

Heidegger, lector de Spinoza

VALENTÍN BRODSKY

(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES -
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)

RESUMEN: La presente investigación se propone abordar lo que podría denominarse una "lectura tangencial" de Spinoza. El eje que hemos escogido para estudiar este episodio periférico en la historia del spinozismo se constituye a partir de un seminario dictado por Martin Heidegger que lleva por título *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*. Este curso de fines de 1926 representa un punto de compleja textura dentro de la historia de Alemania: las clases que Heidegger dedica para el análisis cuidadoso y detallado de la *Ética* coinciden con sus trabajos de edición y corrección para la primera publicación de *Ser y Tiempo*, con las celebraciones por el 250º aniversario de la muerte de Spinoza (febrero de 1927) en la República de Weimar y con la difusión del proyecto cultural propio de la *Societas Spinoziana* fundada por Gebhardt. En este sentido, el objetivo de nuestro trabajo consistirá en reconstruir algunos elementos centrales de la interpretación heideggeriana de Spinoza, poniéndolos en relación con sus reflexiones sobre el concepto de "facticidad". Para Heidegger, la idea del *amor Dei intellectualis* que expresa la *Ética* es una de las formas en las que la tradición metafísica ha obturado la riqueza que posee la relación del hombre con el mundo, consigo mismo y con los otros.

PALABRAS CLAVE: Heidegger – Spinoza – Fenomenología - Facticidad

ABSTRACT: The present investigation intends to address what could be termed as a "tangential reading" of Spinoza. The axis that we have chosen to study this peripheral episode in the history of Spinozism is a seminar dictated by Martin Heidegger and entitled *History of philosophy from St. Thomas Aquinas to Kant*. This course of late 1926 represents a point of complex texture within the history of Germany: the lectures that Heidegger dedicates to the careful and detailed analysis of the *Ethics* coincide with his editing and correction works for the first publication of *Being and Time*, with the celebrations for the 250th anniversary of the death of Spinoza (February 1927) in the Republic of Weimar and with the dissemination of the cultural project of the *Societas Spinoziana* founded by Gebhardt. In this sense, the aim of our work will be to reconstruct some central elements in the heideggerian interpretation of Spinoza, putting them in relation with his reflections on the concept of "facticity". For Heidegger, the idea of *amor Dei intellectualis* expressed in the *Ethics* is one of the ways in which the metaphysical tradition has clogged the richness of man's relationship with the world, with himself and with others.

KEYWORDS: Heidegger – Spinoza – Phenomenology - Facticity

Valentín Brodsky es licenciado en Filosofía, miembro del grupo de investigación "Spinozismo contemporáneo, realismo y democracia" radicado en el Centro de Investigaciones "María Saleme de Burnichon" (Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba) y adscripto a la docencia en la asignatura "Teoría Política I", Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Córdoba.



Martin Heidegger
Fotos de Willy Pragher

I) Introducción

La historia de la filosofía ha aportado evidencia suficiente para sostener que existe una gran distancia entre los proyectos filosóficos de Heidegger y Spinoza. En un ensayo de la década del 90, Étienne Balibar afirma que la idea de organizar unas jornadas de estudio sobre la relación histórica entre ambos autores reposaría sobre un tema falso o artificial, puesto que “no hay nada que estudiar”.¹ Sin embargo, gracias a las declaraciones del maestro de Friburgo, a la reciente publicación de sus cursos universitarios y a la labor desarrollada por algunos estudiosos de su obra temprana, hoy sabemos con certeza que el primer contacto con Spinoza se produjo alrededor de 1911/12, mientras que su mención explícita no se llevará a cabo hasta 1913/14.²

Desde una perspectiva propia de los estudios culturales, podemos observar que desde los inicios del siglo XIX el spinozismo emerge

1 En su momento, Balibar detecta un fenómeno sumamente interesante: por un lado, las menciones que Heidegger realiza sobre Spinoza son tan escasas y tan poco específicas, que un buen trabajo de historia de la filosofía debería “atenerse a esos datos y cerrar su exposición”. Por otro lado, parece que esta situación desalentadora no implica una clausura total de las posibilidades de reflexión sobre la relación entre ambos autores. De hecho, ese “silencio” de Heidegger sobre Spinoza no ha dejado de provocar diferentes efectos en el campo filosófico. Se trata de un “rumor”, de una “intuición” que circula por diversos autores y produce una suerte de “cacofonía” en la filosofía del siglo XX. (Cf. Balibar, Étienne, “Heidegger et Spinoza”, en *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993)

Algunos autores han tematizado la relación Heidegger-Spinoza desde perspectivas diferentes y no necesariamente complementarias. Véase: Althusser, Louis, “La única tradición materialista”, en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, N°4, diciembre de 2007, pp. 132-154 (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>); *Para un Materialismo Aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002; *El porvenir es largo/Los Hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992; Macherey, Pierre, “Spinoza’s Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)”, en *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, Nueva York, Verso, 1998; Vaysse, Jean-Marie, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l’idealisme allemand*, Paris, Librairie Philosphique J. Vrin, 1994; *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Librairie Philosphique J. Vrin, 2004; Negri, Antonio, “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza”, en *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, pp. 63-77; Derrida, Jacques, “«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. (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm); Biset, Emmanuel, “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida”, en *Instantes y Azares*, N°8, 2010, pp. 77-91 (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/3.pdf>); Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001; *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción Editora, 1997.

² A pesar de su carácter marginal y tangencial en la historia del spinozismo, la lectura heideggeriana de Spinoza se extiende a lo largo de toda su obra y experimenta múltiples variaciones con el paso del tiempo. Por razones metodológicas, no nos será posible reconstruir aquí las diferentes etapas de esta interpretación.

como un punto de esencial importancia para diversos movimientos sociales 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 *Haskala*– y las nuevas investigaciones científicas en el campo de la psicología –Gustav Fechner es solo un ejemplo–, nos muestran que Alemania se constituye en el centro de los desarrollos intelectuales de una “ciencia del judaísmo” (*Wissenschaft des Judentums*) que toma a Spinoza como su mayor representante.³

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, Hermann Cohen y Leo Strauss 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.⁴ A su vez, como 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 filosóficas.⁵

³ Acerca de la recepción de Spinoza en Alemania en el siglo XVIII puede consultarse: Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania 1670-1789: Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011.

⁴ Al respecto, véase Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1982.

⁵ Para un estudio cultural detallado sobre los diversos movimientos intelectuales de Alemania que toman a la figura de Spinoza como un punto de condensación de sus

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 entonces en museo, archivo y biblioteca, al mismo tiempo que se constituye en la sede escogida para organizar una serie de importantes conferencias.⁶ Habían pasado seis años desde que Carl Gebhardt, junto con 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

concepciones religiosas y políticas, véase: Wertheim, David J., *Salvation Through Spinoza: A Study of Jewish Culture in Weimar Germany*, Boston, Brill, 2011; Walter, Manfred, “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 (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/issue/view/6249/showToc>)

⁶ Entre las conferencias programadas en La Haya, existe un famoso discurso de Max Scheler que posee especial relevancia. En efecto, este texto es uno de los pocos documentos capaces de registrar el impacto que tuvo la interpretación heideggeriana sobre Spinoza entre sus contemporáneos: Scheler planificó su conferencia para el 21 de febrero de 1927, mientras que las lecciones de Heidegger que nos interesan en este artículo 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 250° aniversario de su muerte)”. Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), GA 23, Fráncfort, Klostermann, 2006, p. 145; traducción nuestra. No sería extraño pensar que Scheler asistió a estas clases sobre *Historia de la Filosofía...* Las dedicatorias y los comentarios que Heidegger realiza 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 importante para los problemas en torno a la antropología filosófica, la afectividad humana y la intersubjetividad, 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, véase: Gabas Pallás, Raúl, “Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afectión en Martin Heidegger”, en *Enrahonar*, N 34, 2002, pp. 31-46; Escudero, Jesús Adrián, “Hacia una Fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, N 39, 2007, pp. 1-4.; Muñoz Pérez, Enrique V., *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2013. 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. (Cf. Scheler, Max, “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 289-310; Astrada, Carlos, “Spinoza y la metafísica”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 283-288; Henríquez Ureña, Pedro, “Las teorías sociales de Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 311-319.)

da Costa (1922) y los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo (1929) convirtieron a Gebhardt en uno de los especialistas más reconocidos.⁷ 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, sólo 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*.⁸ Este curso de 1927, montado sobre la edición de *Ser y Tiempo* y las celebraciones por el aniversario de la muerte

⁷ Cf. Tatián, Diego, “Gebhardtiana”, en *Spinoza. Filosofía terrena*, Buenos Aires, Colihue, 2014, pp. 157-167. Al menos en cierta medida, esto nos permite comprender algunos comentarios sobre la edición de las obras de Spinoza que encontramos en las lecciones de 1927-1928: “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 bajo el cuidado del propio Spinoza y una traducción holandesa de su trabajo juvenil. De las ediciones publicadas en el s. XIX, la única de utilidad es la de Joh. Van Volten y J. Land [...] por encargo de la Academia de Ciencias de Heidelberg, Gebhardt elaboró una nueva edición que apareció el año pasado: Spinoza, Opera, IV tomos –ahora esencial para el trabajo científico.” (Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, p. 147; traducción nuestra)

⁸ 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 Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Barcelona, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 208. La emergencia explícita de Spinoza en la obra de Heidegger puede rastrearse hasta una conferencia de 1913/14. Cf. Heidegger, Martin, *Frühe Schriften*, GA 1, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1978, p. 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 a convertirse en su “filósofo predilecto”. (Cf. Jaspers, Karl, *Autobiografía Filosófica*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964, p. 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 (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. (Cf. Heidegger, Martin/Jaspers, Karl, *Correspondencia 1920-1963*, Madrid, Editorial Síntesis, 1990)

de Spinoza, es de central importancia para nuestra investigación: podríamos decir que, entre los escritos que integran la *Gesamtausgabe*, este texto constituye el mejor documento para observar –con claridad y de manera detallada– la interpretación que Heidegger hace de Spinoza.

II) Fenomenología de la vida fáctica y crítica del presente

A pesar de sus desplazamientos y variaciones, el hilo que une toda la obra de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Como sostiene Ángel Xolocotzi, es posible registrar cierta unidad en el camino del pensar del maestro de Friburgo: la *Gesamtausgabe* nos muestra 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. En este sentido, para desarrollar de manera radical la interrogación por el ser, el maestro de Friburgo comienza por analizar críticamente a aquel ente (el *Dasein*) que es capaz de formular la pregunta ontológica fundamental. La interrogación por el sentido del ser está fuertemente ligada a la cuestión de la vida fáctica.⁹

Durante sus años de juventud, Heidegger elabora 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.

La idea de un análisis sobre la experiencia de la “vida fáctica” es sumamente relevante para comprender la lectura heideggeriana de

⁹ Cf. Xolocotzi, Ángel Yañez, “Fundamento, Esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” en *Endoxa: Series Filosóficas*, N 20, Madrid, UNED, 2005, pp.733-744.

Spinoza, puesto que este autor alemán no está interesado en desarrollar una interpretación erudita de la historia de la filosofía, ni concibe la posibilidad de acceder a los escritos de la tradición 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.¹⁰ 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.

Si la Primera Sección de *Ser y Tiempo* se mueve en el marco de una hermenéutica del *Dasein*, esto acontece de forma preparatoria: la filosofía es una invitación a pensar radicalmente nuestro “ser en el mundo”.¹¹ A contramarcha de la concepción tradicional sobre la sustancia 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. Asumir esto, 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.

¹⁰ Cf. Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 29.

¹¹ Si bien las citas de nuestro trabajo se apoyan en la edición de *Ser y Tiempo* elaborada por Jorge Eduardo Rivera, para la traducción de los existenciales heidggerianos (ej. ser en el mundo) nos hemos servido del trabajo realizado por José Gaos. Una de las virtudes de esta última traducción, consiste en mantener el sentido profundo y radical del concepto de “existencia” mentado por Heidegger, al colocar el verbo “ser” en infinitivo. Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Editorial Trotta, 2012, p. 63.

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, cómo se debe amar y –esto no deja de ser paradójico– cómo debemos apartarnos de la multitud.¹³

El mundo de la ocupación común, regido por el “Uno” (*Das Man*), deja entrever 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, y el trato con las cosas se vuelve trivial. 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 ligera.¹⁴

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 hacia 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 he-

¹³ Cf. *Ibíd.*, pp. 145-146.

¹⁴ Cf. *Ibíd.*, pp. 146-147.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 64.

cho 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 mismo.¹⁶

La analítica de la existencia, en su intento por capturar el fenómeno móvil y escurridizo de la vida, es también una tematización de la actividad filosófica. 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:

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 decisivas.¹⁷

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

¹⁶ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 43.

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 Spinoza– 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

III) La metafísica de Spinoza como proyecto ético

Ahora bien, dentro del seminario *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*, la lectura heideggeriana de Spinoza se estructura de forma compleja. Los debates y el trasfondo sobre los cuales reposa esta interpretación 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 técnica es clara, buena parte del contenido permanece en la oscuridad. No se puede decir que ya hemos alcanzado una interpretación filosóficamente satisfactoria de la totalidad de la obra de Spinoza. Por el contrario, la interpretación de Spinoza todavía se encuentra demasiado orientada mediante las categorías ideológicas de “panteísmo”, “determinismo”, “paralelismo psicofísico” y similares, como para que pueda verse su problema ontológico central: hacer comprensible la idea de substancia, es decir, el ser del ente, de aquello que es.¹⁹

Y posteriormente sostiene:

La metafísica apunta hacia una ética; por eso, el hombre (*homo*) y su esencia son un tema especial. Para Descartes la *res cogitans* es diferente de la *res extensa*; lo mismo acontece con Spinoza. De ahí se siguen las definiciones de *corpus*, *idea*, *duratio*, *realitas*, *res singularis*.²⁰

¹⁸ Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, op.cit., p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 149-150.

²⁰ *Ibid.*, p. 158.

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 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 la “metafísica apunta hacia una ética”. 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 clave de la ontología spinoziana, pero distorsionan su contenido mediante un lenguaje ideológico, mediante conceptos que no pertenecen al autor.²¹ El tercer apartado de las lecciones sobre *Histo-*

²¹ Como podemos observar en la conferencia dedicada a Spinoza que ya hemos mencionado anteriormente, Max Scheler no sólo 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 ideal 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 arrebatte por encima de la situación vulgar de la práctica de la vida.” (Scheler, Max, “Spinoza”, en *Trapalanda: un colectivo porteño, op.cit.*, p. 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,

ria de la filosofía... nos sitúa entonces 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 heredada del ser (*überkommenen Seinsverständnis*). Indicio para esto: se apropia de la interpretación ontológica del *sum-mum 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. En lugar de esto, se recupera la ontología antiguo-medieval. La sistematización de la totalidad del ente, en el sentido de la idea griega, alcanza su punto más alto de desarrollo en Spinoza.²²

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 principalmente en la contemplación pura del ente [...] Sin que este origen (*Ursprung*) de la idea del ser (*Sein-sidee*) sea expresamente entendido y conceptualizado, el comportamiento real hacia el ente será determinado por ella. (Cf. *beatitudo* en Tomás, *θεωρία* Aristóteles).²³

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 de 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 proce-

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.*, p. 299).

²² Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), *op.cit.*, pp. 151; traducción nuestra.

²³ *Ibid.*, p. 155; traducción nuestra.

der 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 sólo 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 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. 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*: las cosas del mundo que nos rodean, 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*), por ejemplo cuando son tomadas como útiles para el trabajo–; o bien, pueden aparecer en el modo de la simple presencia, como ser-a-la-vista (*Vorhandenheit*) y demandar una actitud descubridora de carácter contemplativo (*theoria*), por ejemplo 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.²⁴

En este marco se inserta el análisis heideggeriano sobre la naturaleza y el origen de los “afectos” o “estados de ánimo”:

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

²⁴ Para un análisis detallado de la lectura heideggeriana de Aristóteles, véase Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

a sí (*Sichbefinden*) 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?²⁵

Para 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 la *extensio* como el modo de ser del mundo y 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”.²⁶

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 parágrafos §29-31 de *Ser y Tiempo* introducen a la “comprensión” y la “disposición afectiva” como estructuras co-originarias del *Dasein*.²⁷ enten-

²⁵ Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (1926/1927)*, op.cit., pp. 160; traducción nuestra.

²⁶ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, op.cit., pp. 116-117.

²⁷ Al respecto, puede leerse en el §31: “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.” (*Ibid.*, 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, Gianni, *Introducción a Ser y Tiempo*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 37).

dido como totalidad 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 articulación entre la comprensión y la disposición afectiva.

No es casual que Heidegger reemplace la palabra *Mensch/en* (hombre) por *Dasein* (ser-ahí) dentro de *Ser y Tiempo*. Esa operación crítica sobre el lenguaje tiene como propósito mostrar los límites de la tradición filosófica, al mismo tiempo que abre la posibilidad de efectuar diferentes desplazamientos: en el caso particular de los “estados de ánimo”, la filosofía heideggeriana nos dice que éstos no deben ser entendidos como “sentimientos” o “emociones” capaces de revelarnos la supuesta interioridad del sujeto. Tampoco es posible reducir los estados de ánimo al nivel de un conjunto de procesos neuronales y endócrinos, como pretenden algunos enfoques científicos actuales. El término alemán “Da-sein” suele traducirse a nuestra lengua mediante la conjunción forzada de dos palabras: la expresión *da* puede encontrar su equivalente en “ahí”, mientras que *sein* nos remitiría al verbo “ser”. El *Dasein* es el ahí (*da*) del ser (*sein*). Pero el *da* no mienta un punto específico dentro de un sistema de coordenadas geográficas.²⁸

“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 a sí” (*Sichbefinden*). El *Dasein* experimenta su propio ser como un proyecto templado anímicamente.²⁹ 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”

²⁸ Cf. Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2013, p. 60.

²⁹ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, al referirse al problema de la “diferencia ontológica”, Heidegger 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, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, p. 337).

(*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 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 Aristóteles.³⁰ 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 intellectualis* –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.

³⁰ En el párrafo §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, Martin, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, p. 158).

IV) Consideraciones finales

A modo de conclusión, podemos afirmar que la interpretación heideggeriana de la *Ética* se desarrolla en un contexto social estimulante y convulsionado, donde Spinoza ocupa un lugar de gran importancia. Durante los años previos al ascenso del nazismo, la República de Weimar registra una serie de debates políticos y culturales que toman como eje la figura del filósofo holandés: diarios, museos y revistas se convierten entonces en el lugar privilegiado para inspeccionar el pasado y efectuar una crítica del presente. Se trata de retornar a las obras de Spinoza, a sus efectos sobre la tradición judía y la cultura alemana, para elaborar diferentes estrategias políticas e intervenir sobre una comunidad que se encamina hacia el horror de los campos de concentración.

Siguiendo las investigaciones de Ángel Xolocotzi, hemos constatado la importancia que posee la pregunta por la vida fáctica dentro de la obra de Martin Heidegger. A pesar de sus variaciones y virajes, existe cierta continuidad en el pensamiento del maestro de Friburgo: la filosofía debe volver a formular la pregunta por el sentido del ser, pero eso solo será posible si antes hemos esclarecido las estructuras ontológicas que caracterizan al *Dasein*. La pregunta por el sentido del ser está estrechamente vinculada a la pregunta por la vida fáctica. Es necesario someter a crítica a las grandes obras de la historia de la filosofía (como la *Ética* de Spinoza), mostrar los efectos que la tradición ha producido en nuestra vida cotidiana, señalar los límites de esas interrogaciones filosóficas y despejar el camino para otras formas de transitar el presente.

Al centrar nuestra atención en las lecciones de fines de 1926 tituladas *Historia de la filosofía desde Santo Tomás de Aquino hasta Kant*, vimos que las clases dedicadas a la obra de Spinoza se estructuran bajo dos grandes ejes: en primer lugar, comprendemos que la interpretación heideggeriana de la *Ética* forma parte de una lectura detallada y cuidadosa de algunas obras fundamentales de la tradición filosófica, que podría enmarcarse dentro del programa de una “crítica a la historia de la ontología”, tal y como es formulada en *Ser y Tiempo* (1927). En segundo lugar, esa misma lectura del pensamiento de Spinoza nos dice algo sobre las formas en las que la filosofía impacta sobre nuestra existencia. Para Heidegger el pensamiento de este autor holandés emerge como una clara demostración de que la

metafísica esconde un proyecto ético. Al tomar la actitud contemplativa del *amor Dei intellectualis* como el vínculo por excelencia con el mundo, Spinoza reduce el trato del hombre con los otros, con las cosas y consigo mismo al ámbito de la simple presencia, del estar-ahí.

Por supuesto, llegados a este punto nos vemos obligados a señalar el carácter provisorio de nuestra conclusión. Tras registrar brevemente el impacto que la obra de Spinoza produjo en la República Democrática de Weimar y en la obra de Heidegger, se abren a nuestro alrededor una multiplicidad de preguntas que trabajan en distintos niveles y se encuentran íntimamente vinculadas entre sí: las afirmaciones que Heidegger realiza sobre este autor holandés a lo largo de su vida, ¿muestran ciertas variaciones, o pueden inscribirse dentro del marco de lectura que hemos reconstruido en nuestro artículo? ¿Cuáles son los interlocutores más importantes de Heidegger para comprender su interpretación de la *Ética*? ¿Existe una dimensión política en los encuentros que se produjeron entre ambos autores? Estos interrogantes quedan abiertos para trabajos de investigación en el futuro. Sabemos que diferentes autores contemporáneos han tematizado la relación “Heidegger-Spinoza”. Quizá una buena pista pueda encontrarse en las obras de Max Scheler, Karl Jaspers, Hermann Cohen o Carl Stumpf, pero también en ciertas derivas latinoamericanas del pensamiento heideggeriano.³¹

31 No nos proponemos reconstruir una “simple” historia de lectores y de anticipaciones. Heidegger y Spinoza son dos autores que han marcado profundamente la trayectoria del pensamiento filosófico de la región, por lo que omitir toda referencia a los elementos que conforman nuestro horizonte de comprensión solo puede redundar en un empobrecimiento del mismo. Nuevamente, hay que seguir las indicaciones de Heidegger: leer críticamente la obra de Spinoza, preguntar por la manera en la que funciona el sistema de referencias de algunos intelectuales alemanes en los años previos al nazismo, supone también la difícil tarea de explicitar las formas en las que históricamente la filosofía abre la existencia a un cierto trato con el mundo, con los otros y consigo mismo. Indagar sobre los caminos por los que otras comunidades han retornado a la historia de la filosofía en busca de una respuesta a sus problemas es una estrategia para comprender nuestro propio tiempo.

Bibliografía

- Astrada, Carlos, “Spinoza y la metafísica”, en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Althusser, Louis, *El porvenir es largo/Los Hechos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1992.
- “La única tradición materialista” en *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, N 4, diciembre de 2007.
- *Para un materialismo Aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002.
- Balibar, Étienne, “Heidegger et Spinoza” en *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Biset, Emmanuel, “Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida” en *Instantes y Azares*, N 8, 2010, pp. 77-91. (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/3.pdf>)
- Derrida, Jacques, “Las pupilas de la universidad” en Idem., *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy en *Pensamiento de los Confines*, N 17, 2005.
- Escudero, Jesús Adrián, “Hacia una Fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler” en *Thémata. Revista de Filosofía*, N 39, 2007.
- Gabas Pallás, Raúl, “Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger” en *Enrahonar*, N 34, 2002, pp. 31-46.
- Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2013.
- Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (1926/1927)*, GA 23, Fráncfort, Klostermann, 2006.
- *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *Frühe Schriften*, GA 1, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1978.

- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012.
- Heidegger, Martin/Jaspers Karl, *Correspondencia 1920-1963*, Madrid, Síntesis, 1990.
- Henríquez Ureña, Pedro, “Las teorías sociales de Spinoza” en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Jaspers, Karl, *Autobiografía Filosófica*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1964.
- Macherey, Pierre, “Spinoza’s Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)” en *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, Nueva York, Verso, 1998.
- Muñoz Pérez, Enrique V., *Heidegger y Scheler: estudios sobre una relación olvidada*, Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2013.
- Negri, Antinio, “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza” en *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- Scheler, Max, “Spinoza” en *Trapalanda: un colectivo porteño*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789): historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Strauss, Leo, *Spinoza’s Critique of Religion*, Nueva York, Schocken Books, 1982.
- Tatián, Diego, *Desde la línea: dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997.
- “Gebhardtiana” en Idem., *Spinoza. Filosofía Terrena*, Buenos Aires, Colihue, 2014.
- *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Ser y Tiempo*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Vaysse, Jean-Marie, *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*, París, Vrin, 2004.
- *Totalité Et Subjectivité: Spinoza Dans L’idealisme Allemand*, París, Vrin, 1994.
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Walter, Manfred, “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. (Consultado el 26 de agosto de 2018. URL: <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/issue/view/6249/showToc>)
- “Spinoza in Heidelberg” en Universitäts-Gesellschaft Heidelberg (eds) *Heidelberger Jahrbücher*, vol 42, Berlin, Springer, pp. 209-232.
- Wertheim, David J., *Salvation though Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Boston, Brill, 2011.
- Xolocotzi, Ángel Yañez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y Tiempo’*, Barcelona, Universidad Iberoamericana, 2004.
- “Fundamento, esencia y ‘ereignis’. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger” en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, N 20, Madrid, UNED, 2005, pp. 733-744.