kant y sus derivas en el s. XIX⁹¹. Cuando la proposición del fundamento muestra su “grandeza” como principio y se convierte en la “proposición suprema”, hemos alcanzado el “fin de la metafísica”.

⁸⁸ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pág. 10.

⁸⁹ Heidegger, M., *La proposición del Fundamento*, *op.cit.*, pág. 98.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 63.

⁹¹ Si comparamos este curso de la década del ’50 con las lecciones de 1927/28 y de 1936, Spinoza parece haber perdido peso en la interpretación heideggeriana sobre la Modernidad, mientras que Leibniz, Kant y Hegel, se vuelven extremadamente importantes. Profundizar en esta clase de hipótesis, supondría una investigación que excede los marcos de nuestra tesis, por lo que deberemos postergarla momentáneamente. A

Para la Modernidad, la palabra “razón” encuentra su raíz en el término latino *ratio* y esconde dos significados complementarios: 1) la *ratio* es lo que nos permite fundamentar algo; 2) pero también es la acción de someter un objeto a un cálculo, con el propósito de asegurarlo⁹². La sentencia *nihil est sine ratione* es una exigencia de fundamentación, demanda el fundamento sobre el cual reposa el ente que se considera en cada caso. La razón debe entregar la causa suficiente de la existencia de los entes (*nihil est sine causa*). Siguiendo a Vattimo, sobre el trasfondo de los resultados de *Ser y Tiempo*, podríamos decir que la Época Moderna deposita la validez del principio de razón en el Dasein⁹³: que el ser se debe como “enfrentamiento objetual” y como “voluntad”, supone un modo particular en el cual puede desplegarse nuestra relación con el mundo. El principio de razón suficiente es una demanda constante –incluso cuando no lo “escuchamos”–, puesto que ya previamente el Dasein ha abierto el mundo como una totalidad de entes que reposa sobre una estructura de justificación, como un conjunto sistemático ¿qué consecuencias tienen esto sobre la vida en comunidad? Nuestras sociedades están profundamente marcadas por la proposición del fundamento:

¿Cuál es la situación en que nos encontramos? Con el más grande afán impulsamos el estudio de las ciencias. Llegamos a conocer sus dominios hasta en sus menores detalles, y en sus rincones más apartados. Nos entrenamos en los procedimientos metódicos de las ciencias. Estamos incluso atentos a lo que va más allá de toda especialización científica, fijándonos en las ciencias en su conjunto. Dejamos que se nos cuente que los reinos de la naturaleza y de la historia no están de ninguna manera tan amplia y abruptamente separados el uno del otro como podría parecer por la instalación de Facultades separadas. En el estudio de las ciencias, está operando por todas partes un espíritu despierto y alentador [...] Y sin embargo...sin este principio

modo de indicación preliminar para un futuro trabajo, podemos observar el siguiente pasaje de la segunda conferencia de *Identidad y Diferencia*:

Hegel encuentra consumado en Spinoza ‘el punto de vista de la substancia’, que sin embargo, no puede ser el más elevado, porque el ser aún no ha sido pensado desde el fundamento en cuanto pensar que se piensa a sí mismo en la misma medida y de modo tan decidido. El ser, en tanto que substancia y substancialidad, aún no se ha desarrollado como sujeto en su absoluta subjetividad. Con todo, Spinoza vuelve a expresar siempre de nuevo el pensamiento completo del Idealismo alemán, y al mismo tiempo lo contradice, porque hace comenzar el pensar con lo absoluto. Por el contrario, el camino de Kant es otro, y desde el punto de vista del pensar del Idealismo absoluto y de la filosofía en general, mucho más decisivo que el sistema de Spinoza [Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 109].

⁹² Heidegger, M., *La proposición del Fundamento*, op.cit., pág. 139.

⁹³ Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 64-66.

grandemente poderoso no habría ciencia moderna, sin la cual no existiría la Universidad actual. Ésta se funda en la proposición del fundamento⁹⁴.

La ciencia, las instituciones universitarias, los medios de comunicación, la industria editorial, el arte e incluso la religión, responden a una determinada donación epocal del ser. El principio de razón suficiente marca el ritmo de esa economía de la presencia, que es también nuestra morada cotidiana: la ciencia debe abrir, escrutar y dominar todos los campos del ente; y la universidad es la estructura que garantiza ese trabajo. La naturaleza debe ser domeñada y encontrarse disponible, su energía –en este caso, la “energía atómica”– debe ponerse al servicio del Dasein. Las fuentes históricas y textuales, son tratadas con el máximo rigor: se publican infinitos léxicos, índices y ediciones; se persigue una comprensión total; se entrena a los especialistas, para memorizar hasta el último pasaje, para sacar cuentas exhaustivas de las influencias históricas e intelectuales. Pero ese espíritu emprendedor no se encuentra solo en el ámbito universitario, sino que circula por toda la sociedad. Con diferentes pautas temporales, los medios de comunicación y la industria cultural se encargan de que Uno se “informe”, y le transmiten a las instituciones educativas cuáles son los temas que están a la orden del día.

⁹⁴ Heidegger, M., *La proposición del Fundamento*, op.cit., pág. 51.

El Dasein, se mueve siempre en una determinada comprensión del ser, que articula mediante el discurso [*Rede*]⁹⁵. En la Época Moderna, donde se produce la máxima ocultación del ser y una singular forma de develamiento del ente, ese discurso pasa a configurarse mediante una estructura de fundamentación total. La razón, se encuentra en un continuo ejercicio de cómputo, de rendición de cuentas. Se trata de contar con las cosas y con los otros –en un sentido que no es necesariamente numérico, pero supone un trato impersonal–, de asegurarlos, de establecer garantías y certezas. Pero esta no es la única forma en la que el Dasein puede abrirse al mundo y vincularse con lo que hay. La historia destinal que construye Heidegger, reposa sobre la idea de una salvación posible. En este sentido, a partir de la *Kehre*, la filosofía heideggeriana intenta escapar a las estructuras discursivas de la metafísica moderna y recurre insistentemente a la poesía. La cita de Angelus Silesius, presente en la Quinta Lección –donde también se menciona a Spinoza–, indica un camino:

La rosa es sin porqué; florece porque florece,
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve⁹⁶

Solo si el hombre aprende a ser como la rosa –que “no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”–, podrá desplegar una nueva relación con el mundo. De algún modo, al igual que la rosa, el hombre es “sin porqué”, “florece porque florece”. Por supuesto, esto no implica negar la validez de los conocimientos científicos ni del principio de causalidad –con toda la complejidad que éste es capaz de asumir: la biología y la botánica pueden explicar el desarrollo humano y la constitución de las flores. Según Reiner Schürmann, cuando Heidegger habla del hombre en los términos de un “fundamento sin fondo”, lo que indica es la necesidad de desplazarnos por fuera del principio de razón y recurrir a nuevos *topoi*: hay que multiplicar los discursos que poseemos, dar lugar a un pensamiento pluriforme, poner la propia existencia a la altura de la plurivocidad del decir ¿qué consecuencias trae esto en el campo de la filosofía práctica? Hay que liberar a la acción de las estructuras que le impone la idea metafísica de un *arché* o un *telos*. La exploración de

⁹⁵ Esta interpretación sobre *Ser y Tiempo* le pertenece a Vattimo Cf. Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, *op.cit.*, pág. 65.

⁹⁶ Heidegger, M., *La proposición del Fundamento*, *op.cit.*, pág 64.

las posibilidades de la lengua, corre de manera paralela a un obrar an-árquico y a-teleocrático. El verbo *überfallen* (asaltar), debe ser reemplazado por *lassen* (dejar)⁹⁷. La expresión *Gelassenheit*, mienta la desacostumbrada acción de dejar-ser al ser, de co-responder a una determinada constelación de presencia –según el ritmo en el que ella se hace y se deshace. Se trata de un elogio de las cosas templado anímicamente, que rechaza el uso de la violencia y busca realizar un “salto” por fuera de la dimensión domesticadora de la vida cotidiana. Sobre el fondo de la tradición mística y moderna, la topología heideggeriana proyecta una filosofía que se compone de lugares allende a Occidente, de un insistente todavía-no, del desafío de disolver la premura y convivir con el enigma de la pregunta por el sentido del ser.

3.3 - Generosidad:

Como lo sugerimos al comienzo de este capítulo, la filosofía de Spinoza también busca escapar a la hegemonía que ejerce la proposición del fundamento⁹⁸. Aunque pertenece a un contexto histórico muy diferente, la *Ética* pone en juego una serie de conceptos que perforan la lógica de la tradición metafísica y desbordan los marcos que Heidegger traza para la Época Moderna. La filosofía spinoziana nos presenta una concepción innovadora sobre la subjetividad: las famosas expresiones latinas *Deus sive natura* y *Causa sui*, representan el inicio de una operación infernal sobre el lenguaje de la tradición, que busca subvertir el sentido de algunos términos como el de “substancia” y “divinidad”⁹⁹. Dios es causa de sí mismo, en el mismo sentido en que es causa de todas las cosas. La Naturaleza es una totalidad infinita, está en todas partes sin poseer un lugar privilegiado. A diferencia de la aridez y la enajenación de caracteriza a los grandes sistemas metafísicos de la Modernidad, las páginas iniciales de la *Ética* denotan la presencia de una “andadura salvaje”. La divinidad se identifica con la naturaleza, no es sujeto, no premia ni castiga a los hombres.

⁹⁷ Schurmann, R., *Heidegger y la filosofía práctica, op.cit.*, pp. 28-36.

⁹⁸ Para un estudio histórico sobre este punto Ver: Madanes, L., “El principio de razón suficiente: Spinoza, entre Descartes y Leibniz”, en *Spinoza en debate*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2015, pp. 31-45.

⁹⁹ Como lo indica Vittorio Morfino, Spinoza ha sido acusado de interpretar al hombre como una cosa entre otras cosas y de “reificar” a todo aquello que existe, puesto que utiliza el término *res* para referirse a Dios y a

Según Laurent Bove, en contra de lo que han sostenido numerosos investigadores de la filosofía spinoziana, es posible realizar una reevaluación de la noción de “causa sui” en dos sentidos: en primer lugar, si comprendemos la “concepción genética del conocimiento” que posee Spinoza, podemos ver que el método geométrico de la *Ética* emerge como el movimiento mismo de lo real. El pensamiento debe identificar la idea verdadera y seguir el curso inmanente de su despliegue –según el orden y conexión de los modos en el atributo de la extensión y el pensamiento–, para alcanzar una enmienda [*emendatio*] progresiva. La primera definición de esta obra –donde aparece la idea de “causa sui”–, sólo adquiere un sentido pleno con la introducción del proceso recursivo que trae aparejado la Proposición 36 de EI (“Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”)¹⁰⁰. Esta inversión del principio de razón suficiente (*nihili est sine ratione*) expresa una forma compleja de entender el ejercicio de la causalidad en la “natura naturata” –de manera intrínseca– y en la “natura naturante” –de manera extrínseca–, que son siempre una y la misma –deben ser conocidas como *idénticas* y, aun así, *no homogéneas*, desde el tercer género de conocimiento¹⁰¹. La definición de Dios, no es producto de un comienzo inmediato, no implica la introducción de un concepto puramente formal y fijo, pero tampoco cae dentro de la hegemonía del principio de razón suficiente: la divinidad no es una subjetividad libre que cumple el rol de un fundamento último, no puede interpretarse en los términos bajo los cuales la tradición metafísica ha entendido la noción de *arché*. Como lo explican la

los modos. Aun así, esta clase de afirmaciones sobre el lenguaje de la filosofía spinoziana –como las que realizan Schelling y Heidegger–, deberían tener en cuenta la crítica a ciertos conceptos de la tradición que encontramos en el primer Escolio de la proposición 40 de EII:

... añadiré alguna cosa acerca de las causas de que han tomado origen los términos llamados trascendentales, como “ser”, “cosa”, “algo”. Esos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, solo un cierto número de imágenes; si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse [...] Siendo ello así, es evidente, por el corolario de la Proposición 17 y por la Proposición 18 de esta Parte, que el alma humana podrá imaginar distinta y simultáneamente tantos cuerpos, cuantas imágenes puedan formarse simultáneamente en su propio cuerpo. Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de “Ser”, de “Cosa”, etcétera.

[Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pág. 177; Morfino, V., “El juego de las tinieblas: Heidegger, Schelling y Spinoza”, *op.cit.*, pp. 169-170].

¹⁰⁰ Cf. Bove, L., *La strategie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, *op.cit.*, pp. 7-10.

¹⁰¹ Cf. Macherey, P., *Spinoza o Hegel*, *op.cit.*, pág. 81.

proposición 15¹⁰² y la proposición 17¹⁰³ del libro *De Deo*, la naturaleza es causa inmanente –no transitiva– de todas las cosas. Dios no es otra cosa que los modos que produce, aunque hay una distancia inconmensurable entre ambas instancias. Los modos se dan, en el mismo movimiento por el cual acontece la donación y el retiro del ser. El desarrollo de la *Ética* nos revela que el sentido del primer libro se constituye a medida que el pensamiento avanza y retorna sobre sus definiciones, proposiciones y demostraciones.

De todo esto se sigue una segunda consecuencia: contra Hegel, la “causa sui” nos enseña que el pensamiento y el ser se identifican, pero de manera tal que la concepción de una substancia que es sujeto y de una causalidad final que arrastraría a todo aquello que existe, se vuelven imposibles. Aquí las ideas tampoco encuentran anclaje en un proceso de autofundación epistémica de la subjetividad, sino que se configuran como modos del atributo del Pensamiento. El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios y expresa, de una determinada y cierta manera, a Dios.

La filosofía de Spinoza, como dice Tatián, es una “ontología de la generosidad” profundamente comprometida con la democracia¹⁰⁴. Una vez que hemos despejado las exigencias de esa razón determinante y anclada en una idea fuerte de subjetividad, estamos un paso más cerca de comprender que el ser es afirmación pura y sin “porque”: como ya lo insinúa el primer libro de la *Ética* –particularmente en la demostración de la proposición 11¹⁰⁵ y en la proposición 16¹⁰⁶– la substancia se manifiesta bajo la forma de la más radical donación y la existencia no constituye un problema en sí misma: solo se encuentra un obstáculo para la actualización de una esencia, si esta esconde una contradicción inherente o si ya hay otra esencia que represente una razón externa en su contra. Infinita generosidad del ser, donde el acento es desplazado desde el tradicional “aprender a morir” –pensamiento

¹⁰² EI, prop. XV, dem.: “Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como enseguida mostraré) de la necesidad de su esencia”.

¹⁰³ EI, prop. XVII: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”.

¹⁰⁴ Cf. Tatián, D., “Ontología de la generosidad”, en *Cuarto Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, 2008, pp. 466-467.

¹⁰⁵ EI, prop. 11, dem.: “...la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica una contradicción. Y al contrario, la razón por la que existe una substancia se sigue también de su propia naturaleza, ya que, efectivamente, ésta implica la existencia [...] De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista”

¹⁰⁶ EI, prop. 16: “De la necesidad de la naturaleza deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)”.

movido por la tristeza que goza al rumiar imágenes sobre la descomposición¹⁰⁷ –, hacia la pregunta por aquello que impide la llegada de nuevas cosas al mundo y garantiza la composición de los modos finitos¹⁰⁸.

La substancia se afirma en todas las cosas y las vuelve inteligibles. A semejanza de Dios, todo aquello que existe se esfuerza por permanecer en la existencia, por afirmar su esencia. La Naturaleza garantiza que todos los procesos vitales sean pensables –incluso cuando estos trabajan en contra de sus propias condiciones de subsistencia. El arte barroco de Holanda no fue ajeno a esta clase de preocupaciones. Algunos dibujos y aguafuertes de Rembrandt intentan capturar a la vida cotidiana, con la complejidad de sus matices, con la movilidad y el dinamismo que la caracterizan: mendigos que tocan las puertas, perros que transitan la ciudad, escenas eróticas que acontecen en los bares y las casas, madres que dan el pecho y cuidan a sus hijos, niños que crecen, enferman y juegan¹⁰⁹. Para el mundo holandés del s. XVII, marcado por las discusiones de la escolástica y del renacimiento, la infancia aparece como un problema en el campo de la pedagogía, del derecho, la medicina, las interpretaciones bíblicas y la pintura. Esos diferentes elementos atraviesan el pensamiento de Spinoza y se constituyen en los sedimentos para una pedagogía de la libertad. Observemos la siguiente cita del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*:

¹⁰⁷ El problema de la finitud humana es uno de los puntos donde la distancia entre los proyectos filosóficos de Heidegger y Spinoza se vuelve evidente. Como lo ha destacado George Steiner, a diferencia de lo que acontece con Spinoza, el análisis heideggeriano sobre la muerte se asienta sobre la tradición del pesimismo: la escritura de corte expresionista, tomada de Bloch; la insistencia en la soledad ante la muerte individual, de Agustín, Pascal y Kierkegaard; la identificación romántica de la muerte con el momento culminante de la vida, presente en Keats, Rilke y Trakl; el conocimiento de los mecanismos psicológicos más profundos del hombre, retratados a la perfección por la literatura rusa; todos estos elementos se conjugan en la propuesta técnica y positiva de *Ser y Tiempo* [Steiner, G. *Heidegger, op.cit.*, pp. 170-173].

Si bien el spinozismo también esconde un pensamiento de sobre la finitud y la temporalidad humana –esa es nuestra hipótesis en esta investigación–, todo parecería indicar que sus fuentes son diferentes. Veamos la proposición LXVII de EIV: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”

¹⁰⁸ Desde una perspectiva heideggeriana, Oscar del Barco sostiene que la tradición metafísica ha pensado a la “donación” como un movimiento tripartito: un donante *a*, dona *b*, al donatario *c*. Esta estructura ha sido utilizada para pensar el lugar del autor, de dios, del sujeto o del alma: instancias que dominan el Sentido y sus emanaciones. Quien “da” debe previamente poseer el “Sentido”, mientras que presuponemos al destinatario como carente del mismo ¿qué ocurre en el campo de la educación? ¿qué relación hay entre el maestro y sus alumnos? Quizá la pedagogía –entendida desde una perspectiva ética– no consista en la mera transmisión del saber, ni en el intercambio de una mercancía, que algunos poseen y otros buscan recibir [Ver: Del Barco, O., “La filosofía como pensamiento del don”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Año X, n° 15, Córdoba, Octubre del 2000, pp. 101-153].

¹⁰⁹ Todorov, T., *¡El arte o la vida!: El caso Rembrandt seguido de Arte y Moral*, Edhasa, Buenos Aires, 2016.

...a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que esto sea efectivamente así, es necesario [...] formar una sociedad, tal como cabría desear [...] Hay que consagrarse además a la filosofía moral, así como a **la doctrina de la educación de los niños**. Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar ese fin, habrá que elaborar una medicina completa. Y, como muchas cosas difíciles se hacen fáciles mediante el arte, y podemos con su ayuda ahorrar mucho tiempo y esfuerzo en la vida, tampoco hay que despreciar de ningún modo la mecánica¹¹⁰.

Y en la parte IV de la *Ética*, dedicada al problema de la servidumbre humana, vuelve sobre el mismo punto:

Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto, nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón. Además, dado que entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón, **nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón**¹¹¹.

Los hombres se ven necesariamente inclinados a unirse y conformar un cuerpo político, con el propósito de sobrevivir y aumentar su potencia. El grado de libertad de toda sociedad depende de la medida en la cual sus miembros puedan guiarse por la razón. En este sentido, el *Tratado Político* nos presenta una “política de la salvación”¹¹²: a partir del capítulo V, explora los fundamentos sobre los cuales se asienta toda forma de gobierno, con el propósito de definir aquellas instituciones que logran aumentar el poder del Estado y permiten conjurar a la tiranía. La filosofía de Spinoza, animada por una fuerte vocación democrática, intenta comprender las condiciones que hacen posible la servidumbre humana, al mismo tiempo que presenta los instrumentos para desmontarla. El sumo bien, es una tarea política, filosófica y colectiva. La salvación del sabio que vive según la razón se desarrolla junto a los otros y no a sus expensas, en sociedad y no en soledad.

La lectura balibariana de Spinoza, mediante la noción de “transindividualidad”, nos sitúa en el corazón de una “filosofía de la comunicación”: las sociedades humanas –las relaciones del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza– son regímenes de

¹¹⁰ Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, trad. Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pág. 82.

¹¹¹ EIV, Apéndice, Cap. IX [El subrayado es nuestro]

¹¹² Jacquet, C., *Spinoza o la prudencia, op.cit.*, pág. 73.

comunicación y de comunidad¹¹³. El trabajo educativo es parte de ese flujo de interacciones –institucionalizadas, históricas, conflictivas y afectivas– entre cuerpos e ideas. En este sentido, en las últimas páginas de este escrito nos gustaría proponer la siguiente hipótesis: puede que el spinozismo –pasado por el cedazo de la crítica heideggeriana– nos provea de algunos elementos que resulten motivadores para la construcción de una “doctrina de la educación” y de una política que no caigan dentro de los límites de la tradición onto-teológica. No se trata de constatar aquí la presunta existencia de una reflexión sistemática sobre esta clase de problemas, ni de defender la importancia del spinozismo para historia de la política y la pedagogía, sino más bien de rastrear algunas ideas que puedan resultar motivadoras para nuestras prácticas cotidianas. Entendida desde una perspectiva ética, la pedagogía es una “enmienda” que busca aumentar la libertad y la potencia del cuerpo social: en contra de la tradición metafísica y de aquellos que entienden a la actividad pedagógica como el intercambio de una mercancía, se trata de devenir activo hacia el interior del entendimiento infinito de Dios, de descubrir y preservar nociones comunes, de inculcar la generosidad y desplazarse con prudencia, de explorar los propios límites y trabajar sobre ellos.

Spinoza trata a los niños sin desprecio y sin compasión¹¹⁴. La “infancia” no debe ser pensada como una privación o una falta, pero tampoco debemos promoverla y exaltarla – puesto que algunos seres humanos pueden permanecer bajo dicha condición, a lo largo de toda su existencia: durante la infancia el grado de libertad que poseemos es mínimo, nos encontramos a merced de los encuentros –activos/pasivos– que se efectúan con otros cuerpos y nos movemos exclusivamente en el primer género de conocimiento. En este sentido, sin desconocer la importancia que posee la *vera religio* para la estabilidad social¹¹⁵,

¹¹³ Balibar, É., *Spinoza y la Política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011 pp. 139-142; *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009, pp. 14-18.

¹¹⁴ EV, Prop VI, Escolio:

En efecto, vemos que la tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ningún modo. Así también, vemos que nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar, razonar, y por vivir, en fin, tantos años como inconsciente de sí mismo. Si la mayor parte de los hombres naciesen adultos, y sólo hubiera algún que otro niño, entonces todos compadecerían al que naciese niño, porque en caso tal se consideraría a la infancia no como algo natural y necesario, sino como un vicio y pecado de la naturaleza.

¹¹⁵ Dice Spinoza, como conclusión del Cap. XV del TTP:

nos permitimos realizar la siguiente afirmación: el núcleo de una pedagogía spinozista no se basa tanto en la transmisión de ciertos valores o principios morales, como en la indagación sobre lo que puede un cuerpo –y una mente– hacia el interior de la Naturaleza y de una determinada sociedad.

Al despejar toda clase de dualismos y colocar al “deseo” como un afecto primitivo, la filosofía spinoziana permite una definición innovadora de la educación –incapaz de ser comprendida como la simple repetición de dinámicas sociales heredadas o como el desarrollo de instituciones para controlar a los otros y a sí mismo. Aquí, la virtud de la “prudencia” –*caute*: saber sobre la propia finitud, que posee un extraño vínculo con la *phrónesis* aristotélica¹¹⁶– se conjuga con la “fortaleza”, para permitir el aumento de la potencia colectiva y la comunicación de ciertos afectos, para expandir los límites de la libertad. La fortaleza [*fortitudo*], en tanto que virtud del alma, solo se expresa mediante afectos activos, y puede dividirse analíticamente en lo que llamaríamos “firmeza” [*animositatem*] y “generosidad” [*generositatem*]¹¹⁷. Veamos el siguiente pasaje de la *Ética*:

Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad*. Por “firmeza” entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. Por “generosidad” entiendo *el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad*¹¹⁸.

...quiero advertir aquí expresamente, aunque ya queda dicho, que yo definiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracias de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos [Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 332-333].

Y vuelve sobre este punto, enfatizando el problema del derecho y la educación, unas páginas más adelante:

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación [*Ibid.*, pág. 336].

¹¹⁶ Cf. Jaquet, C., *Spinoza o la prudencia*, op.cit., pág. 20.

¹¹⁷ Cf. Jaquet, C., “La ‘Fortitude’ cachée”, en *Les expressions de puissance d’agir chez Spinoza* [disponible en: <http://books.openedition.org/psorbonne/156>].

¹¹⁸ EIII, Prop. 59, Escolio.

Por fuera de todo régimen de servidumbre y heteronomía, la generosidad spinoziana se establece como una forma de ser-con otros, como una dirección del deseo hacia los otros que se encuentra modulada por la razón: no debe comprenderse a esta virtud como un valor trascendente, sino más bien como afecto activo esencialmente ligado a la tarea filosófica. En contra de aquellos que han pensado a la figura del sabio como un individuo que se encuentra alejado de los asuntos de la ciudad y se regodea con la miseria humana¹¹⁹, Spinoza sostendrá que la filosofía es una actividad amorosa y amistosa. La generosidad, asentada sobre la base de la interrogación ética por la vida buena, es precisamente la dimensión política y afectiva del amor intelectual a Dios: un amor lúcido por las cosas, por el prójimo y por sí mismo –entendidos como *res singulares*–, que nos empuja a la actividad pedagógica y a la búsqueda colectiva de la libertad, que toma distancia de la superstición y de aquellos que menosprecian al género humano¹²⁰. En resumidas cuentas, el carácter complementario de la filosofía y la generosidad habla de un intento por pensar con calma el propio tiempo, de pastorear sin iglesia ni pastor, de una política de multitudes templadas anímicamente:

Pues quien desea ayudar a los demás, con su consejo o sus acciones, en orden al disfrute conjunto del supremo bien, ante todo procurará ganarse su amor, y no tendrá la intención primordial de que le admiren –para que la doctrina que enseña lleve su nombre–, ni les dará en absoluto, motivo alguno de envidia. Además, en los coloquios ordinarios se guardará de referirse a los vicios de los hombres, y tendrá cuidado de no hablar de la impotencia humana sino con parquedad, y, en cambio, hablará ampliamente acerca de la virtud o de la potencia humana, y de la vía por la que puede perfeccionarse, para que, de esta suerte, los hombres se esfuercen cuanto esté en sus manos, no movidos por el miedo o el aborrecimiento, sino por el solo afecto de la alegría, en vivir conforme a los preceptos de la razón¹²¹.

Y un poco más adelante, podemos leer lo siguiente:

¹¹⁹ TP, Cap. 7, párrafo 27:

“Quizá lo que acabo de escribir, sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura [...] Que, por otra parte, el vulgo no tiene moderación alguna y que causa pavor, si no la tiene, se debe a que la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente. Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio, no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar” [Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 158-159].

¹²⁰ Cf. Tatián, D., “Ontología de la generosidad”, en *Cuarto Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, 2008, pp. 465-466.

¹²¹ EIV, Apéndice, Cap. XXV

Hemos establecido, entre los principios de la vida, que el odio debe ser vencido por el amor y la generosidad, y no compensado con odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y podremos hacer fácil uso de él cuando nos infieran una ofensa. Pues si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad [...] y de que los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio que de ella suele nacer, ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada¹²².

El amor vence al odio: a través de la educación, la sociedad puede aumentar su potencia para permanecer en el ser y mejorar sus condiciones para el disfrute de una vida racional. Como dijimos anteriormente, Spinoza hace del pensamiento de la totalidad un principio de afirmación de la finitud y de una posible la libertad colectiva. Pero no se trata de postular que la filosofía debe controlar todas las acciones que pertenecen al campo de la política, puesto que “nadie es menos idóneo para gobernar un Estado que los teóricos o filósofos”¹²³. Quizá el spinozismo, al afirmar que la búsqueda de una felicidad lúcida es una idea políticamente adecuada, también nos permita pensar que la filosofía es capaz de contribuir en la intervención de lo que hay y en el despliegue de la incalculable generosidad del ser¹²⁴. Como lo sugiere un hermoso cuento de Borges, quizá la caída comienza cuando ignoramos que el único paraíso está aquí, cuando la filosofía pierde su carácter mundano, cuando se hipoteca lo que hay en función de una Idea (sobre lo que fue o lo que debería ser)¹²⁵.

¹²² EV, prop. X, Esc.

¹²³ Spinoza, B., *Tratado Político*, *op.cit.*, pág. 78.

¹²⁴ Al desplazarnos hacia otro registro, es posible observar las preocupantes modificaciones que han sufrido las universidades de nuestro país en el último tiempo. De manera similar a lo que aconteció hacia fines del s. XX, el sistema educativo parece curvarse bajo el peso del “discurso competente” y de un cierto “pensamiento calculador”. La emergencia de un lenguaje crediticio y taxonómico, la domesticadora servidumbre de la rutina académica, la violencia sutil que aloja la pragmática del ciudadano universitario una vez que ha devenido empresario de sí, representan una amenaza para nuestra educación, para lo que somos y lo que podríamos ser [Cf. Chauí, M., “El discurso competente”, en *Cultura e Democracia*, San Pablo, Cortez, 2007; González, H., “La tradición crítica argentina frente al pensamiento como cálculo”, en *Filosofías de la Universidad y Conflicto de Racionalidades*, Colihue, Buenos Aires, 2011; Torres, S., “Contra el mérito. Derecho de universidad e igualdad del conocimiento”...]

¹²⁵ Para una sugestiva interpretación sobre el pensamiento de Spinoza y sus relaciones con el platonismo filosófico Cf. Hunziker, P., “Filosofía y Política: en torno a Spinoza y Arendt”, en *Segundo coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 2006, pp. 95-108.

Consideraciones Finales

A lo largo de nuestra investigación rastreamos las diferentes afirmaciones –y los silencios– que se producen en torno a la filosofía de Spinoza, dentro de algunos cursos impartidos por Martin Heidegger a principios del s. XX. El objetivo de este trabajo podría resumirse como un intento por conjugar el estudio sobre el potencial político que esconden algunos elementos conceptuales de la relación “Heidegger-Spinoza”, con el análisis histórico de los textos y las fuentes. En este sentido, el primer capítulo estuvo dedicado a reconstruir la noción de “vida fáctica” y el ambiente intelectual en el cual se producen los primeros contactos entre el maestro de Friburgo y el filósofo de Rijnsburg. Las celebraciones dedicadas a Spinoza en Alemania (entre 1927-1932) y los estudios sobre Kant y Aristóteles del joven Heidegger, son algunos de los elementos conceptuales que nos permitieron comprender las ideas sobre el spinozismo que encierra la *Historia de la Filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant* (1927) y el curso titulado *Principios Metafísicos de la Lógica* (1928).

El análisis sobre la experiencia de la vida fáctica fue importante en este punto, puesto que Heidegger no parece estar interesado en realizar una interpretación filológica de los textos de la tradición filosófica. Su singular concepción sobre la “deconstrucción” y la “destrucción”, nos enseña que el Dasein siempre se encuentra en un estado de interpretación heredado que define el sentido de su relación con el mundo. La filosofía es esencialmente crítica: se trata de desmontar las tesis esenciales de aquellos autores que han marcado la historia de Occidente –como es el caso de Aristóteles, Kant o Spinoza–, de mostrar los límites de sus interrogantes filosóficos para volver a inscribirlos en lo positivo y originario de sus posibilidades. La tarea filosófica parte de la experiencia fáctica de la vida (caracterizada por desplegarse en un mundo público que tiende a la medianía, un mundo de palabras deshabitadas y relaciones ciegas), con el único propósito de volver a formular la pregunta por el sentido del ser e iniciar un “contramovimiento” donde el Dasein pueda ganarse a sí mismo. Ahora bien, la conclusión a la que arribamos en este primer momento de nuestra investigación es que Heidegger parece construir una historia de la filosofía fuertemente sesgada. La riqueza que caracterizaba a la concepción heideggeriana sobre

Spinoza en sus lecciones de 1927, es reemplazada en 1928 por una interpretación simplificadora de la Época Moderna que le permitirá introducir el problema del principio de razón suficiente.

El segundo capítulo de nuestra investigación estuvo abocado al curso sobre *Schelling y la libertad humana* (1936). La tematización sobre la actividad filosófica, sobre la pregunta por el sentido del ser y la temporalidad, vuelve a emerger dentro del círculo de gravitación que traza la polémica del spinozismo (*Spinozismusstreit*) en Alemania a principios del s. XX. La experiencia de la vida fáctica funciona como un hilo conductor con los apartados anteriores: al igual que acontecía en la década del '20, en este seminario de 1936 se nos dice que la *Ética* aloja una ontología compleja y abre una determinada comprensión sobre la relación entre el hombre y el mundo. El spinozismo conjura la pluralidad inherente a la existencia humana y la define desde una orientación unilateral de carácter teoreticista. El pensamiento sistemático de Spinoza es la consumación de la voluntad de sistema, expresa la ley ontológica de la existencia moderna. La positividad de la substancia nos revela que el tiempo es un simple espejismo de la imaginación. Bajo la luz geométrica el ser es reificado (Dios se convierte en un ente) y el hombre aparece como una cosa entre otras cosas que componen el mundo

A pesar de la importancia que le otorga al problema del “ser-en-el-mundo” y de su rechazo a cualquier forma de trascendencia, podemos decir que la escritura de Heidegger se encuentra en una oposición constante con esta clase de filosofías inmanentistas que entienden a la totalidad del ente como un “cuerpo material sin vida” que se inscribiría en la temporalidad del continuo presente. La donación epocal que caracteriza a la Modernidad ha creado al spinozismo como el punto más alto del pensamiento sistemático y como la antesala del Nihilismo. En su intento por escapar al destino de la Época Moderna y liberar a la filosofía para un nuevo “comienzo”, Heidegger traza una topología que pretende perforar la lógica de Occidente: las *Gesamtausgabe* se componen de ejercicios provisorios de reflexión, puesto que sus textos no poseen un inicio completamente asegurado ni ofrecen garantías sobre una resolución definitiva al problema del ser. Es precisamente en ese ejercicio de escritura donde es posible identificar una “ética” sin totalidad, sin *arché* y sin *telos*.

En función de estos análisis históricos sobre la interpretación heideggeriana de Spinoza, el tercer capítulo de nuestra investigación adquirió un carácter fuertemente conceptual. La historia de la filosofía que construye el maestro de Friburgo, posee un carácter selectivo y se rige por una lógica progresiva de cumplimiento. En contra de esta posición, apoyándonos en las interpretaciones que han desarrollado algunos autores contemporáneos, buscamos problematizar ciertos puntos dicha reconstrucción sobre el spinozismo. Primer movimiento argumentativo: las citas sobre Spinoza y las disquisiciones sobre el principio de razón suficiente que aparecen en los *Principios metafísicos de la lógica* (1928) y en *La proposición del fundamento* (1957), nos permitieron formular algunas hipótesis sobre las configuraciones sociales que caracterizan a la Modernidad: la proposición del fundamento ha permeado todos los ámbitos de nuestra vida cotidiana, pero adquiere su expresión más acabada en la ciencia y en las universidades. Las instituciones educativas expresan una voluntad constante de domeñar y disponer de la naturaleza y la tradición histórica. El Dasein, definido como la instancia capaz de establecer el Sentido, debe servirse de la razón para fundar, calcular y asegurar el mundo que lo rodea. En contra de todo esto, la lectura de Schurmann habilita una dimensión ética y política dentro del pensamiento heideggeriano que resulta sumamente interesante. Segundo movimiento argumentativo: con el propósito de matizar la imagen negativa sobre Spinoza que desarrollamos en los capítulos anteriores, nos vimos conducidos a recuperar algunas interpretaciones actuales sobre este autor holandés. A grandes rasgos, nuestro objetivo era argumentar a favor de la idea de que el spinozismo –pasado por el tamiz de la crítica heideggeriana a la metafísica– posee un gran valor para interrogar nuestro propio tiempo histórico, para reflexionar sobre nuestras prácticas políticas y educativas. Al centrar nuestra mirada en ciertos pasajes de la *Ética* y tomar como eje al concepto de “generosidad”, buscamos desplazar a Spinoza de los marcos del principio de razón suficiente, al mismo tiempo que reivindicamos a la filosofía como una actividad capaz de intervenir sobre la sociedad y contribuir en el despliegue de lo que hay.

De algún modo, los estudios sobre el barroco que integran el “Apéndice” tienen la intención de profundizar en esas conjeturas conceptuales y abrir el camino para una nueva investigación. Los problemas que alumbra la teoría spinoziana –como la infinita e incalculable generosidad del Ser o la idea de un tiempo complejo y abigarrado– parecen

estar estrechamente vinculados con los ejercicios que realiza el barroquismo latinoamericano en su intento por sustraerse a la Modernidad europea y escapar a la lógica del capital, por explorar un lenguaje de trastienda y nombrar lo que no puede ser nombrado, por hacer vivible este mundo que habitamos todos los días.

Apéndice

Sistemática Abierta:

Tiempo y Barroquismo

I. Primera Deriva de la Modernidad: Alemania

Dentro del famoso curso sobre *Schelling y el problema de la libertad humana*, Heidegger realiza numerosas alusiones sobre Spinoza, llegando a dedicar todo un capítulo a la tarea de comentar su importancia en la historia de la filosofía y en la conformación del Idealismo alemán. Observemos la siguiente indicación, que da cierre al complejo apartado sobre la idea de “sistema” –elemento esencial para entender la Época Moderna, desde la óptica heideggeriana:

El campo del ente en total, pensado a la manera cristiana, es *re-pensado* y *re-creado* según la legalidad del pensar que determina todo Ser en la forma de la conexión matemática de fundamentación; *ordo et connexio idearum ídem est ac ordo et connexio rerum* (Spinoza, *Ética, Parte II, Propos.VII*). La conquista cognoscitiva del Ser como ensamble, el sistema y la voluntad de sistema, no son ocurrencias de cabezas extravagantes, sino la más íntima ley existencial de toda esta edad [...]

En el concepto de “sistema” vibra todo esto a la vez: lo matemático, el pensar como ley del Ser, la legislación del genio, la liberación del hombre para la libertad en medio del ente en total, la totalidad misma incluida en lo individual: *omnia ubique*. **No es posible entender nada de lo que se designa con el nombre de “Barroco”, si no se entiende la esencia de esta formación del sistema**¹²⁶.

La “metafísica” de Spinoza es la más clara expresión de algunas de las líneas fundamentales del pensamiento moderno. La *Ética*, con su “exigencia matemática de saber” y con la completa “conexión de fundamentación” que permite su estructura interna, es el “único sistema acabado” de la historia de la filosofía. Aun así, en este apartado no centraremos nuestra mirada –al menos de manera directa– en el papel que cumple Spinoza dentro del seminario sobre *Schelling*: los capítulos anteriores de nuestra investigación, se abocaron a estudiar las diferentes formas en las que este autor del s. XVII aparece dentro del corpus heideggeriano. La crisis espiritual que provoca la Primera Guerra, el progresivo desencantamiento del mundo, el auge de las sociedades de masas, la pérdida de vigor y el relajamiento de los valores tradicionales, el perfeccionamiento de la política técnico-

¹²⁶ Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, op.cit., pp. 39-40.

procedimental, pero también los efectos y las discusiones que produce la “polémica del panteísmo” (*Pantheismusstreit*) entre los miembros de la escuela neo-kantiana de Alemania, son algunos de los diferentes elementos históricos que ya hemos señalado en la en los primeros capítulos de nuestra tesis.

Dentro de este apartado, buscaremos recuperar el pasaje de la obra heideggeriana que hemos destacado anteriormente –uno de los pocos donde la *Ética* es explícita y formalmente citada–, con el propósito de realizar algunas anotaciones en sus márgenes, a partir de las nociones de “tiempo”, “eternidad” y “barroco”: intento por trazar relaciones entre diferentes conceptos, por construir escolios para un conjunto de textos difíciles. La hipótesis central que anima esta breve investigación podría resumirse del siguiente modo: la categoría del barroco obra como un lente capaz de detectar una dimensión política fundamental en la idea spinoziana de temporalidad. En tanto que asunción de un “tiempo diferencial” –cuya complejidad no puede ser capturada por la imaginación–, la comprensión de la “temporalidad plural” de la multitud podría resultar de gran utilidad para reflexionar sobre la acción política.

De manera tangencial, este itinerario de lectura nos empujará a desplazarnos por fuera de los marcos que Heidegger asigna al pensamiento de Spinoza en la modernidad, al mismo tiempo que nos veremos llevados a cartografiar los puntos de contacto, a rastrear las filtraciones y perseguir los piolines invisibles, que unen al spinozismo con la esquiva tradición del barroco latinoamericano.

II. Segunda Deriva de la Modernidad: Latinoamérica

La historia del “Barroco” es por demás compleja. Arte sutil del contrapunto y el drapeado, corriente desbocada del lenguaje, virtuosismo en la pulsión por la hipérbole, este vocablo ha provocado el desvelo de innumerables especialistas. Durante el s. XVII, el barroco se encontraba fuertemente ligado a procesos políticos de carácter autoritario y a la *ecclesia militans* de los jesuitas, por lo que sería utilizado para la propaganda religiosa: los excesos y arabescos operaban como concesiones al espectador –frente a una comunidad ya curvada bajo el peso de la austeridad y el ascetismo–, al mismo tiempo que intentaban

componer una nueva experiencia religiosa –fragmentada tras años discusiones en torno a la norma apropiada para interpretar las escrituras y por la aparición de ciertos textos de Sexto Empírico¹²⁷. En este sentido, podemos decir que el Barroco marca la modalidad de expresión de la época en que habita Spinoza, la sensibilidad de sus contemporáneos. Observemos la imagen que nos propone Gebhardt:

La vida de Spinoza se desenvuelve dentro de un marco cuya forma está determinada por el Barroco. Cuando de niño Spinoza iba a la sinagoga, que sólo estaba dos casas más allá de la paterna, le acogía una construcción barroca, en cuya fachada lucía grandes pilastras adornadas de festones y complicados herrajes. Cuando estudiaba libros o manuscritos de la época, tales como el de su maestro Morteira *Providencia de Dios*, cogía en sus manos un tomo con tapas de cuero, decorados en el taller de Magnus con artificiosos ornamentos y grabados, donde pájaros estilizados se posaban sobre ramajes de complicados arabescos. Dominaba perfectamente la literatura española barroca; leía las obras de Góngora, el creador del manierismo barroco, y en una nota de la *Ética* alude al destino del poeta. Sin duda, la cama que heredó de su padre gravitaba sobre la fuerza barroca de unos pies esféricos, y el par de hebillas de plata que dejó, estarían, sin duda, animadas por la dinámica de las curvas barrocas. A la moda barroca obedecía su cabello, que caía sobre los hombros en negras

¹²⁷ Hacia fines del s. XIX, comienza en Alemania un lento proceso de rehabilitación del “barroco”. Los trabajos de Wölfflin, Marvall y Weisbach, abrieron el camino para los estudios posteriores –y las correspondientes correcciones. Aunque estos investigadores se apoyaron en una perspectiva parcial y pensaron al “barroco” como un proceso esencialmente autoritario y conservador, hoy debemos volver sobre sus tesis y tratarlas como testimonios de un clima de época en Alemania. Es en este preciso sentido que deben comprenderse las afirmaciones que Heidegger realiza sobre el barroquismo y las implicancias del pensamiento “sistemático” en el campo de la política: conjeturas sobre una posible relación entre ontología y teología, entre la verdad, la divinidad y el soberano, entre el saber, Dios y una nueva idea de libertad ¿qué es la onto-teología? ¿cuáles son sus implicancias políticas? Veamos el siguiente fragmento:

Pero si bien el magisterio eclesiástico pierde su poder exclusivo como primera y propia fuente de la verdad, no desaparece con ello también la interpretación cristiana sobre el dominio total del ente. Por el contrario: el orden del ente en total –Dios, el creador, el mundo de lo creado, el hombre, que pertenece al mundo y está destinado a Dios– ese ente en total así experimentado *exige* justamente entonces una *nueva apropiación* sobre la base y con los medios del saber que se funda a sí mismo [...] La quiebra del dominio exclusivo de la iglesia sobre la legislación del saber y del actuar es entendida como una *liberación* del hombre *para sí mismo* [...] La idea de “soberanía” aporta una nueva configuración del estado y una nueva forma de pensamiento y exigencia políticas. [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pp. 37-39; Wölfflin, H., *Renacimiento y Barroco*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1986; Marvall, J. A., *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, España, 1975; para matizar estos estudios puede recurrirse a Chiampì, I.: *Barroco y modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 15-41]

En otro plano de análisis, posee especial relevancia la interpretación que Heidegger realiza sobre Sexto Empírico: si bien es cierto que la recuperación de los textos de este autor escéptico –*Contra los matemáticos* y *Contra los gramáticos*– le permite al maestro de Friburgo profundizar en su lectura de Schelling y esclarecer los problemas inherentes a la construcción de todo sistema filosófico, tampoco debemos olvidar su importancia política y teológica durante el s. XVII. Para buena parte de la bibliografía existente sobre el Barroco, la consolidación de ciertos procesos políticos autoritarios se encuentra íntimamente ligada a una serie de problemáticas religiosas –donde Spinoza ha intervenido de manera destacable: avivadas por la emergencia de algunos escritos de Sexto Empírico, las discusiones sobre las normas correctas y los procedimientos adecuados para interpretar las sagradas escrituras, desencadenarán numerosas guerras en Europa [Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, *op.cit.*, pp. 63-67; Popkin, H. R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982].

volutas, marco del oliváceo rostro. La iglesia donde fue sepultado, donde sus restos se unieron a la tierra, es la más alta creación arquitectónica del Barroco en el suelo holandés ¿Es de creer que el Barroco no haya sido más que el marco que rodeaba esta vida? En este caso, los tiempos serían realmente vacíos y pasarían por nuestras vidas sin dejar huella¹²⁸.

Aunque algunas de sus conjeturas no pertenecen al orden de la más estricta investigación histórica, en este breve y bello cuadro podemos observar cómo la religión, el lenguaje, la arquitectura y el arte –incluso en sus más pequeñas y cotidianas expresiones– forman parte del entramado donde transcurre la vida de Spinoza. El barroquismo holandés, pone en el centro de la escena al problema de la tensión hacia el infinito y encuentra en Rembrandt su más fiel expresión¹²⁹: produce esculturas de perfil inquieto, que generan desconcierto sobre el punto de mira; introduce cúpulas, vuelve porosa la forma de sus edificios y difumina los puntos estructurales de juntura, en función de un complejo juego de luces y sombras; sus pinturas le otorgan una gran importancia al paisaje y la disolución de los colores –desplazando el eje hacia la composición plural del entorno y su profundidad–, al mismo tiempo que toman como objeto al hombre buscando mostrar el intrincado laberinto de sus afecciones –almas hojaldradas, pasiones que se superponen, gestos y miradas que se cruzan¹³⁰.

Sin embargo, aquello que comienza con la febril intención de combatir al protestantismo y de transportar a inverosímiles latitudes la matriz jesuítica de pensamiento –Córdoba conoce en profundidad esa lógica–, rápidamente develará su potencial como contracultura. En efecto, por una de esas paradojas de la historia, si el Barroco fue inicialmente promovido para aplastar al escepticismo emergente durante la Modernidad y defender la Contrarreforma, pronto acabará por convertirse en una verdadera poética del gasto improductivo y de la des-territorialización: el desplazamiento de este estilo hacia

¹²⁸ Gebhardt, C., “Rembrandt y Spinoza (contribución histórica al problema del barroco)”, en *Revista de Occidente*, Tomo XXIII, Madrid, 1929, pp. 319-320.

¹²⁹ Durante la época de Heidegger se editan numerosas biografías sobre Rembrandt, destacando su papel como educador y su relación con Spinoza. Los famosos ensayos o artículos periodísticos de Julius Langbehn (*Rembrandt als Erzieher*), Max Grunwald (*Spinoza und die Reaktion*) y Julius Bab (*Rembrandt und Spinoza: ein Doppelbildnis im deutsch-jüdischen Raum*), provocarán algunas discusiones muy interesantes sobre la cultura alemana y su vinculación con la comunidad judía. Para un análisis más detallado de este fenómeno Ver: Wertheim, D. J., *Salvation though Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, *op. cit.*, pp. 47-62.

¹³⁰ Gebhardt, C., “Rembrandt y Spinoza (contribución histórica al problema del barroco)”, *op. cit.*, pp.323-328.

América Latina, implica ciertas fallas en la traducción –no reductibles a la simple ausencia de aquellos materiales plásticos y arquitectónicos que se hallaban disponibles en Europa– y abre una nueva veta para la contraconquista –en el campo del arte, la economía y la política¹³¹.

El barroco golpea nuestras playas en oleadas sucesivas, marcado por diferentes períodos de recepción. Barrocas son las catedrales, las iglesias, las estancias, los circuitos trazados por los jesuitas y sus antiguas instituciones educativas. Posiblemente en otro sentido, el barroquismo también invade las ferias populares y las viejas galerías del centro de la ciudad –con sus productos abarrotados, las baratijas de otra época y la industria sexual que esconden. Siguiendo a Diego Tatián, podríamos afirmar que es precisamente en el seno de esa matriz cultural extranjera –que logró afianzarse en nuestra provincia y aún demuestra su potencial para producir efectos sobre el imaginario colectivo– donde se producen diversos puntos de contacto con la obra de Spinoza¹³²: en cursos y programas de las universidades jesuíticas y franciscanas de Córdoba, en las lecciones de José Rufo y José de Chorroarín, pero también en la obra de Deodoro Roca, Carlos Astrada y León Dujovne, es posible encontrar la marca de agua del spinozismo, la salvaje inversión de algunas categorías que resultaban esenciales para la modernidad¹³³. La literatura barroca –

¹³¹ Ver: Gutiérrez, R., *Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005; Bergallo, J. M. – Franchello de Mariconde, M., *La Arquitectura Barroca Iberoamericana: entre la Unidad y la Diversidad*, Editorial Nuevo Siglo, Córdoba, 2006; AA.VV.: *Para una cultura del entendimiento. Las misiones jesuíticas en Latinoamérica*, Córdoba, Instituto Goethe, 2010; también puede consultarse el material de circulación interno que ha preparado la cátedra de “Historia de la Arquitectura Latinoamericana III”, en la UNC.

¹³² Tatián, D., *Contra Córdoba*, Caballo Negro, Córdoba, 2016, pp. 154-157.

¹³³ Seguir a fondo las pistas dispersas de la relación entre el barroco y el spinozismo en Latinoamérica, exigiría riguroso análisis exegético que no estamos en condiciones de realizar en este breve trabajo. Sirva lo siguiente como una indicación preliminar de ese estudio, como una hipótesis de lectura sujeta a desvíos y modificaciones: un primer momento de ese itinerario, podría constituirse a partir de algunos ensayos tardíos de Deodoro Roca. Si bien es cierto que la única mención explícita sobre Spinoza se produce hacia 1930, no deberíamos olvidar otros factores de gran importancia: por un lado, resulta particularmente interesante la relación que mantiene este famoso militante de la Reforma Universitaria, con Carlos Astrada, Gregorio Bermann y Max Scheler. En 1934, Astrada le regala a Roca un pequeño libro, editado en Argentina, sobre Spinoza –donde se incluía el discurso leído por Scheler en 1927, con motivo del 250 aniversario de la muerte del filósofo holandés. Por otro lado, durante este mismo período, Deodoro produce algunos textos de estética que abordan la obra de Lope de Vega, la literatura barroca y el problema de la soberanía.

Un segundo punto en este itinerario de lectura, podría hacer foco sobre la figura de León Dujovne: en su extenso ensayo dedicado a la crítica spinozista, se discute –entre otras cosas– la relación que mantuvo el filósofo holandés con el barroco de su tiempo. Ese magnífico libro de Dujovne será reconocido por Jorge Luis Borges –quien intentó premiarlo en 1948– y dará inicio a la amistad entre ambos intelectuales. En este sentido, contrariamente a lo que suele creerse, Borges también supo valorar la importancia del barroco

fundamentalmente en Latinoamérica— es un arte de la contra-modernidad, paradójica vindicación de la relación siempre fallida entre lo representado y la realidad, nueva forma de contra-catequesis¹³⁴. Como lo explica Cecilia Abdo:

durante los años '20, en el contexto de sus análisis sobre el ultraísmo. Veamos la descripción que realiza sobre Spinoza y la sensibilidad del s. XVII, en *El otro, el mismo* (1964):

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)
Las manos y el espacio de jacinto
Que palidece en el confín del Ghetto
Casi no existen para el hombre quieto
Que está soñando un claro laberinto.
No lo turba la fama, ese reflejo
De sueños en el sueño de otro espejo,
Ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.

Y más adelante, en *La moneda de hierro* (1976), retorna de manera diferente a esta temática:

Bruma de oro, el Occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada,
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.

[Ver: Roca, D., “Marxismo y Anarquismo”, en *Obra reunida: Estética y Crítica*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008, pp. 91-93; “El mundo estético de Lope de Vega”, *op. cit.*, pp. 234-261; Galfione, V., “Deodoro Roca, sub specie aeternitatis”, *op. cit.*, pp. XI-XXVI; Dujovne, L., *Spinoza*, Tomo II, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942, pp. 197-212; Borges, J. L., “Spinoza”, en *Obras Completas. 1923-1972*, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1984, pág. 930; “Baruch Spinoza”, en *Obras Completas. 1975-1985*, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1989, pág. 151; “El culto rendido por Borges”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976; y para un estudio minucioso sobre las derivas del spinozismo en nuestro país Tatián, D., “Sendas perdidas. Lecturas argentinas de Spinoza”, en *Spinoza. Filosofía Terrena*, Colihue, Buenos Aires, 2014; “Spinoza, pasajes argentinos”, en *Sombra de la filosofía universal*, La Biblioteca, N° 2-3, 2005; Ricca, G., “Ilustración radical y Drama intelectual: Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno”, en *A parte Rei*, n° 55, Enero, 2008, pp. 1-12 [Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2729923>]; Miriam van Reijen, Gisel Farga y Diego Tatián, “Spinoza en Argentina. 1910-1912”, en *Octavo Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, Córdoba, 2012]

¹³⁴ Aunque no es posible integrarlos dentro de la misma tradición de pensamiento, Sarduy y Echeverría son dos autores esenciales en este punto: la práctica del barroco no debe comprenderse como el simple gusto por el oscuro rumor que esconden las palabras ni la exquisitez en la proliferación de sentidos que permite la obra de arte, tampoco debe interpretárselo como un proyecto civilizatorio alternativo a la modernidad capitalista.

La literatura barroca, seducida por el artificio, la ornamentación, por el adorno desmesurado, intenta jaquear la identificación inmediata y no problemática entre signo y significante, entre lenguaje y nominación, entre representación y representado, introduciendo tantas metáforas complejas como sea posible, metáforas que nunca hacen pensar en lo que supuestamente se quiere dar a entender; cambiando un significado por una indefinida cantidad de significantes que se sustituyen entre sí al infinito y que cada vez se alejan más del significado al que reemplazan, contradiciéndose, burlándose, introduciendo citas apócrifas, errores ex profeso, textos de otros autores en el propio texto para parodiarlos, para cambiarles el sentido, sin que esa parodia sea puesta en evidencia más que para un lector que empieza a leer barrocamente, es decir, para un lector desconfiado de la transparencia del texto y de la autoridad del autor. La escritura cifrada del Barroco, el abismo abierto entre significante y significado, la deliberada proliferación de versiones, imágenes, metáforas y desplazamientos sobre un referente que queda cada vez más lejano y dudoso, apunta a desconfiar de toda transparencia e identidad complaciente entre el ornamento exagerado y el contenido, y a la vez, intenta poner en duda a ese símil de atributo divino del que el soberano político y el autor quisieron apropiarse: ser quien domina el sentido y sus emanaciones¹³⁵.

La obra de Spinoza lleva esa impronta del barroco. Hay al menos tres procedimientos artísticos que Cecilia Abdo rastrea y reconstruye dentro del *Tratado Político* –señalando una nueva clave interpretativa para el resto del corpus spinoziano: **a)** mediante la *dilución de las figuras*, asistimos a un largo recorrido que concluye con el concepto de “soberanía”, en el parágrafo 17 del capítulo 2. El barroquismo se muestra en la representación siempre fallida entre la multitud –caracterizada por su desmesura– y toda forma de gobierno –el rey, los aristócratas o la asamblea democrática– que aspire a saldar definitivamente la diferencia entre ambas instancias; **b)** mediante la *desproporción entre significante y significado*, vemos cómo el “derecho de guerra” que posee la *multitudo* –en tanto que ejercicio de ruptura entre la representación y lo representado– funciona como el criterio dominante para interpretar al término *imperium* –cuya proliferación de sentidos en el TP lo convierte en el hilo oculto de una red de identificaciones capaz de desquiciar a toda teoría política; **c)** y mediante la *remisión a la historia y la experiencia del lector*, somos testigos del anhelo de un espectador capaz de ejercer su frágil función de soberano y de reiniciar la experiencia de una lectura históricamente situada –sobre la base de un texto

La actualidad del barroco, consiste en su intento por hacer “vivable” un mundo donde las condiciones de la existencia son básicamente insoportables. En el fondo, se trata de parodiar y amenazar el orden de las cosas existente, de juzgar y jugar con la lógica del capital [Ver: Sarduy, S., “El barroco y el neobarroco”, en *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 1972; Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2000].

¹³⁵ Abdo Ferez, C., “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco”, en *Cuarto Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, 2008, pág. 164.

inacabado, de una escritura que sabe de su propia finitud y asienta sobre ella su procedimiento de reflexión¹³⁶.

III. Temporalidad Plural:

Nos encontramos ante un movimiento complejo en la ontología de Spinoza, ante un cuadro con múltiples niveles de profundidad –que sólo puede ser dividido en términos analíticos: en un primer plano, según los tres ejes que hemos visto en el *Tratado Político*, la pintura trabaja sobre el fondo oscuro e inestable de la multitud –incompletud ontológica que necesariamente condena al fracaso a cualquier gobierno que se pretenda “de todos”–, al mismo tiempo que empuja al lector a la legítima tarea de restaurar el texto, de colocar nuevos focos de luz. Se trata de recomenzar el proceso político de composición en cada época histórica, para incluir a las mujeres, los niños, los esclavos, los extranjeros, los criminales, los dependientes, las sexualidades que escapan a los estrechos márgenes de la heteronormatividad, pero también a todos aquellos sujetos que el proyecto de la modernidad ha dejado atrás.

En un segundo plano, dentro de la *Ética* y manteniéndose en el orden de la más estricta inmanencia, el cuadro de Spinoza introduce una serie de conceptos que funcionan como pequeñas máquinas de guerra contra el pensamiento teológico-político y la tradición metafísica. *Deus sive natura*: Dios no es sujeto, no es bueno ni malo, no premia ni castiga a los hombres, no es amor, no es omnisciente ni omnipotente. La Naturaleza es una totalidad infinita, está en todas partes sin poseer un lugar privilegiado. Pero “totalidad” no debe entenderse aquí como el conjunto de las cosas que existen –incluso si suponemos la presencia de un “sistema” que lograría articularlas–, puesto que la idea spinozista de “infinitud” pretende precisamente conjurar esa forma de “unidad”. *Causa sui*: Dios es causa de sí mismo, en el mismo sentido en que es causa de todas las cosas. La Naturaleza ha sido desplazada al corazón de los modos y marca su pulso vital. El armazón lógico de la *Ética* vibra y nos deja entrever cómo la vida se agolpa en cada uno de los infinitos cuerpos (e ideas), que se componen y descomponen siguiendo el orden de la Naturaleza.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 166-170.

Pero, si bien es cierto que la “causa sui” garantiza la inteligibilidad misma de lo real, ello no le impide a Spinoza rechazar el clásico principio de razón suficiente y formular una concepción innovadora de la subjetividad: el *Tratado sobre la Reforma del Entendimiento* es precisamente un “discurso contra el método”¹³⁷. Según Macherey, este texto de 1661 nos permite arrojar luz sobre una dimensión anti-cartesiana y anti-hegeliana en la filosofía de nuestro autor holandés. *Habemus enim ideam veram*: el método no es anterior al desarrollo efectivo del conocimiento, sino que lo refleja. Siempre hay una idea verdadera desde la cual partir –la idea en acto del propio cuerpo– y el movimiento mismo de su despliegue –según las leyes de la naturaleza, según el orden y concatenación de los modos en el atributo de la extensión y el pensamiento– es el curso que seguirá el método. Tampoco hay representación, puesto que el saber –eliminada la subordinación entre los atributos y entre las afecciones– discurre de manera paralela al orden en que se produce lo material en la extensión –verdadero sentido de la fórmula *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*¹³⁸.

Contra la octava regla cartesiana para la dirección del espíritu y escapando a las críticas de cierto escepticismo de su época, se afirma que el método no es un elemento externo al proceso cognitivo. Estamos frente una “concepción genética del conocimiento”: hacia el interior del orden inmanente de la naturaleza, la reflexión debe partir siempre de la identificación de la idea verdadera y seguir el curso de su despliegue, que es también el de su “enmienda” –según la causalidad intrínseca que aloja. Al menos en un primer momento, no es posible un comienzo por el absoluto, no hay un “buen comienzo”, puesto que siempre –desde la infancia y durante la mayor parte de nuestra existencia– estamos inmersos en el ámbito de la imaginación: el primer género no es “abandonado” cuando el hombre se vuelve capaz de acceder a otras formas de conocimiento, siempre desempeña un papel de central importancia –incluso para el tercer género. La imaginación es la forma primaria en que se abre y constituye la vida cotidiana, pero también es capaz de dar paso a nuevos modos de composición entre los cuerpos y las ideas¹³⁹.

¹³⁷ Cf. Macherey, P., *Spinoza o Hegel*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, pp. 55-103.

¹³⁸ Heidegger cita esta proposición de la *Ética*, en el pasaje del curso sobre *Schelling* que hemos mencionado al comienzo de este capítulo.

¹³⁹ Cf. Vaysse, J. M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, op.cit., pp. 97-104.

La substancia se afirma de manera absoluta en todas las cosas, y vuelve pensables a todos aquellos complejos procesos vitales que podríamos denominar “estrategias del conatus”¹⁴⁰. De esta forma, diremos que todo aquello que existe –a semejanza de Dios– se esfuerza por afirmar su esencia, por expresar completamente su causa¹⁴¹. Esta no es una simple repetición de la ley de la inercia newtoniana, puesto que –como nos lo enseña el conjunto de proposiciones 19-25 en EIV– los hombres se encuentran en una constante búsqueda de su propia libertad –incluso en aquellos casos en que el suicidio, el descuido de sí mismo, el heroísmo sacrificial o el martirio, parecen indicar lo contrario¹⁴².

Ahora bien, ingresando propiamente al problema de la temporalidad, vemos que la *Ética* pone en relación la idea de “conatus”, con un cierto “realismo de la duración”¹⁴³. El tiempo –entendido como la continuidad homogénea de un presente histórico, capaz de ser fragmentado en instantes y contabilizado– se transforma en un auxiliar primordial de la imaginación, asegurando la conservación y el aumento de la propia potencia –por los medios que sean necesarios. Pero es importante destacar que, al menos en esta obra, “tiempo” y “duración” ya no son términos intercambiables: nos encontramos aquí, ante un

¹⁴⁰ Cf. Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Jean Vrin, París, 1996.

¹⁴¹ EIII, Proposición 6: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”.

¹⁴² Desde una perspectiva que no comulga estrictamente con la ontología spinoziana, Verónica Gago analiza aquellas “tácticas de la vida cotidiana” que se han desarrollado en nuestros países latinoamericanos bajo auge del neoliberalismo. Quizá esos estudios tengan como antecedente las investigaciones foucaultianas sobre la instalación de las primeras ciudades jesuíticas: diversas formas en las que se modulan las subjetividades –modos de hacer, de sentir, de pensar– y se desarrollan estrategias para la vida cotidiana, con la finalidad de reproducir un orden de tristeza, desigualdad y servidumbre [Ver: Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007, pp. 81-112; Gago, V., *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2014]

Por su parte, dentro de la tradición del barroco latinoamericano, la obra Néstor Perlongher presenta algunos puntos de contacto con la filosofía de Spinoza. La relación del pensamiento spinoziano con el estilo “neobarroco”, las lecturas de Deleuze y la militancia de este poeta argentino, durante la última dictadura militar, exigirían un estudio que no estamos en condiciones de realizar en este trabajo. A modo de indicación preliminar, podríamos recuperar la siguiente cita que introduce Perlongher, al analizar la escritura de Lezama Lima –quien, a su vez, se apoyaba explícitamente en Gebhardt: “...los ejercicios loyolistas, la pintura de Rembrandt y el Greco, las fiestas de Rubens y el ascetismo de Felipe Champagne, la fuga bacheana, un barroco frío y un barroco brillante, la matemática de Leibnitz, la ética de Spinoza y hasta algún crítico excediéndose afirma que la tierra era clásica y el mar barroco” [Ver: Perlongher, N., “La barroquización”, en *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2008, pág. 114; Lezama Lima, J., *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pág. 79; Surghi, C., *Abisina Exibar (tres ensayos sobre Néstor Perlongher)*, Alción Editora, Córdoba, 2009; González, H., “Introito. Perlongher y la crítica argentina”, en *Lumpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1996, pp. 9-16; Rosa, N., “Una ortofonía Abyecta”, *op.cit.*, pp. 29-43; Panesi, J., “Detritus”, *op.cit.*, pp. 44-61; Ferrer, C., “Escamas de un ensayista”, *op.cit.*, pp. 181-193].

¹⁴³ Cf. Itokazu, E. M., “Entre um tempo medido e um tempo vivido”, en *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008, pp. 425-434.

gran esfuerzo por des-temporeizar las nociones de “eternidad” y “duración”, por abrir el campo a nuevas formas de considerar el vínculo entre la substancia y los modos —o también podríamos decir, entre el ser y los entes— desde el tercer género de conocimiento¹⁴⁴. En este sentido, como lo ha demostrado Vittorio Morfino, el pensamiento de althusseriano puede ser de gran ayuda para comprender la idea spinozista de eternidad¹⁴⁵, para colocar nuevos focos de luz y esclarecer algunos pasajes:

Podemos concluir, a primera vista, acerca de la estructura específica del todo marxista, que ya no es posible pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los “tiempos” de los otros niveles. Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios de las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas...etc [...] El que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias sea *relativamente autónomo* no quiere decir que existan dominios *independientes* del todo: la especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, dicho de otra forma, su autonomía e independencia relativas, están fundadas sobre un cierto *tipo de dependencia* con respecto al todo. La historia de la filosofía, por ejemplo, no es una historia independiente por derecho divino [...] Así, la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*¹⁴⁶

Y más adelante agrega:

...aquí es preciso renunciar a los prejuicios ideológicos de la sucesión de lo visible y lanzarse a construir *el concepto del tiempo de la historia de la filosofía* [...] Definir estas relaciones diferenciales es definir el tipo de articulación propia de lo Teórico (filosófico) con otras realidades, por lo tanto, definir la articulación propia de la historia de la filosofía con las historias de las prácticas diferentes [...] Pero con esto no basta; para construir el concepto de historia de la filosofía es preciso definir, en la filosofía misma, la realidad específica que constituye las formaciones filosóficas como tales y a la que se debe evocar para pensar la posibilidad misma de los *acontecimientos filosóficos* [...] Naturalmente, estos hechos no son siempre *visibles*, más bien sucede a veces que son objeto de una verdadera represión, de una verdadera denegación histórica más o menos durable. Por ejemplo [...] la filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución teórica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico [...] La historia del spinozismo rechazado de la filosofía transcurre entonces como una historia subterránea que actúa en *otros lugares*, en la ideología política y religiosa (el deísmo) y en la

¹⁴⁴ Cf. Vaysse, J. M., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, op. cit., pp. 111-133.

¹⁴⁵ Morfino, V., *El materialismo de Althusser*, Palinodia, Santiago de Chile, 2014, pág. 121.

¹⁴⁶ Althusser, L., *Para leer el capital*, Siglo xxi editores, Buenos Aires, 2004, pág. 110.

ciencia, pero no en el escenario iluminado de la filosofía visible. Y cuando el spinozismo reaparece en este escenario, en la “querrela del ateísmo” del idealismo alemán, después, en las interpretaciones universitarias, reaparece más o menos, bajo el signo de un *malentendido*¹⁴⁷

La crítica de Althusser demanda un conjunto de categorías que permitan pensar en un tiempo histórico complejo y plural, que nos sitúen fuera de ese territorio problemático que han trazado las nociones de “simplicidad”, “singularidad”, “continuidad homogénea” y “finalidad” –a las que se aferra la imaginación en el cotidiano ejercicio por conservar la vida. A contramarcha de Leibniz y Hegel, “el todo” debe ser entendido como una unidad compleja y estructurada. El mundo se despliega bajo múltiples niveles, y cada uno de ellos se rige según una temporalidad propia: esas diferentes dimensiones poseen una autonomía relativa y una historia diferencial, donde el ritmo y las leyes son determinadas por la articulación que se den hacia el interior del todo social. En este sentido, puesto que la filosofía ya no puede ser pensada como la mera sucesión cronológica de una serie de autores, puesto que su historia no es “visible” y no se “da” jamás inmediatamente, deberemos incorporar dos elementos cruciales para construir un nuevo concepto de tiempo: por un lado, vemos que la temporalidad en la que transcurre el pensamiento filosófico se articula con otras prácticas, se ve afectada y produce efectos sobre ellas. El tiempo de la filosofía, no es completamente independiente del arte, de lo político, de lo científico, de las fuerzas productivas, etc. Por otro lado, un nuevo concepto de tiempo histórico debe permitirnos pensar en la especificidad propia de las estructuras filosóficas, en la temporalidad absolutamente inesperada con la cual ciertos hechos modifican las relaciones estructurales.

La *Ética* es parte del s. XVII y de nuestro presente, se cocina bajo la temperatura del contorno histórico y, aun así, hace saltar de sus goznes a la modernidad europea. Spinoza es el único antepasado directo de Marx. Perseguido y vituperado, objeto de conciencias curiosas e inquietas, la filosofía de este autor holandés trabajará al margen del escenario iluminado de la filosofía visible, trazando caminos subterráneos –como un viejo topo– hacia el campo de la política, la ciencia y la religión: su encuentro con el idealismo alemán y las interpretaciones universitarias que se elaboran durante buena parte del s. XIX, a pesar

¹⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 112-113.

de su influencia –la obra de Heidegger muestra los efectos de esa lectura–, son fruto de un “malentendido”. Los escritos póstumos de Althusser –donde se establece una continuidad entre Heidegger, Marx y Spinoza, bajo un cierto “materialismo aleatorio”–, nos enseñan a reflexionar en los términos de una “temporalidad plural de la multitud”, de un tiempo barroco y abigarrado, un “tiempo diferencial”¹⁴⁸. Al decir de Vittorio Morfino:

Spinoza, haciendo de Dios la causa inmanente y no trascendente del mundo, y de la voluntad un efecto y no una causa, hace de la temporalidad de la *res extensa* la única temporalidad, ya no anclada al isomorfismo del espacio geométrico, ya que en Spinoza, lejos de dar lugar a una matematización del ser, como quiere cierta crítica, asistimos a una historización (o politización) de la física [...] Todo esto deja espacio en Spinoza para una teoría de la temporalidad plural, en la que la infinita multiplicidad de las duraciones no es susceptible de totalización, puesto que la eternidad no es el resultado de la suma de duraciones, sino que es una duración indefinida. El concepto de *conexio* nos obliga a un pensamiento más radical, a concebir las duraciones existentes como efectos de encuentros de ritmos en el infinito: esto significa que a partir del conocimiento de una duración existente podemos acceder al de las duraciones existentes en relación con aquella (a las que está ligada), sea bajo la forma abstracta e inadecuada del tiempo, que absolutiza un ritmo particular para que sirva de medida a todos los demás, sea bajo la forma de la eternidad, concibiendo en modo adecuado la constitución relacional del tiempo en cuanto que conexión compleja de duraciones y distanciándose de cualquier tentativa de anclaje metafísico del tiempo a la totalidad¹⁴⁹.

La concepción de la temporalidad plural que encontramos en la *Ética*, debe ser pensada como una teoría física fuertemente atravesada por la política y la historia: recuperando la proposición VII de EII –citada por Heidegger, en un sentido completamente diferente–, podemos decir que las duraciones existentes son simples efectos del orden y la conexión (*ordo et connexio*) de los modos, del ritmo de los infinitos encuentros que se

¹⁴⁸ Al respecto, existe un pasaje sumamente sugestivo en los *Principios Metafísicos de la Lógica* de Heidegger –aunque se encuentra situado en un contexto histórico muy diferente:

El Dasein en general alberga la intrínseca posibilidad de una fáctica dispersión en la corporeidad y, así, en la sexualidad. La neutralidad metafísica del ser humano aislado como Dasein no es la vacía abstracción obtenida a partir de lo óntico, un ni-ni, sino el peculiar concreto de lo originario, el todavía-no del fáctico estar-disperso. El Dasein, en cuanto fáctico, está en cada caso distribuido, entre otras cosas, en un cuerpo y a la vez, por esto, entre otras cosas, disociado en un determinado sexo. Distribución, disociación, suenan a primera vista de forma negativa (como “destrucción”), a estos conceptos que niegan se les une, tomado ónticamente, de modo inmediato el momento significativo de lo disvalioso. Pero aquí se trata de algo distinto: se trata de la caracterización de la multiplicación (no de la ‘multiplicidad’) que se encuentra respectivamente en cada Dasein fácticamente individualizado como tal. No se trata de algo así como de la idea de que un gran ser originario pierde ónticamente su simplicidad al desparramarse en muchos individuos [...] La multiplicidad, sin embargo, no es tampoco una mera pluralidad meramente formal de determinaciones, sino que la multiplicidad pertenece al ser mismo. Con otras palabras: a la esencia del Dasein en general le pertenece ya, de acuerdo con su concepto metafísicamente neutral, una *difusión*, que, en un aspecto totalmente determinado, es *dispersión* [Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*, op.cit., pp. 161-162].

¹⁴⁹ Morfino, V., *La temporalidad plural de la multitud*, pág. 14 [Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf>].

efectúan en la Naturaleza –bajo infinitos atributos que difieren entre sí, pero misteriosamente expresan una unidad compleja. Conocer una determinada duración, implica siempre un intento por establecer las relaciones de composición y descomposición de los modos. De esta forma, resulta posible hablar de una temporalidad plural de la multitud, en dos sentidos: a) en el terreno de la imaginación, vemos que los hombres cotidianamente perciben de diferentes maneras al tiempo, utilizan números para parcelarlo, relojes o calendarios para medirlo, y tienden a absolutizar un cierto ritmo (se configura un patrón de medida, que obtura la riqueza del mundo y permite “ordenarlo”).

b) En el terreno del conocimiento *sub specie aeternitatis*, incapaz de ser reducido a lo que la tradición ha denominado como “saber absoluto” o a una concepción de la substancia como presencia (*nunc stans*), vemos que la eternidad de la Naturaleza es comprendida como la estructura inmanente de los encuentros entre los modos. Pero la eternidad no es la sumatoria de las duraciones, de la misma manera que la totalidad infinita de Dios no puede ser pensada como el conjunto de las cosas existentes, ni como un simple objeto entre otros. El tercer género de conocimiento experimenta a Dios como la causa inmanente de todas las cosas, y en un punto del infinito entrecruzamiento de los modos –el derrumbamiento de un Estado, la amenaza que se cierne sobre la propia vida, el surgimiento de una nueva palabra o la posible pérdida de una cultura– descubre un fragmento de eternidad¹⁵⁰.

En este sentido, podemos decir que Spinoza ha sabido hacer del pensamiento de la totalidad un principio de afirmación de la finitud¹⁵¹ y de una posible libertad colectiva: el hombre no es “un imperio dentro de otro imperio” pero, gracias a una intuición intelectual

¹⁵⁰ Moreau, P., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, pág. 544.

¹⁵¹ En 1924, Heidegger es invitado por Rudolf Bultmann para dictar una conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo. Ese escrito de juventud asienta algunas ideas fundamentales y prepara el terreno para la escritura de *Ser y Tiempo*. Marcando un claro distanciamiento con la teología, asumiendo un proyecto filosófico difícilmente homologable al de Spinoza, Heidegger sostendrá que la eternidad solo puede ser pensada adecuadamente –si es que algo como eso es posible–, una vez que se ha comprendido la estructura del *Dasein* y su íntima relación con el tiempo y la finitud:

“Que el concepto tradicional de la eternidad, en la significación del “ahora detenido” (*nunc stans*), haya sido tomado de la comprensión vulgar del tiempo y definido por referencia a la idea de un “permanente” estar-ahí, no necesita de una consideración más detallada. Si la eternidad *de Dios* pudiera construirse filosóficamente, debería ser comprendida tan solo como una temporeidad más originaria e “infinita” [Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, pág. 439].

que la tradición reservaba a Dios y a un cierto proceder sintético, le resulta posible acceder al saber de su pertenencia al todo –en tanto que causa próxima– e intervenir sobre las condiciones en las que se desarrolla la vida en común. El tercer género de conocimiento, permite acompasar la acción política con la idea de un “tiempo diferencial” –inaprehensible para la imaginación: lúcida intervención sobre la coyuntura, que comprende la infinita riqueza del ser y la multiplicidad de temporalidades que estructuran su expresión, que conoce su propia fragilidad y despliega acciones complejas –estrategias articuladas a múltiples niveles, montadas sobre múltiples ritmos temporales– con el propósito de favorecer los procesos de composición social y ganar terreno sobre el campo de la libertad.

Detrás de esa idea de una Naturaleza que es afirmación pura, también se esconde la inquietud por lo que puede un cuerpo y por lo que sobre él se puede. Estudio sobre el poder y sus formas, pero también sobre lo que puede una comunidad cuando se aboca al paciente trabajo de desmontar aquello que obtura sus potencialidades más propias, su rareza inherente. En efecto, a la constatación de una generosidad ontológica infinita, no puede más que seguirle el desconcierto frente un mundo que constantemente renueva sus jerarquías imaginarias y sus formas de servidumbre, que afirma la imperiosa necesidad de “ganarse la vida”, que pretende “contar con los otros” al mismo tiempo esgrime una suerte de pensamiento calculador donde el saldo siempre parece indicar que “algunos están de más”. La gratuidad de la existencia contrasta con la despreocupada costumbre de vender nuestro propio cuerpo (y alma) en el mercado: ¿Qué enseñanza puede transmitirnos entonces el spinozismo en su vertiente barroca?, ¿Cómo podemos volver a pensar la acción y la intervención política, en el marco de estas grandes ciudades que habitamos?, ¿Qué quiere decir “ser spinozista”, si es que acaso semejante expresión porta algún sentido? Quizá la respuesta se encuentre en esos momentos donde el sistema muestra su carnadura y su íntimo anclaje con este mundo –como en el último capítulo del *Tratado Político*, en algunas demostraciones de la *Ética* o en el comienzo del *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Quizá esa escritura también esconda un mensaje impensado, allí donde el método geométrico muestra sus fisuras, donde interrumpe la muerte, donde el amor y los celos juegan con la imaginación o donde asistimos al relato de un inicio febril en el filosofar. Es

posible que la virtud de la prudencia (*caute*), en tanto que saber de la propia finitud, nos diga algo sobre esas marcas que detecta la lectura, sobre esa sistemática abierta¹⁵².

¹⁵² Homero, S., “Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía”, *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008, pp. 447-454; Jacquet, C., *Spinoza o la prudencia*, *op.cit.*

Bibliografía Citada

Bibliografía Principal:

- Heidegger, M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), GA 23, Frankfurt, Klostermann, 2006
- -----, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- -----, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003.
- -----, *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.
- -----, *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila Ediciones, Caracas, 1996
- Spinoza, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Bibliografía de consulta:

- Abdo Ferez, C., “El concepto de soberanía en Spinoza. Una lectura desde el Barroco”, en *Cuarto Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, 2008.
- Astrada, C., “Spinoza y la metafísica”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012.
- Althusser, L., *El porvenir es largo/Los Hechos*, Ediciones Destino, Barcelona, 1992.
- -----, *La única tradición materialista*, en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, nº4, diciembre de 2007.
- -----, *Para un materialismo Aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002.
- Balibar, É., *Spinoza y la Política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- -----, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2009.

- Bergallo, J. M. – Franchello de Mariconde, M., *La Arquitectura Barroca Iberoamericana: entre la Unidad y la Diversidad*, Editorial Nuevo Siglo, Córdoba, 2006.
- Berti, E., *Ser y Tiempo en Aristóteles*, Editorial Biblios, Buenos Aires, 2011.
- Bertoello, A., “Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger ‘Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles’”, en *Agora*, 19/1, 2000,
- Biset, E., “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida”, en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, nº8, 2010.
- Borges, J. L., “Spinoza”, en *Obras Completas. 1923-1972*, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1984
- -----, “Baruch Spinoza”, en *Obras Completas. 1975-1985*, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1989.
- -----, “El culto rendido por Borges”, en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976.
- Bove, L., *La stratégie du conatus*, Librarie Philologique J. Vrin, París, 1996.
- Capelle-Dumont, P., *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Cattaneo, R., “¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant”, en *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008.
- Chauí, M., “El discurso competente”, en *Cultura e Democracia*, San Pablo, Cortez, 2007.
- Chiampi, I.,: *Barroco y modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Costantino, E., “Heidegger, Schelling e il volere dell’essere”, en *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini Studio, Italy, 2007.
- Crelier, A., “El neokantismo heideggeriano en las tensiones de la filosofía trascendental”, en *Studia Heideggeriana*, Vol. I, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Dahlbeck, J., “Educar para la inmortalidad. Espinosa y la pedagogía de la existencia gradual”, Universidad Nacional de San Martín [disponible en: <http://dspace.mah.se>]
- -----, “Spinoza’s ethics of self-preservation and education”, *Pesgb*, Oxford, Marzo, 2015 [Disponible en: <http://dspace.mah.se/>].
- Davis, B. W., *Heidegger and the will. On the Way to Gelassenheit*, Northwestern University Press, Illinois, 2007.

- Del Barco, O., “La filosofía como pensamiento del don”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Año X, n° 15, Córdoba, Octubre del 2000.
- Derrida, J., “Las pupilas de la universidad”, en *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- -----, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, en *Pensamiento de los Confines*, n°17, Buenos Aires, diciembre de 2005.
- Dujovne L., *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, Vol. 1, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015.
- Duque, F., “La guarda del espíritu. Acerca del „nacional-socialismo“ de Heidegger”, en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, 1991.
- Echeverría, B., *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México, 2000.
- Elhanan, Y., “La pensée politique juive face à Spinoza”, en *Spinoza au XIX siècle*, Publications de la Sorbonne, pp. 473-486 [disponible en: <http://books.openedition.org/psorbonne/242?lang=fr>].
- Escudero, J. A., “Hacia una Fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 39, 2007
- -----, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder Editorial, Barcelona, 2010.
- -----, “El Joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n° 3, 2001,
- -----, “ ‘La cosa más hermosa es que comienzo a amar realmente a Kant’. El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger”, en *Studia Heideggeriana*, Vol. I, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Ferrer, C., “Escamas de un ensayista”, en *Lumpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1996.
- Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007,
- Gabas Pallás, R., “Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger”, en *Enrahonar*, n° 34, 2002.
- Gago, V., *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2014.
- Galfione, M. V., “El conflicto del panteísmo y los orígenes de las ciencias de la vida”, en *Spinoza: sexto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2010.

- -----, “Deodoro Roca, sub specie aeternitatis”, en *Obra reunida: Estética y Crítica*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008.
- Gebhardt, C., “Rembrandt y Spinoza (contribución histórica al problema del barroco)”, en *Revista de Occidente*, Tomo XXIII, Madrid, 1929.
- González, H., “Introito. Perlongher y la crítica argentina”, en *Lumpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1996.
- -----, “La tradición crítica argentina frente al pensamiento como cálculo”, en *Filosofías de la Universidad y Conflicto de Racionalidades*, Colihue, Buenos Aires, 2011.
- Gutiérrez, R., *Arquitectura y Urbanismo en Iberoamérica*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- -----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2002.
- Heidegger, M., *¡Alma Mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- -----, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Editorial Trotta, Madrid, 2002
- -----, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Siruela, Madrid, 2005
- -----, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.
- -----, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- -----, “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y Ser*, Editorial Técnos, Madrid, 2000.
- -----, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2012
- Heidegger, M./Jaspers K., *Correspondencia 1920-1963*, Editorial Síntesis, Madrid, 1990.
- Henríquez Ureña, P., “Las teorías sociales de Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012.
- Homero, S., “Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía”, *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008.

- Hunziker, P., “Filosofía y Política: en torno a Spinoza y Arendt”, en *Segundo coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 2006.
- Hühn, L., “A Philosophical Dialogue between Heidegger and Schelling”, en *Comparative & Continental Philosophy*, Vol. 6, N° 1, Mayo, 2014, pp. 16-34.
- Itokazu, E. M., “Entre um tempo medido e um tempo vivido”, en *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008.
- Jaquet, C., “La „Fortitude“ cachée”, en *Les expressions de puissance d’agir chez Spinoza* [disponible en: <http://books.openedition.org/psorbonne/156>].
- -----, *Spinoza o la prudencia*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2008.
- Jaspers, K., *Autobiografía Filosófica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1964.
- Jaspers, K., *Die grossen Philosophen*, Vol. 3, R. Piper, Múnich, 1957.
- Köhnke, K., *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011
- Lerussi, N., “Sistema e idealismo. Kant frente a Jacobi y Fichte”, en *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*, RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2016.
- Leyte, A. C., “La política de la historia y de la filosofía de Heidegger”, en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, 1991.
- Lezama Lima, J., *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Lucchesi, R., “Ética de Spinoza. *Paidéia* filosófica e terapéutica de corpo e mente”, *Noveno Coloquio Spinoza*, Córdoba, Brujas, 2013.
- Machado de Abreu, Luis: “O lugar da Pedagogia em Spinoza”, en *Filosofía e Educação*, Vol. 5, N°1, Abril-Septiembre 2013.
- Macherey, P., *Spinoza o Hegel*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.
- Madanes, L., “El principio de razón suficiente: Spinoza, entre Descartes y Leibniz”, en *Spinoza en debate*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2015.
- Marvall, J. A., *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, España, 1975.
- Miriam van Reijen, Gisel Farga y Diego Tatián, “Spinoza en Argentina. 1910-1912”, en *Octavo Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, Córdoba, 2012.
- Moreau, P., *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- Morfino, V., “El juego de las tinieblas: Heidegger, Schelling y Spinoza”, en *El tiempo de la multitud*, Tierra de nadie Ediciones, Madrid, 2014.

- -----, *El materialismo de Althusser*, Palinodia, Santiago de Chile, 2014.
- -----, *La temporalidad plural de la multitud*, pág. 14 [Disponible en: <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf>].
- Muñoz Pérez, E. V., “Una relación olvidada: Heidegger y Scheler”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 65, 2009.
- -----, “Fuentes fenomenológicas de la noción de persona: su discusión en Husser, Scheler y Heidegger”, en *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXIV, N° 1, 2012
- -----, “Amor y Angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger”, en *Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, 2012.
- -----, “Planteamientos ante la intersubjetividad: el „Sympatheibuch“ de Max Scheler y su repercusión en „Ser y Tiempo“ de Martin Heidegger”, en *Alpha*, n°32, Julio 2011.
- Negri, A., “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza”, en *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.
- Novaes de Rezende, C., “A gênese textual da doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa”, en *Filosofía e Educação*, Vol. 5, N°1, Abril-Septiembre 2013.
- Panesi, J., “Detritus”, en *Lumpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1996.
- Perlongher, N., “La barroquización”, en *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2008.
- Popkin, H. R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Pöggeler, O., *Filosofía y Política en Martin Heidegger*, Ediciones Coyoacán, Ciudad de México, 1999.
- Ribeiro Ferreira, M. L., “Spinoza como profesor”, en *Octavo Coloquio Spinoza*, Brujas, Córdoba, 2012
- Ricca, G., “Ilustración radical y Drama intelectual: Spinoza, Feijoo y las matrices diversas de lo moderno”, en *A parte Rei*, n° 55, Enero, 2008 [Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2729923>].
- Roca, D., “Marxismo y Anarquismo”, en *Obra reunida: Estética y Crítica*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008.

- -----, “El mundo estético de Lope de Vega”, en *Obra reunida: Estética y Crítica*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008.
- Rosa, N., “Una ortofonía Abyecta”, en *Lumpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1996.
- Sarduy, S., “El barroco y el neobarroco”, en *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 1972.
- Scheler, M., “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012.
- Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Madrid, 1989.
- Schurmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- -----, “Heidegger’s Being and Time ”, en *On Heidegger’s Being and Time*, Routledge, New York, 2008.
- -----, *Heidegger y la filosofía práctica*, Alción Editora, Córdoba, 1993.
- Sévérac, P., “A educação como ética : Spinoza com Vygotski”, en *Spinoza e as Américas, X Colóquio Internacional Spinoza*, Volume 2, Editorial UECE, Rio de Janeiro/Fortaleza, 2014.
- Solé, M. J., “La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el s. XVIII”, en *Tópicos*, Santa Fe, nº 20, Diciembre, 2010 [Fecha de consulta: 12 de marzo de 2017 - Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28819224004>].
- -----, *Spinoza en Alemania (1670-1789): historia de la santificación de un filósofo maldito*, Brujas, Córdoba, 2011.
- -----, “ ‘¡Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza!’ La novedosa interpretación del spinozismo de F. H. Jacobi y sus inesperadas consecuencias”, en *Spinoza: cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008.
- Spinoza, B., *Epistolario*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2007.
- -----, *Tratado teológico-político*, trad. Atiliano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- -----, *Tratado político*, trad. Atiliano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 2010.
- -----, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atiliano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Steiner, G., *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

- Steenbakkens, P., “Les éditions de Spinoza en Allemagne au XIX siècle” [Disponible en: <https://books.openedition.org/psorbonne/166?lang=fr>].
- Surghi, C., *Abisina Exibar (tres ensayos sobre Néstor Perlongher)*, Alción Editora, Córdoba, 2009.
- Tatián, D., *Contra Córdoba*, Caballo Negro, Córdoba, 2016.
- -----, *Desde la línea: dimensión política en Heidegger*, Alción, Córdoba, 1997.
- -----, “Gebhardtiana”, en *Spinoza. Filosofía Terrena*, Colihue, Buenos Aires, 2014.
- -----, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001.
- -----, “Ontología de la generosidad”, en *Cuarto Coloquio Spinoza*, Editorial Brujas, 2008.
- -----, “Spinoza, pasajes argentinos”, en *Sombra de la filosofía universal*, La Biblioteca, N° 2-3, 2005.
- -----, “Sendas perdidas. Lecturas argentinas de Spinoza”, en *Spinoza. Filosofía Terrena*, Colihue, Buenos Aires, 2014.
- Tangorra, M., “Repensar el sistema en el idealismo trascendental kantiano”, en *En busca del Idealismo. Las transformaciones de un concepto*, RAGIF Ediciones, Buenos Aires, 2016.
- Todorov, T., *¿El arte o la vida!: El caso Rembrandt seguido de Arte y Moral*, Edhasa, Buenos Aires, 2016.
- Torres, S., “Contra el mérito. Derecho de universidad e igualdad del conocimiento”...
- Tosel, A., Moreau, P., Salem, J., “Signification et enjeu du retour à Spinoza dans la querelle du panthéisme”, en *Spinoza au XIX siècle*, Publications de la Sorbonne [Disponible en: <https://books.openedition.org/psorbonne/166?lang=fr>].
- Vattimo, G., *Introducción a Ser y Tiempo*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Vaysse, J., *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, Librairie Philosphique J. Vrin, París, 2004.
- -----, *Totalite Et Subjectivite: Spinoza Dans L'idealisme Allemand*, Librairie Philosphique J. Vrin, París, 1994.
- -----, *Spinoza et le problème de la métaphysique*, disponible en <http://www.philopsis.fr/>

- Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad”, en *Studia Heideggeriana*, Vol. I, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Volpi, F., *El nihilismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.
- -----, “Goodbye Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur philosophie”, en *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Chile, 2008.
- -----, *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- -----, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, N°32, 1999
- -----, “Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética Nicomaquea”, en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, n° 16, Julio-Diciembre, 2006.
- Walter, M., “A presença de Espinosa na Alemanha o período do nacional-socialismo: Espinosa como „contra-exemplo“ da influência destrutiva do judaísmo sobre o espírito alemão?”, en *Cadernos Espinosanos*, n° 28.
- Wertheim, D. J., *Salvation through Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Brill, Boston, 2011.
- Wölfflin, H., *Renacimiento y Barroco*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1986.
- Xolocotzi, Á. Y., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Universidad Iberoamericana, Barcelona, 2004.
- -----, “Fundamento, esencia y ‘ereignis’. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20, UNED, Madrid, 2005, pp. 733-744.
- -----, “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phronesis aristotélica?”, en *Tópicos*, n° 37, 2009.
- -----, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés Editores, Distrito Federal, 2007.
- Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*, Presses Universitaires de France, 2002.