



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**HEIDEGGER Y SPINOZA:
SOBRE EL GIRO ÉTICO DE LA ONTOLOGÍA Y LA
COMPRENSIÓN ONTOLÓGICA DE LOS AFECTOS**

TESIS DOCTORAL

**Jezabel Rodríguez Pérez
Autora**

**Jesús Adrián Escudero
Director**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

Octubre 2019

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	8
ADVERTENCIA	11
INTRODUCCIÓN	13

PRIMERA PARTE

HEIDEGGER Y LA PERTENENCIA DE SPINOZA A LA ONTOTEOLÓGÍA HEGEMÓNICA

CAPÍTULO I	
HEIDEGGER Y LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA	28
1. El correlato establecido entre la crítica de la metafísica y la propuesta filosófica del propio Heidegger	29
2. La esencia de la metafísica	35
2.1. La dimensión estructural de la metafísica, o sobre la metafísica como disposición fundamental	36
2.2. Disposiciones fundamentales y sentidos del ser	37
2.2.1. La <i>prâxis</i> como disposición fundamental del humano	40
2.2.2. La <i>techné</i> como disposición fundamental del humano	45
2.2.3. La <i>theoría</i> como disposición fundamental del humano	51
2.2.4. <i>Theoría, techné y prâxis</i> : consideraciones generales	56
2.2.5. La <i>theoría</i> como disposición fundamental de la metafísica	56
2.3. La dimensión material de la metafísica. O sobre la metafísica como disciplina onto-teológica	57
2.3.1. La metafísica como pregunta por el fundamento (teología)	60
2.3.2. La metafísica como pregunta por el conjunto (totalidad) de lo ente (ontología)	66
2.3.3. La metafísica como comprensión lógico-conceptual del ser: sobre el <i>lógos apophantikós</i> como expresión lingüística de la disposición teórica	70
2.3.3.1. La función del <i>lógos apophantikós</i>	70
2.3.3.2. Los modos de desvelamiento del ser en el decir <i>apophantikós</i>	73
2.3.4. El sentido primordial del ser en la <i>theoría</i> , esto es, en la metafísica	75
2.4. El desvelamiento del ser como entidad y el inicio de la historia de la metafísica	78

3. Propuesta alternativa de Heidegger: la fenomenología hermenéutica	94
3.1. El giro hermenéutico de la fenomenología: etapas	101
3.2. El carácter primario de lo teórico en la metafísica	108
3.2.1. El carácter primario del nivel preteórico en Heidegger	111

CAPÍTULO II

SPINOZA Y SU PERTENENCIA A LA ONTO-TEOLOGÍA	118
---	-----

4. La metafísica de Spinoza

4.1. Contexto: la filosofía moderna y su arraigo en la metafísica griega	118
4.1.1. Sobre los fundamentos griegos de la filosofía moderna	119
4.2. Antecedentes de la metafísica de Spinoza	120
4.2.1. Sobre el nacimiento de la metafísica tradicional o hegemónica. Primera navegación: Platón	121
4.2.1.1. Aristóteles como crítico directo de Platón y antecedente indirecto de Spinoza	128
4.2.2. Sobre el paradigma causal de la metafísica hegemónica. Segunda navegación: Tomás de Aquino	137
4.2.3. Sobre la metafísica hegemónica en la Modernidad. Tercera navegación: Descartes	140
4.3. La metafísica de Spinoza como alternativa a la metafísica tradicional	144
4.3.1. Teología: sobre el paradigma de la causalidad	144
4.3.1.1. Spinoza y la tradición metafísica	144
4.3.1.2. Spinoza y el problema del <i>chorismós</i> (I): ontología y epistemología	152
4.3.1.3. Spinoza y el problema del <i>chorismós</i> (II): ontología y teología	153
4.3.1.4. La causa inmanente <i>versus</i> las causas trascendente y emanativa	156
4.3.1.5. Comprendiendo la operatividad del principio inmanente en términos de «expresión»	158
4.3.1.6. La teoría escolástica de las diferencias y su aplicación en la ontología spinozista	160
4.3.2. Ontología: la alternativa que Spinoza presenta a la metafísica Tradicional	164
4.3.2.1. Sobre la unicidad ontológica de la substancia	164
4.3.2.2. Unidad y diferencia entre la substancia, los atributos y los modos	166
4.3.2.2.1. Substancia y atributos	167
4.3.2.2.2. Substancia y modos	176
4.3.2.2.3. Atributos y modos: infinitud y finitud en Spinoza	179
4.3.2.3. De la eternidad de la esencia a la finitud de la existencia: sobre la dimensión modal o naturada de la substancia	188

4.3.2.4. La esencia del modo existente como <i>conatus</i> , o sobre la tendencia de las cosas a perseverar en su ser	194
5. Sobre la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional según Heidegger: consideraciones finales	200
5.1. Spinoza y la <i>theoría</i> como primer rasgo de la metafísica tradicional	200
5.2. Spinoza y la ontología como disciplina característica de la metafísica tradicional	203
5.3. Spinoza y la teología como disciplina característica de la metafísica tradicional	205
5.4. Spinoza y la metafísica: conclusiones	206

SEGUNDA PARTE

HEIDEGGER Y SPINOZA: MÁS ALLÁ DE SUS DIFERENCIAS, SUS CONVERGENCIAS

CAPÍTULO III

HEIDEGGER Y SPINOZA: DEL GIRO ÉTICO DE LA ONTOLOGÍA A LA COMPRENSIÓN ONTOLÓGICA DE LOS AFECTOS

6. La convergencia fundamental entre Heidegger y Spinoza: el giro ético de la ontología y sus puntos derivados	210
6.1. El giro ético de la ontología en Heidegger	214
6.1.1. Heidegger, ontología y ética	214
6.1.2. El presupuesto del giro ético de la ontología en Heidegger: la crítica a la metafísica. De la ontología tradicional (teorética) a la ontología fundamental (fenomenológico-hermenéutica)	218
6.1.3. Primer sentido del giro ético de la ontología: el <i>êthos</i> como el lugar originario en el que se desvela el ser de lo ente	223
6.1.3.1. El tiempo como horizonte de comprensión del ser	232
6.1.3.1.1. Historicidad, intratemporalidad, y tiempo físico: horizontes de inteligibilidad del ser en general	233
6.1.3.2. Del tiempo como horizonte de comprensión del ser a las disposiciones fundamentales como determinaciones de la comprensión del tiempo	239
6.1.3.3. La afectividad como modo originario de <i>aletheia</i> , o sobre el estatus ontológico de la afectividad en Heidegger	251
6.1.3.4. Del tiempo al espacio como horizonte de comprensión del ser	254
6.1.3.5. El espacio como horizonte de inteligibilidad del ser, o sobre el <i>êthos</i> como «espacio originario»	257
6.1.3.6. El espacio como horizonte de inteligibilidad del ser humano	263

6.1.4.	Segundo sentido del giro ético de la ontología en Heidegger: el habitar como modo de ser propio del humano	217
6.1.4.1.	La equiparación entre «ser» y habitar (<i>wohnen</i>)	272
6.1.4.2.	Sobre cómo el modo de habitar determina la manera en la que se desvela el ser de las cosas	276
6.1.5.	Hacia una ética preteorética u originaria	279
6.2.	El giro ético de la ontología en Spinoza	296
6.2.1.	El <i>éthos</i> originario	296
6.2.2.	La esencia entendida en términos de potencia	299
6.2.3.	El estatus ontológico de los afectos	311
6.2.4.	El tiempo como horizonte de inteligibilidad de los afectos	313
7.	Convergencias entre Heidegger y Spinoza: discusión final	315
7.1.	El giro ético de la ontología	315
7.2.	El estatus ontológico de los afectos	324
7.3.	La comprensión de la esencia como potencia y la definición de la potencia en función de la afectividad	325
7.4.	Sobre la anterioridad ontológica y epistemológica del afecto frente a la razón	327
7.5.	Afectividad y potencia: motivo y fundamento de la libertad	329
7.6.	El tiempo como horizonte de inteligibilidad de los afectos	333
7.7.	La serenidad heideggeriana y la beatitud spinozista	335
7.8.	La comprensión de lo divino/sagrado como inconmensurabilidad	338
	RESUMEN Y CONCLUSIONES	342
	VÍAS ABIERTAS DE LA INVESTIGACIÓN	346
	ABREVIATURAS	352
	BIBLIOGRAFÍA	358
	ANEXOS	
	[Resumen en inglés/ english summary]	

AGRADECIMIENTOS

«La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad; y, lejos de satisfacerla, contradícela».

(*Del sentimiento trágico de la Vida*,
Miguel de Unamuno)

Lo que Unamuno dice de la «ciencia», vengo a decirlo yo también de la filosofía. Ello teniendo en cuenta, como el propio Heidegger nos enseña, que la filosofía no solo es una cuestión de disciplina, sino también de actitud. Estudiar filosofía, hacer una tesis doctoral sobre filosofía, conlleva, antes que nada, disponerse de alguna manera en el mundo; posicionarse ante aquello que se pretende investigar. Lo paradójico de la actitud filosófica por excelencia estriba en el intento de liberarse de cualquier actitud heredada que se precie. La filosofía, en su sentido actitudinal y disciplinar, aspira a la imparcialidad; nace de la contingencia para liberarse racionalmente de ella.

Así pues, cuando una se ve impulsada por vocación a la tarea filosófica, y se compromete con ella, corre el riesgo de aislarse del mundo cotidiano. Aunque la filosofía tenga la pretensión de enseñarnos a vivir mejor, en primera instancia ella presupone la puesta entre paréntesis (*epojé*) del mundo que nos rodea. Y, junto con el mundo, también nos ponemos a nosotros entre paréntesis: a nuestro «yo» más vital, corporal, volitivo; y a los «otros», tan necesarios para ser lo que somos.

En estas líneas quiero agradecer el calor, la emoción, el afecto y el amor de todas aquellas personas que me han recordado el camino de vuelta de la filosofía; y, en general, de la vida; de «mi» vida. Sin su abrazo, hubiera acabado siendo una «doctoranda» –y, acaso, una «doctora»– muy quijotesca, cuando no fáustica.

Gracias a mi padre, por darme la vida dos veces: la primera fecundándola y, la segunda, salvándola.

Gracias a mi madre, por regalarme la vida, acompañarme en ella y enseñarme que la bondad es más difícil de encontrar que el conocimiento.

Gracias a Sandra, a Jose, a Pilar, a Patricia, a Vanessa, a Idaira, a Ismael, a Álvaro, a Raúl, a Dara, a Paco y a Edu, por ser la mejor familia que se podía tener. Gracias por el apoyo incondicional; por quererme, por «estar».

Gracias a las «merodeadoras», Yurena, Rebeca y Adassa, por enseñarme el valor auténtico de la amistad y mostrarme que los amigos son la «familia electa».

Gracias a Ernesto (Solana), por ser maestro peripatético y serendipia de mi vocación filosófica. Gracias por todos tus tiempos, aunque los míos no hayan sido tantos.

Gracias a Pablo, por compartir conmigo la vocación filosófica desde una bondad, generosidad y espiritualidad inigualables. Por permitirme ser «más» yo.

Gracias a David (Faro), por ser luz y justicia poética; por iluminar el camino en sus tránsitos más oscuros; por la compañía, comprensión y sincera escucha.

Gracias a Sandra (Simancas), por traerme más luz y ser danza del alma, en la cercanía y en la distancia.

Gracias a Daniel, por haber «cruzado océanos de tiempo» para encontrarme, por luchar conmigo en las «streets of rage» y seguir estando «ahí» aunque yo no lo esté tanto.

Gracias a Fran, por «pedir una Jeza desde dentro» y compartir el aullido de los esteparios lobos. Gracias por recordarme quién soy siendo quien eres.

Gracias a Marta, por encontrarme en la diferencia y enseñarme a reír.

Gracias a Marco Antonio (Aco), por abrirme al amor, iluminar el hogar e indicarme el sendero.

Gracias a Kerry (Almara), por todas las primeras veces. Por permitirme ser lo que soy y permitirte ser lo que eres.

Gracias a Noemí, por conocerme en el relámpago y ser fuego, destino, descanso, hogar y musa. Por la flecha en el costado. Gracias por recordarme que la Verdad no necesita de conceptos, que no hay razón que valga sin pasión, que lo profundo es la piel y que el Amor siempre es el camino. Nuestro camino. Sigo diciendo que «sí».

Por otra parte, quiero dar las gracias a todos aquellos mentores, maestros, guías y profesores que me han inspirado, impulsado y animado a seguir mi vocación:

Gracias a Teresa Oñate, por enseñarme a romper jerarquías con la amistad, la devoción y el respeto hacia todo lo vivo. Por mostrarme que la sabiduría no está reñida con la bondad y recordarme que no se puede vivir sin estar enamorada.

Gracias a Raúl Gabás, por mostrarme que «la juventud es un estado del espíritu», y que la afinidad de las almas, su proximidad y armonía, nada tiene que ver con la edad.

Gracias a Miguel de Beistegui, por permitirme dar el salto a tierras anglosajonas y realizar así una enriquecedora estancia de investigación.

Gracias a aquellos profesores y profesoras de la ULL que me han permitido ser alumna, compañera y profesora «en prácticas» en la única facultad de filosofía en Canarias.

Gracias a Pilar Almagro, porque, sin conocerme de nada, me abrió las puertas de su casa, de su conocimiento y de su corazón. Gracias por ofrecerme un hogar cuando yo debía estar lejos del mío.

Gracias a mi director de tesis, Jesús Adrián, por confiar en mí cuando pocos lo hacían; por darme «libertad de cátedra»; por enseñarme que el «cuidado de sí» es «cuidado del otro»; por invitarme a usar el corazón mientras tú usabas la razón; por recurrir a la sonrisa como vía de acceso a la verdad; y por recordarme que «el talento se despliega en la batalla».

Por último, deseo agradecer la indispensable ayuda económica del Ministerio de España de Ciencia, Economía e Innovación, financiada por el Fondo Social Europeo. Sin dicha ayuda, mi formación doctoral no hubiese sido posible. Gracias también a todos aquellos trabajadores del Departamento de Filosofía y de la Escuela de Doctorado de la UAB que me han atendido, ayudado y orientado en el camino.

A todos/as,
Gracias.

ADVERTENCIA

Las referencias bibliográficas de la presente tesis siguen la normativa APA. Esto quiere decir que las ideas y obras consultadas se citan mencionando el apellido del autor o autores, la fecha de publicación de la obra y el paginado. En las referencias a autores clásicos, se hace uso de las pertinentes abreviaturas.

Las referencias bibliográficas destinadas a Heidegger se realizan siguiendo el listado de la *Gesamtausgabe* (GA). Cuando la cita se realiza siguiendo la traducción al castellano, se añade la abreviatura del texto español seguida de la abreviatura del texto alemán. Por ejemplo: [cita traducida al castellano de un fragmento de *Ser y Tiempo*] (SyT: 27/GA 2: 6). Esto permitirá al lector establecer una correspondencia entre la traducción castellana y el texto original.

Dado que la traducción del latín al español, en el caso de Spinoza, no presenta las dificultades hermenéuticas propias de la obra de Heidegger, hemos realizado las referencias bibliográficas primordialmente en español.

Al final del documento se expondrán las abreviaturas y referencias bibliográficas por orden de publicación, en el caso de la bibliografía primaria, y por orden alfabético, en el caso de la bibliografía secundaria.

INTRODUCCIÓN

CONTEXTO SOCIAL

«Hemos llegado demasiado tarde para
los dioses y demasiado temprano
para el ser»
(Heidegger).

En una época en la que todos los dioses, al menos en Occidente, parecen haber muerto, y en la que los mortales nos encontramos demasiado cegados para dar cuenta de nuestro propio «ser», resulta una excentricidad hablar de metafísica. ¿A quién le interesan los sesudos tratados de metafísica, o los extensos libros sobre ética o teoría de los afectos, si el mundo, tal y como lo conocemos, se derrumba? ¿Dónde queda, para el laborioso estudiante de ontología, la undécima tesis de Feuerbach; aquella que nos invitaba a reconciliar la teoría con la *práxis*?

Quienquiera que se pregunte por estas cuestiones, u otras de la misma índole, habrá olvidado cuál es el mismo origen que las posibilita: la filosofía griega, esencialmente constituida como «meta-física». Hablamos de una modalidad del pensar que, aún no teniendo una intención explícita de cambiar el mundo, trajo consigo hondas transformaciones.

Respondemos así a una de las cuestiones anteriormente planteada: no todo pensar tiene que estar destinado a la propulsión del cambio para provocarlo; basta con que el mismo sea lo suficientemente potente como para motivar una transmutación de ideas, creencias y valores en el lector. Por otra parte, el derrumbe de los valores tradicionales – expresado poéticamente por la famosa frase de Nietzsche «Dios ha muerto»– solo es posible porque ha habido metafísica. Porque ha habido filosofía, hay crisis de

civilización. Porque ha habido dioses y hemos hablado en exceso del ser, hay una transmutación de los valores. Transmutación que, desde finales del siglo XIX, no deja de cesar. Ocurre, como sugería Gramsci, que lo viejo no acaba de irse y lo nuevo no acaba de llegar»; y, en el entremedio de estos dos acontecimientos, la brecha, el abismo en el que se enfrentan los viejos fantasmas del pasado y las nuevas (des)esperanzas del futuro.

El esfuerzo o, peor aún, la creencia del ciudadano medio de poder apartar de sí a la «filosofía primera» resulta en vano toda vez que su lenguaje, su política, su ética y sus cosmovisiones arraigan inevitablemente en ella. No se puede –como decía Heidegger– «superar» la metafísica sin superarnos a nosotros mismos; no podemos arremeter contra ella sin atacar nuestras más hondas creencias, valores y certezas. Esto es lo que ha ocurrido, precisamente, en las últimas décadas: la crítica a las insuficiencias prácticas y los excesos teóricos de la metafísica ha desembocado en un derrumbe de las creencias, valores y certezas tradicionales.

Hoy día nos encontramos en pleno intento de reconstrucción. Esta, lejos de ser unívoca, presenta una diversidad de voces muchas veces contrapuesta. Entre las más destacadas, cabe mencionar: (1) aquellas que intentan recuperar sin paliativos lo perdido, como si todo lo nuevo no supusiera otra cosa que una degradación del alma; (2) aquellas que se afanan en constituir nuevos valores como si fueran impertinentes todos los anteriores; (3) y aquellas que procuran alcanzar un equilibrio entre lo viejo y lo nuevo, entre las posturas absolutamente esencialistas (conversadoras, fundamentalistas) y las radicalmente ambientalistas (libertarias, progresistas).

En términos epistemológicos, morales y políticos, estas tres posturas se definirían defendiendo lo siguiente: (1) tradicionalmente hay verdades bien fundamentadas, y el rechazo a las mismas desencadena un caótico e inviable relativismo moral (J. Peterson); (2) no hay tales «verdades universales», solo interpretaciones, perspectivas, «verdades personalísimas» que cada cual construye, cuando no descubre (J. Buttler); (3) hay «verdades», en su sentido «débil», no absoluto, pero las hay (G. Vattimo). Esta última es la que aquí adoptamos: ni todo lo viejo es «represor» ni todo lo nuevo es «liberador»; el ser humano ni es «pura naturaleza», de tal suerte que haya cosas «contra natura», ni es mero ambiente, de tal manera que «sea» todo lo que piense, quiera y diga ser.

En ambos casos se hipostasias la «cosa» humana, en su versión «natural» o «ambiental». La primera lleva a una metafísica esencialista que niega las hermenéuticas heterodoxas del ser; la segunda desemboca en una performatividad del ser que rechaza cualquier propiedad, esencia o verdad transversal. En el fondo: la una lleva a la otra; ambas posturas se retroalimentan hegelianamente en su enemistad. Esto significa que el creciente auge de posturas esencialistas y conservadoras –en lo metafísico, político y ético– se debe al intento de responder a esas otras posiciones ambientalistas y puramente constructivistas. Y a la inversa: los esencialismos fundamentalistas han desencadenado un ambientalismo constructivista sin precedentes, en el que todo «ser» es fruto de un «hacer» que está más allá del bien y del mal.

En nuestra opinión, ni todo «se da» ni todo se construye. En lo relativo al «ser», a «lo que es» y somos, hay cosas que «se dan» y cosas que se construyen. Nuestra esencia – diremos con Heidegger– radica en nuestra existencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que carezcamos de cierto «sustrato esencial»; indica más bien que, paradójicamente, este consiste en «tener que ser». Somos eso que, inevitablemente, «tiene que ser»; que tiene que elegir cómo ser; incluso la «no elección» ya supone cierta decisión, aunque sea inconsciente. Hay una determinación ontológica que nos empuja a la indeterminación existencial.

Heidegger nos invita a pensar dicha determinación ontológica en un sentido historicista, Spinoza en un sentido materialista (o naturalista, si se prefiere). Este nos recuerda que no somos tan libres (de acción) como pensamos; aquel evidencia que somos más libres (de fundamento) de lo que pensamos. El primero nos recuerda que formamos parte de un orden (*kósmos*, *natura*) que nos resulta inconmensurable y que, pese a ello, define lo que somos y podemos ser; el segundo pone de manifiesto que pertenecemos a una historia cultural que nos constituye, y que tenemos el poder de constituir. No hay, a nuestro entender, contradicción entre ambas posturas, ni aún considerando que la «naturaleza» sea una noción que sucede, se desenvuelve e incuba en la «historia».

Los órdenes ontológicos de la *physis* y el *nómos*, o de la *physis* y la *techné*, tal y como Aristóteles los formuló, siguen resultándonos irreductibles. Ni la *physis* puede subsumirse al *nómos*, ni el *nómos* a la *physis*. Para biólogos como R. Dawkin, la cultura resulta una expresión fenotípica de la naturaleza humana; para teóricas *queer* como J. Butler, lo biológico resulta producto de una hermenéutica del ser interesada, y la

ontología una ética disfrazada –como sugerirán también Nietzsche y Rorty–. Para nosotros, lo biológico y lo cultural, lo ontológico y lo ético, constituyen niveles irreductibles entre sí, aunque relacionados. La prueba de ello la encontramos en el hecho de que, aunque toda teoría biológica se desenvuelva en una cultura y presuponga una historia, hay fenómenos (daciones del ser) que no podemos controlar; por ejemplo, la síntesis de proteínas que sucede en nuestro organismo cuando ingerimos algún alimento proteico; o la secreción de hormonas que inciden en el deseo sexual.

Hay una «materialidad», defenderemos con Spinoza, que nos determina absolutamente. Otra, diremos con Heidegger, que nos empuja a la indeterminación, a la pura posibilidad de elección. La ontología se ha encargado de estudiar esa «materialidad determinista», natural («lo que es» y no está humanamente dado); la ética, por su parte, se ha dedicado al estudio de las posibilidades y consecuencias que entraña esa «indeterminación» que también se da en nosotros («lo que *puede ser*» y está humanamente dado). Ambas han resultado ser disciplinas filosóficas cuyos campos de acción resultan, como decíamos, irreductibles.

Esta irreductibilidad dada entre los ámbitos ontológico y ético no los exime de la posibilidad de definirse en función del otro. Es más: lo que algo es (nivel ontológico) puede definirse en virtud de lo que puede hacer con su entorno (nivel ético). Esto es lo que sucede, de hecho, en Heidegger y Spinoza: el ser viene definido por el habitar, y no solo por el hábitat. En esencia, «ser» humano implica «habitar» el entorno, estar abierto al mundo; en existencia, «ser» humano significa «tener» y «poder habitar» el entorno de tal o cual manera. No solo la existencia (lo ético) se define por la esencia (lo ontológico), también la esencia se define por la existencia. Lo ontológico también se define por lo ético en la medida en que todo «lo que es», el ser, requiere para su desvelamiento cierto carácter (primer sentido de *êthos*) y cierto hábitat/entorno (segundo sentido *êthos*).

Aceptar esta posibilidad de definir lo ontológico por lo ético y lo ético por lo ontológico no contradice la irreductibilidad defendida entre ambos niveles. Tan solo muestra su necesaria e inevitable relación: lo que somos puede ser, y de hecho es, definido por lo que hacemos; lo que hacemos define lo que somos. Esto no significa, insistimos, que no haya más «ser» que el «hacer»; es decir, que lo que somos se reduzca a lo que hacemos.

«Somos» también sin «hacer», intencionada o voluntariamente hablando. «Somos» también algo ya dado e imposible de modificar.

Esta circunstancia nuestra, que es también nuestra esencia, la descubrimos a través de la afectividad, y solo después por medio de la reflexión. El afecto evidencia que estamos abiertos indefectiblemente a «lo otro» («mundo», en el caso de Heidegger; «naturaleza», en el caso de Spinoza), y que eso «otro» nos afecta y puede ser afectado por nosotros. Damos cuenta de nuestro ser a través de aquello que primariamente somos: afectividad; entes que afectan y pueden ser afectados; entes cuyo ser queda modificado por la relación que guardan con los demás.

Esta comprensión ontológica de los afectos, sumada al giro ético de la ontología, es lo que venimos a estudiar aquí. Ello teniendo en cuenta lo que acabamos de advertir: el hecho de que el ser se defina en función del habitar, del poder afectar y ser afectado, no significa que él sea mera construcción, puro «hacer» humano. El «hábitat», el entorno, también define al ser humano, no solo en un sentido «cultural» (*nómos*), sino también «natural» (*physis*). No todo «ser» resulta narrable, ni es producto de una narración. Hay también un «orden de cosas» que escapa a nuestro lenguaje y dominio, sin implicar por ello que esté «más allá» de nuestro mundo. La naturaleza misma, nos dirá Spinoza, presenta rostros inconmensurables para nosotros, los humanos; su «ser» resulta infinito; su fuerza autocreativa, inapreciable. Heidegger llamará misterio a eso «otro» que, no pudiendo manifestarse como tal, e incluso manifestándose como lo inmanifiesto, afecta a nuestro modo más palpable de ser.

CONTEXTO ACADÉMICO

Heidegger y Spinoza son dos autores que, a día de hoy, han cobrado especial relevancia en el panorama filosófico europeo y latinoamericano¹, tanto en su vertiente académica como pública. En la vertiente pública, ambos autores son conocidos por la relevancia histórica de sus posturas políticas²; en la vertiente académica, ellos son estudiados por la novedad y contemporaneidad de su obra. En el caso de Heidegger, esta novedad se encuentra en su intento de ofrecer un modo alternativo de pensar la realidad; uno que, alejándose del aparataje conceptual propio de la metafísica, propiciara una relación con el entorno, e incluso con la misma existencia, menos violenta. En coherencia con esto, las líneas de investigación más relevantes de las últimas décadas se han desarrollado en torno a la ecología (Zimmerman, 1983, 1986; Oñate, Zubía, Cubo y Núñez, 2012; Casey, 2016), la teología (Thomson, 2000, 2005; Marion, 2010; Sweeney, 2015), la ética (Hodge, 1995; Olafson, 1998; Santiesteban, 2009), la fenomenología (Von Herrmann, 1996, 2006; Kisiel, 1986/87, Rodríguez, 1997; Xolocotzy, 2004, 2009; Adrián, 2007), la afectividad (Pocai, 1996; Coriando, 2002), la psiquiatría (Boss, 1963; Xolocotzi, 2008) y la política (Farías, 1987; Vattimo, 1998; Sloterdijk, 2011; Trawny, 2019; Faye, 2019).

En el caso de Spinoza, la ecología (Naess, 1977; Bula, 2007; Jonge, 2004), la teología (Sanz, 2001; Barreyro, 2013), la ética (Gebhardt, 1972; Grene, 1973; Thanem y Wallenberg, 2014; Benito, 2015) y la afectividad (Fernández y Cámara, 2007; Pethick, 2015) también han constituido el grueso de las investigaciones que en los últimos años se han realizado a partir de su pensamiento. Sin embargo, aparte de ellas, encontramos otras relacionadas con las ciencias políticas (Negri, 2000; Balibar, 2011), biológicas (Damasio, 2003; Atlan, 2018) y físicas (Grene y Nails, 1986; Barragán, 2014). Aunque

¹ En lo referente a Spinoza, cabe destacar las distintas asociaciones nacionales e internacionales que profundizan en su obra (Grupo de Estudios Spinozistas, de Córdoba, Argentina; la Sociedad Spinoza de Sevilla, España; North American Spinoza Society, de Estados Unidos), así como las publicaciones de carácter popular y académico: *El milagro Spinoza: una filosofía para iluminar nuestra vida* (Leonir, 2019); *Spinoza en su siglo: razón y sociedad* (Martínez, 2013); *Spinoza and german idealismo* (Förster y Melamed, 2015); *Spinoza: el don de la filosofía* (Tatián, 2012); *Spinoza and the hydraulic discipline of affects : from the theologico-political to the neoliberal regime of Desire* (Beistegui y Bottici, 2017), entre otras. En lo que respecta a Heidegger, cabe destacar también los distintos grupos y sociedades forjadas en su nombre (*Sociedad de Estudios Heideggerianos, el Grupo de Estudios Heideggeriano, Martin Heidegger Society*), así como decenas de publicaciones: *Heidegger* (Leyte, 2005), *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* (Trawny, 2019), *Banalidad de Heidegger* (Nancy, 2019), entre otras.

² Democrática en un contexto monárquico, en el caso de Spinoza (Holanda, s. XVII), y nacionalsocialista en un contexto democrático, en el caso de Heidegger (Alemania, s. XX).

Heidegger haya propiciado, a su vez, un diálogo con las ciencias, su pensamiento, antes de converger con los descubrimientos de las mismas, fuerza una redefinición de sus fundamentos teóricos. La filosofía de Spinoza, en cambio, sí ha sido utilizada como soporte teórico de ciertas tesis científicas (Grene y Nails, 1986; Damasio, 2003; Álvarez, 2017). Lo mismo ocurre con la cuestión política: el pensamiento del filósofo holandés es usado en la actualidad para inspirar, reformular y reinventar cosmovisiones de corte marxista y socialdemócrata (Negri, 2000). El pensamiento político de Heidegger, en contraste, es analizado desde la distancia crítica de una sociedad (alemana, europea) que sufrió los estragos del fascismo (Faye, 2009, 2019; Llorente, 2015).

No obstante, las relaciones académicas que el filósofo alemán guarda con aquellas cuestiones relativas a la ética, la afectividad, la teología, la psicoterapia y la ecología son bien diferentes. Al contrario de lo que ocurre con la política, los estudios destinados al tratamiento de dichas relaciones (Heidegger y la afectividad; Heidegger y la ética originaria; Heidegger y la teología; Heidegger y la ecología; etc.) cumplen una función investigadora, formativa e innovadora, y ya no meramente historiográfica. Sucede lo mismo con Spinoza: aparte de las mencionadas ciencias políticas, biológicas y físicas, los temas concernientes a la ética, la afectividad, la teología y la ecología son tratados académicamente desde los criterios del I+D+i (Investigación, Desarrollo e innovación).

Pese a tales convergencias temáticas en las líneas de investigación, pocos son los estudios que ponen en común el pensamiento de ambos autores. Si bien encontramos textos que evidencian sus muchas diferencias y puntuales semejanzas (Balibar, 1993; Tatián, 1997; Macherey, 1998; Vrin, 2004, Althusser, 2007; Biset, 2010; Egenhofer, 2010; Negri, 2011), echamos en falta un estudio que, de un lado, discuta con Heidegger el lugar de Spinoza en la historia de la filosofía y, de otro, aborde de manera pormenorizada sus puntos convergencias. La tesis doctoral que aquí presentamos pretende, precisamente, poner en evidencia ya no solo lo discutible que resulta la lectura heideggeriana de Spinoza, sino también las actuales convergencias de sus filosofías. Hablamos de convergencias que, antes de referirse a aspectos marginales de su obra, señalan puntos fundamentales de la misma, como la constitución ética de la ontología y el estatus ontológico de los afectos, entre otros.

Resulta paradójico que Heidegger, siendo un pensador de las ausencias, los límites y el acontecimiento apropiador (*Ereignis*), desarrollara su obra permitiéndose ausencias irresueltas; límites hermenéuticos que nos invitan a encontrar propicia la formulación de la siguiente pregunta: ¿qué ocurre con la figura de Spinoza en la obra de Heidegger?, ¿qué sucede con ese filósofo que el alemán se limita a mencionar para, una vez asociado a la metafísica tradicional u ontoteología, y sin detenerse siquiera a justificar las razones de susodicha asociación, dejarlo a un lado (GA 11: 57; GA 86: 727)? En jerga *heideggeriana*: ¿qué tiene que decirnos «lo no dicho» sobre Spinoza, o «lo dicho» pero inmediatamente «oculto»?

Si nos llama la atención en la obra de Heidegger esa suerte de ínfima presencia es porque, como acabamos de decir, el filósofo holandés ni deja de citarse ni se muestra digno de un diálogo pormenorizado. En otras palabras: Spinoza aparece en algunos pasajes de la obra *heideggeriana* sin tener lugar plenamente en ella (GA 11: 57; GA 42: 115; 124-126; GA 86: 727). De las casi ochenta citas que encontramos en sus más de cien tomos, solo unas pocas se hallan en páginas específicamente destinadas al pensamiento del holandés³. Durante las mismas, Heidegger presenta la filosofía de Spinoza de una manera puramente formal, atendiendo a las demandas académicas de las lecciones universitarias que tuvieron lugar en Marburgo durante 1926 y 1927 (GA 23: 145-167). Este trato académico de Spinoza nos muestra, de un lado, que Heidegger había leído en latín la *Ethika* y, de otro lado, que reconocía dos de sus rasgos más distintivos: la constitución ética de su ontología (GA 23: 158⁴) y la comprensión ontológica de los afectos (GA 23: 161⁵). Se trata de dos rasgos que encontramos en la propia filosofía de Heidegger, y, sin embargo, no hay en ella citación ni diálogo con Spinoza.

¿Cómo es que Heidegger, teniendo tal conocimiento de la filosofía *spinozista*, no entabló un diálogo con el autor a propósito de los mencionados temas? ¿Acaso no fue consciente de que su ontología, como la del holandés, se expresaba como una «ética originaria»?; ¿al cabo olvidó, a pesar del corto periodo de tiempo que va entre las

³ En total, suman veinte. Para más información, véase: *The Heidegger concordance* (Jaran & Perrin, 2012) y *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe* (Unruh, 2017).

⁴ *Die Metaphysik zielt auf eine Ethik.*

⁵ *Spinoza durch ontologische Wesensbetrachtung zu den Affecten vordringen will.*

lecciones de Marburgo (1926/27) y la escritura de *Sein und Zeit* (1927), que también Spinoza definió la afectividad en términos ontológicos?

Dada la imposibilidad de entablar con Heidegger un diálogo directo, tales preguntas solo podrán ser respondidas atendiendo lo único que nos queda vivo de él: su obra. En ella, prevalecen las menciones esporádicas de Spinoza, que lo incluyen dentro de la ontoteología hegemónica (GA 86: 727) y lo presentan como un antecedente clave del idealismo alemán (GA 11: 57; GA 42: 115; 124-126). Más allá de las lecciones académicas en las que expuso su filosofía, no hallamos ningún texto que instaure una conversación abierta con él. Esta actitud contrasta fuertemente con el trato que reciben otras figuras destacadas del pensamiento filosófico, tales como Heráclito, Platón, Aristóteles, Scoto, Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche o Husserl, entre otros.

Al contrario de lo que ocurre con sus contemporáneos más destacados, Descartes (GA 17; GA 20; GA 21; GA 84/1; GA 86; GA 88) y Leibniz (GA 10; GA 26; GA 84; GA 85), Spinoza no recibe ni la cuarta parte de la atención que Heidegger le dedica a ellos. No es casual que la indiferencia que sus textos muestran hacia la figura de Spinoza se nos antoje como una provocación, como una invitación subrepticia a pensar dicha «casi total ausencia». Eso es lo que, en definitiva, pretendemos en la presente investigación: pensar la relativa ausencia de la figura de Spinoza en la obra de Heidegger como lo que también es: una relativa presencia. De hecho, más que centrarnos en la ausencia, cuyo sentido puede ser fruto de múltiples lecturas sin fundamento empírico⁶, nos enfocaremos en la poca presencia que el holandés tiene en el pensamiento de Heidegger; desde ahí, discutiremos con él y propondremos puntos en común aún –que sepamos– inexplorados.

PUNTO DE PARTIDA

En resumen: la tarea de investigación que aquí presentamos tiene como principal propósito discutir la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional, tal y como Heidegger la concibe⁷. Nuestro punto de partida lo constituye, pues, la mínima presencia de diálogo entre Heidegger y Spinoza. Se trata de una ausencia dialógica

⁶ Nos referimos mayormente al material doxográfico o bibliográfico necesario para justificar tal o cual interpretación.

⁷ Si bien analizaremos esta concepción más adelante, baste apuntar aquí que susodicha concepción implica una suerte de violencia simbólica basada en la primacía de la *theoria* y la consecuente *ontificación* del [modo de] ser humano, así como de las cosas.

propiciada por el propio Heidegger, quien pese a reconocer la novedad del pensamiento spinozista (GA 26: 248), solo lo menciona para integrarlo con inmediatez en la ontoteología (GA 11: 57; GA 42: 115; 124-126; GA 86: 727).

Una de las razones principales por las que nos llama la atención dicha ausencia de diálogo se encuentra en lo que nosotros consideramos que es una importante ruptura con la metafísica tradicional por parte de Spinoza. Se trata de una ruptura que no solo implicaría excluir al autor de una sobreentendida integración en la ontoteología, sino que además supondría concebirlo como un pensador con destacadas resonancias contemporáneas. Más específicamente, defenderemos aquí que Spinoza, además de romper con la metafísica tradicional o hegemónica –de corte platónico-tomista-cartesiano–, presenta áreas de convergencia con el mismo Heidegger.

He ahí lo que, desde nuestra perspectiva, vendría a resultar novedoso; si uno acepta de manera directa la integración *heideggeriana* de Spinoza en la ontoteología hegemónica, difícilmente concebirá puntos de convergencia entre ambos autores. Pero si, en cambio, empezamos a concebir la metafísica de Spinoza como una alternativa a la tradicional, la búsqueda y el encuentro de puntos de convergencia entre su pensamiento y el de Heidegger no resulta tan forzada. En nuestro caso, defenderemos que hay dos puntos principales de convergencia: (1) uno relacionado con el giro ético de la ontología y (2) otro concerniente al estatus ontológico que adquieren los afectos. Hablamos de dos temas que el propio Heidegger destacó de Spinoza en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: de Tomás de Aquino a Kant* (GA 23: 248), pero que, sin embargo, no profundizó en ellos. Con la presente investigación, nos gustaría solventar este «vacío dialógico».

OBJETIVOS DE LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

De acuerdo con lo anterior, los objetivos de la presente investigación son los siguientes:

1. Analizar en qué medida la lectura que Heidegger realiza de Spinoza resulta justa, precisa y adecuada.
2. Examinar las propuestas filosóficas de ambos autores por separado.
3. Defender, exponer y justificar que, más allá de sus divergencias, Heidegger y Spinoza presentan dos puntos de convergencia importantes: la constitución de la ontología como ética y la comprensión ontológica de los afectos.

Derivados de estos dos encontramos otros: la defensa de un *êthos* originario; la anterioridad ontológica de los afectos sobre el intelecto; la concepción de la esencia humana como potencia que se realiza en la existencia; la concepción del tiempo como horizonte de inteligibilidad de los entes finitos y sus afectos; la comprensión de la divinidad como el inconmensurable límite de lo humano; y la serenidad como actitud idónea para habitar el mundo y relacionarse con la *natura* (*physis*).

ESTRUCTURA DE LA TESIS

De acuerdo con los objetivos propuestos, nuestra tesis presenta una doble línea de investigación: (1) aquella destinada a discutir con Heidegger la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional (onto-teología hegemónica); (2) y aquella dedicada a examinar los puntos de convergencia entre las propuestas filosóficas de ambos autores. Allá donde la primera línea de investigación requiere, por un lado, (1.1) el análisis de la concepción que Heidegger tiene de la metafísica tradicional y, por otro, (1.2) el examen de la propia metafísica spinozista, la segunda demanda (2.1) un estudio comparado de las propuestas filosóficas de ambos autores.

Dado que la concepción que Heidegger tiene de la metafísica tradicional resulta, como veremos, un correlato de su propia propuesta filosófica, destinaremos por completo un primer capítulo al estudio de estas cuestiones. Será en un segundo capítulo, por tanto, donde abordemos enteramente la metafísica spinozista. En aras de responder a la pregunta directriz de nuestra investigación (¿en qué medida Spinoza pertenece a la metafísica tradicional, tal y como Heidegger la concibe?), tal abordaje tomará como punto de partida la lectura que Heidegger realiza de la misma, y como punto de llegada un diálogo comparado con la tradición. Una vez constatemos la alternativa que Spinoza constituye para la metafísica tradicional (segundo capítulo), y habiendo ya examinado la propuesta filosófica de Heidegger (primer capítulo), nos encontraremos preparados para explorar, en un tercer capítulo, las convergencias entre ellos.

En conclusión, la tesis que aquí proponemos consta de dos grandes bloques temáticos (líneas de investigación), distribuidos a su vez en tres capítulos: el primer bloque (1), destinado a discutir con Heidegger la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional, integra los dos primeros capítulos, dedicados a examinar respectivamente el pensamiento de Heidegger (1.1) y de Spinoza (1.2); el segundo bloque (2), dedicado a

examinar los puntos de convergencia entre ambos autores, incluye el tercer y último capítulo (2.1), que profundiza en tal cuestión teniendo en cuenta los análisis de los capítulos anteriores.

RESUMEN DEL CAPÍTULO I

El primer capítulo, destinado por completo a Heidegger, comienza con una clara aseveración: la concepción que el filósofo alemán tiene de la metafísica, así como la crítica que a ella le dirige, resulta un contrapunto de su propia propuesta filosófica. De ahí que la comprensión adecuada de una requiera del análisis pormenorizado de la otra. Esta es la razón por la que, en primer lugar, ahondamos en la lectura que Heidegger hace de la metafísica y, después, estudiamos su fenomenología hermenéutica.

La primera tarea nos llevará a entender la metafísica más allá de su sentido habitual: no solo como una disciplina más de la filosofía (onto-teológica), sino también como una disposición fundamental. Esto significa aceptar que la metafísica, antes de constituirse como disciplina, se desarrolló originalmente como un modo de estar en el mundo, entre otros. Para justificar esta lectura, recurriremos a obras como *El Sofista de Platón*, el *Informe Natorp* o *Los conceptos fundamentales de la filosofía*. A través de ellas comprobaremos que, para Heidegger, la metafísica surge como una disposición fundamentalmente teórica (*bíos theoretikós*), derivada de otra más originaria: la práctica (*bíos praktikós*); vital y afectivamente arraigada en el mundo.

La metafísica tradicional –denunciará Heidegger– se ha erigido hasta ahora como un modo privilegiado de estar en el mundo, denostando otros más originarios e igual de verdaderos. Aparte de la *episteme*, propia del filósofo en tanto que *theorós*, encontramos la *poíesis* y la *phrónesis*: ambas constituyen modos de desvelar (*aletheia*) el mundo; de comprenderlo y volverlo inteligible. La universalidad, la necesidad, la causalidad, la esencialidad y el carácter demostrativo del conocimiento metafísico no deben usarse como argumentos contra la comprensión del mundo que nos ofrecen la *techné* y la *phrónesis*. La contingencia y particularidad de estas no las hace menos válidas para la otorgación de un entendimiento adecuado de las vivencias.

Para Heidegger, la historia de la metafísica se ha caracterizado por constituir una comprensión del mundo bien definida: teórica, abstracta, universal. Así, ha priorizado el sentido «óntico» (cósico) del ser, olvidando sus otras acepciones/conjugaciones. Este

«olvido» de la diferencia (ontológica) entre el «ser» y el «ente», entre aquello que «es» irreductible a categorías metafísicas (la vida) y aquello que «es» objeto de la *theoría* sin menoscabo de su palpable realidad (planetas, climas, plantas,...), constituye el motivo principal por el que el joven Heidegger se ve avocado a la elaboración de una ontología alternativa a la tradicional. Se trata de una que, en vez de presentarse como «progreso», se concibe como «paso atrás»; como una vuelta al humus en el que originariamente se cultivó la filosofía, pues es allí donde, para Heidegger, encontramos esos otros modos de ser alternativos que nos descubren «lo que hay» en su radical facticidad, historicidad e inconmensurabilidad.

RESUMEN DEL CAPÍTULO II

Una vez queda aclarada la comprensión que Heidegger tiene la metafísica, nos encontramos preparados para abordar la filosofía de Spinoza. Solo así podremos responder a la pregunta directriz de nuestra investigación: ¿resulta preciso, adecuado y suficiente el tratamiento que Heidegger realiza de la figura de Spinoza?; ¿es cierto que su metafísica constituye una expresión más de la «onto-teología hegemónica»?

La concepción inmanente de la causalidad, la identificación de Dios con naturaleza (*natura*), la comprensión de lo mental y lo corporal como dos aspectos de un mismo ser, la definición del individuo (la esencia) como un grado de potencia, el estatus ontológico otorgado a los afectos y el giro ético de su ontología nos llevan a pensar que, pese a su incardinación en la tradición metafísica y racionalista, Spinoza es un autor que sobresale los cánones de la «onto-teología hegemónica». El hecho de que sea hijo de una tradición, y que use sus mismos conceptos (en un sentido nominativo), no le hace formar parte de la corriente metafísica tradicional –de corte platónico-cartesiana–.

El análisis de la metafísica de Spinoza, realizado de la mano de Gueroult, Vidal Peña y, sobre todo, Deleuze –entre otros– nos instan a rebatir la ya de por sí escueta lectura heideggeriana del holandés. Lectura que, pese a reconocer la originalidad de la comprensión ontológica de los afectos (GA 23: 158) y del estatus ético de su ontología (GA 23: 161), incluye a Spinoza en una tradición con la que este discute fuertemente.

El segundo capítulo de nuestra tesis empezará analizando la metafísica de Spinoza y terminará defendiendo, «con» y «contra» Heidegger, su originalidad. La defensa de la originalidad de la metafísica spinozista se realiza «con» Heidegger en la medida en que

este llega a reconocerla ligeramente en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: de Tomás de Aquino a Kant* (1926/27); se elabora, por otra parte, «contra» él porque en textos maduros como *Identidad y Diferencia* (1955-1957) realiza una rápida inclusión de la misma en la ontoteología hegemónica.

RESUMEN DEL CAPÍTULO III

El tercer y último capítulo estará destinado a justificar la segunda parte de nuestra tesis, que defiende lo siguiente: los mismos aspectos que hacen de Spinoza un filósofo disidente de la metafísica tradicional lo acercan a Heidegger. Pese a la distancia cronológica, e incluso ideológica, que los separa, Spinoza y Heidegger convergen en los siguientes puntos: el giro ético de la ontología; la lectura ontológica –y ya no meramente psicológica o fisiológica– de los afectos; la comprensión de la esencia como *potentia*; y la defensa de la serenidad (*Gelassenheit*; *beatitud*) como disposición afectiva idónea para estar en el mundo, afrontar su contingencias, degradaciones y finitud. Aparte de estos, encontramos otros puntos derivados: la comprensión del tiempo como horizonte de inteligibilidad de los entes en cuanto finitos y afectivos; y la concepción de lo divino como lo que aporta medida siendo en sí inconmensurable (Heidegger por boca de Hölderlin) o infinito (Spinoza).

Dado que todos estos puntos resultan una derivación, consecuente y lógica, del primero (el giro ético de la ontología), las primeras páginas del tercer capítulo estarán enfocadas en el mismo. Al final, y a modo de conclusión, examinaremos la convergencia de los filósofos en cada uno de ellos.

VÍAS ABIERTAS

Nuestro trabajo de investigación termina planteando una serie de vías abiertas: la pedagógica, la psicoterapéutica y la ecológica. Tradicionalmente, la pedagogía, la psicoterapia y la ecología ha operado sobre la visión teórica del mundo, en el que «sujetos y objetos», «pensamiento y naturaleza», «razón y pasión/emoción» se contraponen. El giro ético de la ontología y la comprensión ontológica de los afectos que encontramos tanto en Heidegger como en Spinoza nos invitan a pensar la realidad humana, incluyendo su relación con el entorno, de otra manera. Dicha «realidad» no solo implica repensar la función de la razón y su relación con el entorno, sino también la importancia de lo pasional, irracional e inconsciente.

Una pedagogía y una psicología que tengan en cuenta la pasión como rasgo constitutivo del humano, no antagónico sino correlativo de su razón, tenderán a cuidarla en sus programas formativos y terapéuticos. Y en vez de abogar por la supresión, la represión o el control, defenderán su integración y posible canalización. De la misma manera, una psicopedagogía y una psicoterapia que conciban al humano como el coprotagonista de una trama vital que se teje a base de sentidos (interpretaciones), y ya no como *subjectum* o animal racional separado del mundo, encontrará el fundamento de las psicopatologías y el bajo rendimiento en la incapacidad de hacerse cargo efectivamente (hermenéuticamente) de su circunstancia.

Con la ecología, por su parte, ocurre algo semejante: la consideración de la naturaleza como inconmensurable y misteriosa fuerza creativa, de la que formamos parte esencial e inevitablemente, propiciará conductas que respeten su armonía, sin alterarla. Esto no significa dejar de aprovechar sus recursos, tan importantes para nuestra supervivencia, sino hacer un uso consciente, efectivo y respetuoso de ellos.

Por último, los puntos de convergencia que encontramos entre Heidegger y Spinoza nos llevarán a replantearnos el lugar que ambos filósofos ocupan en la Historia de la Filosofía. Este es un tema que, dada la historicidad de la filosofía y el imparable devenir de la propia historia, permanecerá siempre abierto. Por eso nosotros, como seres finitos, solo podremos aspirar a problematizar adecuadamente las cuestiones que nos plantea, dejando el afán de resolverlas a otros pensadores –quizás– más «técnicos». Esto es lo que pretendo, en definitiva, con la presente tesis.

PRIMER BLOQUE

HEIDEGGER Y LA PERTENENCIA DE SPINOZA A LA ONTOTEOLÓGÍA HEGEMÓNICA

CAPÍTULO I

HEIDEGGER Y LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA

La discusión sobre la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional requiere un análisis pormenorizado de lo que ella, en cuanto pensar filosófico, supone. Teniendo en cuenta que nuestra discusión se realiza con Heidegger, partiremos de aquellos textos suyos que nos resulten más relevantes; ello tomando en consideración que la cuestión de la metafísica se encuentra latente, cuando no manifiesta, en prácticamente toda su obra.

Consideramos que la metafísica se encuentra subyacente en el pensar *heideggeriano* toda vez que este se erige como una alternativa a los modos de comprensión propios de la misma. Se trata, en última instancia, de modos de aproximación a «lo que hay» eminentemente teóricos, basados en categorías lógico-conceptuales que hacen de las cosas circundantes «presentes» manipulables, mensurables y cotizables.

He ahí, pues, dos de las ideas fundamentales con las que iniciamos el presente apartado: la primera, concerniente a la correlación establecida –en la obra de Heidegger– entre la «destrucción» de la metafísica y la «construcción» de un modo de pensamiento

alternativo; la segunda, relativa al carácter teórico de ese pensar con el que se discute (el metafísico).

1. El correlato establecido entre la crítica de la metafísica y la propuesta filosófica del propio Heidegger

Contextualización

Vivimos en una época en la que los «grandes relatos» que conformaban el mundo y orientaban la conducta humana han perdido su validez universal. Esta pérdida de validez se debe, de acuerdo con Lyotard, a la «crisis de la filosofía metafísica» (1987, 4). Se trata de una filosofía entendida como «dispositivo metanarrativo de legitimación» de determinadas formas de vida y cosmovisiones. Entre las más destacadas, encontramos las cosmovisiones ofrecidas por el cristianismo, el hegelianismo y el marxismo (Lyotard, 1987, 31-2). Pese a las diferencias que internamente podamos encontrar en ellas, todas comparten una misma dinámica: la de recluir o subordinar lo particular a lo universal; la de sacrificar el presente contingente por un futuro universal, sea este escatológico (cristianismo), espiritual (Hegel) o materialmente constituido (Marx).

A tales relatos de la redención y la emancipación, habríamos de sumarle aquellos otros relacionados con el poder progresista de la razón (La Ilustración), del capital y de la tecnociencia. Si los primeros se han encargado de supeditar lo particular a lo universal, los segundos han pertrechado la subordinación de la pasión al intelecto, de la persona al crédito y del desarrollo ético al avance tecno-científico. Lo que tienen en común todos estos relatos es la articulación de una diferencia convertida en desigualdad, pues uno de los términos diferenciados queda siempre supeditado al otro. La legitimidad de esta desigualdad es lo que ha sido, precisamente, criticado de forma contundente en nuestra contemporaneidad; ello por las consecuencias históricas, sociales y políticas que ha tenido en el último siglo (Lyotard, 1987, 30-4).

Comprendiendo esta puesta en suspenso de los grandes relatos legitimadores como la manifestación contemporánea de una «muerte» –la de Dios– ya profesada por Nietzsche (s. XIX), en la actualidad (inicios del s. XXI) nos encontramos viviendo sobre los pedazos de los mismos; intentando recoger lo bueno de ellos y procurando articular discursos que den sentido a la existencia sin anular, renegar u olvidar las diferencias

constituyentes. Estas diferencias son tanto individuales y personales (Kierkegaard, Levinás), como históricas y ontológicas (Vattimo, Heidegger).

La crítica que Martín Heidegger dirige a la metafísica tiene que ver, justamente, con esa pérdida de legitimidad de los grandes relatos de Occidente. Se trata de una crítica que el autor fundamenta en el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente⁸; entre la *práxis* mundana y la *theoría*; entre la vida humana –irreductible en su ser– y las ciencias. Desde el cuidado y recuerdo de esta diferencia, se nos invita a pensar de otra manera el mundo; las relaciones humanas y nuestro mismo ser. Este otro modo de pensar es lo que constituye la ontología hermenéutica o, en palabras de Vattimo, una ontología del declinar (1992, 66). Nos referimos, en cualquier caso, a una ontología que se construye sobre la base de una destrucción que va en paralelo.

La deconstrucción de la historia de la metafísica como contrapunto de la propuesta filosófica de Heidegger

Una de las claves hermenéuticas que hemos de tener en cuenta a la hora de abordar la obra de Heidegger es la relación dada entre la «destrucción» [*Destruction*] o el «desmontaje regresivo» [*abbauender Rückgang*]⁹ de la metafísica tradicional y la «construcción» de un pensamiento genuino, que bien podríamos calificar como fenomenológico existencial y hermenéutico (GA 58: 139ss; Adrián, 2016a: 139). La articulación que tiene lugar entre esos dos procesos, el de la *Destruction* de la metafísica y el de la fenomenología hermenéutica, constituye paradigmáticamente la obra de Heidegger –sobre todo su primera mitad–.

El texto que con mayor elocuencia manifiesta la mencionada articulación es, sin lugar a dudas, *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*, escrito en 1927. En él observamos no solo la reorganización del material filosófico que Heidegger venía trabajando profusamente años atrás, sino también los primeros esbozos de un terreno reflexivo que irá labrando, cultivando y rediseñando durante el resto de su vida. Esta es la razón por la que en el presente capítulo nos centraremos prioritariamente en el análisis de dicha obra, sin descuidar aquellos otros textos que puedan resultarnos complementarios, como son *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), *Interpretaciones*

⁸ «El discurso de la metafísica se mueve desde su principio hasta su consumación de un modo extraño en una constante confusión entre ente y ser» (GA 9: 370).

⁹ Para un mayor esclarecimiento de esta noción, véase Heidegger (GA 61) y Adrián (2016a: 123-124).

fenomenológicas sobre Aristóteles (1921/22), *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923/24), *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1924), *Platón: «El sofista»* (1924/25), *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (1925), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *Introducción a la filosofía* (1928/29), *¿Qué es la metafísica?* (1929), *Introducción a la metafísica* (1935).

Dichos textos resultan imprescindibles para la indagación que aquí nos ocupa toda vez que nos permiten completar la *Destruktion* que en *Sein und Zeit* se inicia. Si bien en esta obra aparece de una manera sistemática y consumada la fenomenología hermenéutica propuesta por Heidegger, el diálogo crítico con la tradición no queda en ella lo suficientemente desarrollado¹⁰. De ahí que la lectura en paralelo de *Ser y tiempo* con textos como *Conceptos fundamentales de la metafísica* o *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se vuelva ineludible: solo así seremos capaces de dibujar un panorama completo de esa doble articulación que conllevan la *Destruktion* de la metafísica tradicional y la confección de la fenomenología hermenéutica.

Si nos preguntásemos, con todo, en qué consiste la mencionada articulación, diríamos que ella supone ir de un marco de comprensión teórico (lógico-conceptual) a otro preteórico (GA 2: 80); de una fenomenología reflexiva a otra hermenéutica (GA 2: 51). Dado que este paso se realiza siempre en el horizonte de la pregunta por el sentido del ser [*dem Sinn vom Sein*] (GA 2: 3), lo que cambia con él es este mismo sentido. Dicho de otra manera: la *Destruktion heideggeriana* de la metafísica tradicional implica pasar de una comprensión teórica del ser a otra vital, mundana y afectivamente significativa.

Ahora bien, este «paso» que va de la *theoria* (fenomenología reflexiva) a la *prâxis* (fenomenología hermenéutica) no supone «progreso» alguno; no implica «superación» del marco de comprensión teórico¹¹, sino más bien una «vuelta» a aquel estado en el que originariamente nos encontramos habitando este mundo (GA 7: 69). De ahí que él no se constituya «hacia delante», sino «hacia atrás». Así mismo lo expresa Heidegger en fragmentos como los siguientes:

¹⁰ Se trata de algo, empero, de lo que el propio Heidegger fue consciente, pues él mismo consideró que los pliegues del manuscrito entregados a impresión para *Ser y tiempo* constituían tan solo una parte de la obra que tenía en mente. Para más información al respecto, véase: «Breve crónica de Ser y tiempo» y «Una obra maestra inacabada y los motivos del viraje» de Adrián (2016a: 30-33).

¹¹ Cualquier intento de «superación» implica operar dentro de los términos de la propia metafísica.

«“Paso atrás [*Schritt zurück*] no significa un paso aislado del pensar, sino el modo de movimiento del pensar y un largo camino. En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía» (IyD: 113/GA 11: 37).

«El paso atrás [*Schritt zurück*] va desde lo impensado, desde la diferencia [entre el ser y lo ente]¹² en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* [*Vergessenheit*] de la diferencia (...)» (IyD: 114-5/GA 11: 37-8)¹³.

A nuestro entender, pensar esta diferencia conlleva dar cuenta del carácter «teóricamente» irreductible de las cosas en tanto que «son». La comprensión del «ser» de las cosas que nos otorga la *theoría* no resulta absoluta, sino relativa a un contexto vital dado. Más acá de la *theoría*, está la vida. Desde ella, las cosas se comprenden («son») de una manera ya no universal, necesaria e imperecedera, sino contingente, histórica y mortal. Pensar la diferencia entre el ser y lo ente significa, entonces, reconocer la diferencia entre una comprensión teórica del ser y otra preteórica; lo que implica defender que «lo ente» (*ousía*) constituye un sentido más del «ser» (*eínai*), entre otros.

De acuerdo con Heidegger, la metafísica tradicional se ha caracterizado por priorizar el sentido óntico (teórico) del ser y minusvalorar su sentido vital (preteórico). Puesto que este se desenvuelve en la propia vida, su estudio implica ir «más acá» –y no «más allá»– de sesudos tratados metafísicos y complejos teoremas científicos. Por eso la propuesta de Heidegger no tiene como objetivo la «construcción» de un nuevo ámbito de comprensión, sino en el «desvelamiento» de aquel en el que ya nos encontramos siendo. Esto significa que la comprensión alternativa a la metafísica que Heidegger anuncia ya se ha dado; e incluso podríamos decir que ya está «ahí», en la proximidad de lo cotidiano. Se trata de una comprensión del ser de las cosas que opera en nosotros

¹² Los corchetes son nuestros.

¹³ Algo significativo que conviene hacer notar es el hecho de que Heidegger considera que dicho olvido no se debe puramente al pensar humano, sino a la esencia de la misma diferencia. En palabras de Heidegger: «el olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquel. No es que el olvido solo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano» (IyD, 115/GA 11: 39). Desde una perspectiva fenomenológica, podríamos decir que el modo en el que se nos manifiesta «lo que hay», o la manera en la que tendemos a experimentar el venir a la presencia (ser), tiende a ser óntico.

prácticamente (en la *prâxis*) sin darnos cuenta de ello; de ahí, insistimos, la preocupación *heideggeriana* de «desocultarla», de iluminar su carácter oculto.

«El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”» (SyT: 15/GA 2: 6).

Ese carácter oculto (desapercibido) de la comprensión del ser con la que habitualmente operamos en el mundo es el que exige una reformulación de la pregunta ontológica por excelencia. En este caso, nos estamos refiriendo a la pregunta por el sentido del ser, la cual nos remite a la cuestión por el ser en sus diferentes marcos de comprensión. Si bien, dentro de la propia tradición metafísica, encontramos varios de estos marcos, ellos se podrían reducir precisamente a dos: el teorético-productivo, propio del pensamiento metafísico hegemónico, y el fenomenológico-hermenéutico, propio del pensamiento alternativo que promueve Heidegger.

La gran aportación que el alemán realiza a la filosofía radical, justamente, en la puesta en evidencia de un marco de comprensión del ser alternativo al tradicional; se trata, insistimos, de un horizonte de comprensión en el que ya nos vemos envueltos, antes incluso de cualquier teoría del ser («*onto-logía*»). No es casual, pues, que Heidegger hiciera uso ocasional de nociones tales como la «precomprensión» o comprensión «preteórica» del ser (GA 26: 199; GA 56/57: 59); con ellas quiso subrayar no solo el carácter derivado de la *theoría*, sino también –y sobre todo– la condición originaria de nuestras experiencias vitales, de nuestra *prâxis* mundana.

Así pues, para Heidegger, existen dos vías principales de comprensión del ser de las cosas: una teorética, propia de la metafísica y las ciencias; y otra preteórica, característica de la *prâxis* vital (cotidiana). Se trata de una tesis que supone, a su vez, otras dos: de un lado, aquella que esgrime que la metafísica tradicional y su hija moderna, la ciencia, no constituyen los más válidos modos de comprender «lo que hay»; de otro lado, aquella que afirma que el modo en el que se descubre el ser de «lo que

hay» depende del método (*meta-hodos*¹⁴) adoptado. Entendiendo este método como un «modo de aproximación», diríamos que, según sea el modo que tengamos de aproximarnos a las cosas, así será nuestra comprensión de su ser. En última instancia, lo que se pone en juego con el método, con la vía aproximación electa, es el sentido mismo del «ser»; o, si se prefiere, el sentido que las cosas adquieren en tanto que «son».

Según Heidegger, la vía de aproximación que ha definido de manera predominante lo que las cosas «son» y, por ende, el modo humano de tratarlas es la propia del *théoros* (GA 9: 103-6; 29/30: 56-8). Hablamos de una vía de aproximación al mundo que no solo se ha erigido como la más certera, sino también como la más adecuada. Al menos así ha sido en la cultura occidental. La titánica tarea que el pensador alemán hubo de emprender se basó, precisamente, en desmontar lo que para él había sido y era una interpretación: que la *theoría* constituía la más adecuada vía de comprensión del ser de las cosas.

Pero resulta que, aparte de la *theoría*, hay otras vías de aproximación igual de válidas, e incluso más originarias. La *prâxis* cotidiana constituye, justamente, una de ellas. Esto es lo que, de manera pormenorizada, Heidegger nos invita a pensar en el *Informe Natorp* (1922) y *El Sofista de Platón* (1925). Estos textos han de ser comprendidos junto aquellos otros que, habiendo sido escritos por la misma época (los años 20), defendían la necesidad de fraguar un método que pudiera dar cuenta de ese modo mundano en el que originariamente el humano y las cosas «son»¹⁵. Y es que, aunque el campo de estudio que interesaba a Heidegger estuviera dado de antemano (el mundo cotidiano), no lo estaba, en cambio, el método. Por eso nos dice en *Ser y tiempo* (1927):

«El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo *preguntado* [*das Erfragte*], esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más,

¹⁴ Resaltamos el sentido etimológico de la palabra, que indica el camino a seguir para lograr un determinado fin. El peso semántico del vocablo recae no en el fin mismo, sino en el procedimiento requerido para conseguirlo.

¹⁵ Esos otros textos, que expondremos con detalle más adelante, son los siguientes: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919/20), *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923/24), *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (1925) y *Ser y tiempo* (1927).

contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa» (SyT: 27/GA 2: 6).

Precisamente, la fenomenología hermenéutica constituye ese nuevo método por el que aboga Heidegger para aproximarse al ser. En aras de entender con mayor precisión en qué consiste, hemos de analizar aquellos otros métodos que difieren de ella. Más específicamente, nos interesa uno solo: el propio, como venimos advirtiendo, de la metafísica tradicional.

He ahí la razón por la cual, antes de sumergirnos en la propuesta metodológica del joven Heidegger, estimamos oportuno indagar en el método característico de la metafísica; lo que nos lleva, a su vez, a preguntarnos por su esencia. Solo así seremos capaces de comprender debidamente lo que supone el ya mentado «paso atrás»; la ya mencionada «doble articulación» entre la *Destruktio* metafísica y la fenomenología hermenéutica.

2. La esencia de la metafísica

Antes de abordar de manera directa cuál es la esencia de la metafísica, hemos de tener en cuenta que la mera formulación de dicha pregunta implica cuestionar el modo principal –o definitorio– en el que ella «es»; indagar en su «ser». Se trata, en términos griegos, de preguntar por el *ti estí* que le es propio, cuestionar «qué es». Teniendo en cuenta lo que Heidegger nos dice en distintos momentos de su obra –como en *¿Qué es metafísica?* (1929), *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/30), *Introducción a la metafísica* (1935) e *Identidad y Diferencia* (1955/57)–, diríamos que la metafísica se define, de un lado, como una disposición (fundamental) y, de otro, como una disciplina que pregunta por el fundamento (*arché*) de lo ente en su conjunto. De hecho, la primera resulta condición de posibilidad de la segunda: la constitución de la metafísica como disciplina académica parte de una determinada actitud que el humano adopta frente al mundo¹⁶.

¹⁶ De ahí el afán de Heidegger de priorizar la actitud o disposición sobre el contenido o materia a la hora de definir la esencia de la metafísica: «(...) nosotros no nos exponemos al peligro de preferir arbitrariamente una disciplina de la filosofía, la metafísica, a las demás, porque ahora no estamos tratando en absoluto de disciplinas. La intención de la consideración preliminar es, justamente, destruir esta representación de la metafísica como una disciplina fija» (CFM: 49-50/GA 29/30: 36-38).

Dada la relevancia de estas dimensiones (la actitudinal y la académica) a la hora de aprehender la esencia de la metafísica, cabe profundizar en cada una de ellas por separado. Con este fin, nos apoyaremos en las lecturas de *Conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30) e *Introducción a la filosofía* (GA 27). La comparación que se establece en estas obras entre la filosofía y la ciencia, de un lado (GA 27: 198; GA 29/30: 15ss), y entre la filosofía y la metafísica, de otro (GA 27: 13-20; GA 29/30: 36ss), nos permitirá discernir los aspectos esenciales de esta última. Más específicamente, ellas nos mostrarán en qué medida el aspecto estructural de la metafísica (su disposición) la aproxima a la filosofía, mientras que su aspecto material (el contenido) la acerca a la ciencia.

2.1. La dimensión estructural de la metafísica, o sobre la metafísica como disposición fundamental

En *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger advierte que, si queremos responder adecuadamente a la pregunta por la esencia de la metafísica, la cual nos remite al mismo origen de la filosofía (GA 29/30: 16; 85), hemos de tener en cuenta que ella se constituyó como una disposición fundamental. Esto significa que, antes de fraguarse como una disciplina académica, la metafísica se desarrolló sobre la base de un comportamiento eminentemente humano.

«(...) mientras que antes no sabíamos nada de un comportamiento fundamental [*Grundverhalten*] del filosofar sino que nos manteníamos meramente en la espera indiferente de un trabar conocimiento, ahora ha irrumpido por vez primera el presentimiento de que se exige tal cosa como un comportamiento fundamental. *En un primer momento podríamos pensar: conceptos fundamentales de la metafísica*, rasgos fundamentales de la lingüística, todo eso presupone interés, pero en el fondo, pese a todo, justamente una espera indiferente de algo de lo que nos enteramos con mayor o menor apremio. Decimos: no es así. *Se trata esencial y necesariamente de una disposición*¹⁷» (CFM: 33-4/GA 29/30: 15-16).

Al contrario de lo que tradicionalmente ha tendido a pensarse, la metafísica hace referencia a una disposición fundamental que el humano adoptó –y aún adopta– para enfrentarse al mundo. La razón por la cual dicha disposición se considera

¹⁷ El subrayado es nuestro.

«fundamental» radica en el hecho de que ella es inherente al mismo «ser» humano. Y es que «ser» humano conlleva «dis-ponerse» de alguna manera y en algún lugar. Defender que la metafísica es una disposición fundamental del humano supone afirmar, entonces, que ella constituye un modo particular de «estar» en el mundo.

La modalidad y la localización conforman, justamente, dos aspectos básicos de toda «disposición». Según sea el modo y el lugar de la disposición, así será su tipología. Esto último supone lo mismo que decir que la disposición fundamental que entraña la metafísica no es la única que define al ser humano. Además de ella, existen otras igual de fundamentales. Dado que la disposición propia de la metafísica se define en función del contraste con las demás, conviene estudiarlas.

2.2. Disposiciones fundamentales y sentidos del ser

De acuerdo con Heidegger y su interpretación de las virtudes dianoéticas de Aristóteles¹⁸, el humano se dispone en el mundo de tres maneras principales (GA 19: 21ss; GA 61: 29-30)¹⁹. De ahí que sean tres sus disposiciones fundamentales: (I) la disposición teórica, definida por la *theoría* (ver lo universal) y expresada en la *episteme* (saber ver); (II) la disposición ética, definida por la *práxis* (acción mundana) y expresada en la *phrónesis* (saber ser); (III) y la disposición técnica, definida por la *poiésis* (producción) y expresada en la *techné* (saber hacer). Pese a sus diferencias constitutivas, todas ellas convergen en un mismo punto: aquel que las define como modos de orientación peculiarmente humanos.

«En la medida en que ese orientarse es un adquirir conocimientos y un reflexionar que se dirige al producir es del tipo de la *téchne*. Pero en la medida en que ese enténderselas es un saber y se presenta expresamente como saber, ese mismo estado de cosas puede ser entendido como *epistéme*. En la medida en que ese orientarse se dirige a un *praktón* que se va a gestionar para el uso

¹⁸ Aristóteles cobró especial relevancia en la primera etapa del pensamiento de Heidegger, en los años 20. Si bien su presencia siguió operando, aunque fuera de manera indirecta, en el pensamiento ulterior del autor, fue en esos años cuando se desarrolló el grueso de la interpretación fenomenológica de Aristóteles. Destacan, en este sentido, los cursos de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928).

¹⁹ Los textos en los que nos apoyaremos especialmente para estudiar la apropiación *heideggeriana* de las virtudes dianoéticas de Aristóteles son el *Informe Natorp* (1921/22) y *El Sofista de Platón* (1924/25), los cuales serán complementados por otros como *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/26), *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (1926), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) y *Ser y tiempo* (1927). Para profundizar en la cuestión, recomendamos: Volpi (1988), Schüssler (1996), Sadler (1996), McNeill (1999) y Adrián (2001; 2002).

propio, *autô*, para uno mismo, ese orientarse es *phrónesis* en sentido amplio, como es propio de los *zôa*» (GA 19: 28ss).

Cada disposición, pues, señala un modo particular que el humano tiene de orientarse por el mundo. Esta «orientación» no ha de comprenderse aquí en un sentido físico, sino simbólico. Esto significa que el humano, antes de orientarse siguiendo ciertas coordenadas geográficas, se orienta en función de los sentidos que otorga diariamente a su experiencia. De hecho, las nociones «norte», «sur», «este» y «oeste» ya suponen cierta interpretación de determinados espacios geográficos. Esta capacidad del humano de atribuir sentido a su experiencia es lo que hace que él tienda a situarse «más allá» de su realidad fenoménica (GA 2: 364).

El humano no solo recibe de manera pasiva una serie de datos sensoriales que, con la ayuda de ciertos procesos cognitivos, son organizados según una serie de ítems (color, forma, textura, función), sino que también construye una narración que les da forma simbólica, personal e histórica. Esta «metabolización hermenéutica» de la realidad se ve determinada, precisamente, por la disposición que él adopta en el mundo. Según sea la disposición adoptada, así será la manera en la que las cosas se vuelven inteligibles o, diciéndolo en términos heideggerianos, se desvelan para el humano. Queda así explicitado el rasgo más defensorio de las disposiciones fundamentales: su capacidad de desvelamiento (*aletheia*).

Disposiciones vitales o posicionamientos fundamentales (Modos de comportamiento)	Facultades o capacidades asociadas (Modos de conocimiento/desvelamiento)
<i>Theoría</i>	<i>Sophía, Epistème</i>
<i>Prâxis</i>	<i>Phrónesis</i>
<i>Poíesis</i>	<i>Techné</i>

Cada disposición fundamental entraña, para Heidegger, un modo particular de desvelamiento del ser (GA 19: 17-18). Ser humano implica «ser-descubridor» (GA 2: 219; GA 24: 102)²⁰. De ahí que las disposiciones fundamentales, en cuanto modos de

²⁰ Condición que, como veremos más adelante, es correlativa a su capacidad lingüística (*lógos*).

ser propiamente humanos, supongan siempre algún tipo de desvelamiento (*aletheia*)²¹. Ellas determinan cómo se nos «des-cubre» algo; de qué manera se nos presenta y vuelve inteligible para nosotros, los humanos.

El habla (*lógos*) es la «vía» principal por la que dicho desvelamiento tiene lugar (GA 19: 17-8). En cuanto comportamiento constitutivo del ser humano, ella articula el tipo de desvelamiento asociado a cada una de las disposiciones fundamentales. La disposición teórica, por ejemplo, se constituye sobre la base del *lógos epistemonikón*; se trata de aquel lenguaje que desarrolla conocimiento, que desvela lo que las cosas son. Las disposiciones práctica y técnico-productiva, por su parte, se articulan sobre la base del *lógos logístikon*, que es aquel lenguaje que desarrolla deliberación, que desvela lo que es pertinente o no hacer (GA 19: 28).

En la medida en que cada disposición determina la manera en la que las cosas se desvelan, ellas definen el trato de las mismas. Hablamos, en cualquier caso, de una relación bidireccional: el modo del trato determina la manera en la que las cosas se vuelven inteligibles para los humanos; y el sentido del ser con el que se despliega el horizonte de inteligibilidad de una cosa determina, a su vez, la modalidad de su trato. No es casual, pues, que Heidegger encuentre en las modalidades del trato una vía para comprender los distintos tipos de *bíoi*, de vida humana:

«El ámbito ontológico de los objetos del trato (*poióimenon, pragma, ergon, kineseos*) y los modos de nombrar propios del trato –un *lógos* determinado o, dicho con mayor precisión, el objeto del trato considerado desde el modo como es nombrado el discurso– fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto “vida humana” (...)» (IN: 58/GA 61: 27).

Como maneras fundamentales de «estar en el mundo», la *theoría*, la *prâxis* y la *poíesis* suponen tres modalidades del trato asociadas a tres modos de desvelamiento. A la metafísica le corresponde, según Heidegger, una en particular. Puesto que discernirla

²¹ *Aletheia* será el sentido que Heidegger atribuya a la verdad una vez la despoja de su acepción tradicional (como adecuación sujeto-objeto) y la comprende en un sentido fenomenológico (como desvelamiento inmediato de lo que hay, correlato de la apertura originaria del *Dasein*) (GA 21: 186-7).

con claridad requiere examinar aquellas otras con las que contrasta, conviene estudiarlas todas.

2.2.1. La *prâxis* como disposición fundamental del humano

La *prâxis* constituye, tal y como hemos apuntado, uno de los modos fundamentales que el humano tiene de orientarse por el mundo. En cuanto modo de orientación, ella supone una «dirección hacia la cual tender»; lo que implica, a su vez, un «modo de estar» y un «lugar en el que se está». Pues bien, siguiendo la lectura fenomenológica que Heidegger realiza de la ética aristotélica (GA 19; GA 61), la *prâxis* se comprende como aquel «modo de estar» en el que el humano se encuentra cotidiana y vitalmente vinculado con su entorno. Este carácter «mundano» de la vinculación pone en evidencia la condición comunitaria (*Mitwelt*) en la que se encuentra el humano por el mero hecho de «ser». No es casual que ella nos descubra lo que él «es» primaria y espontáneamente: ente que no solo pervive, sino que convive y actúa.

«El ser humano (*anthropos*) es el ser viviente (*zôon*) al que pertenece la *prâxis*. Y, más aún, el *lógos*. Estas tres determinaciones van unidas: la esencia del ser humano se resume en la frase *zoé praktiké tou échotos* (cfr. EN I 7, 1098a 3ss). El ser humano es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad del actuar» (CFFA: 221/GA 22: 312).

Heidegger considera la *prâxis* como una expresión originaria del modo de ser humano. Antes de concebirla al estilo de Aristóteles, como una facultad más del alma humana (EN VI 3, 1139b, 15-17), la comprende como el modo primario en el que el humano se encuentra «siendo» (GA 19: 23-25; GA 24: 226; GA 63: 27). ¿Y cómo se halla primariamente el humano «siendo»? Se halla conviviendo con otros, haciendo uso de ciertos utensilios y respondiendo a situaciones concretas. Por eso el «lugar» en el que se desenvuelve la *prâxis* es el mundo cotidiano; aquel en el que habitan otras personas (*Mitwelt*), se dispensan útiles (*Umwelt*) y se desarrollan las vivencias más íntimas de cada cual (*Selbtswelt*) (GA 2: 66-7; 117; 119).

Este ámbito mundano constituye, en última instancia, el «horizonte de inteligibilidad» en el cual el humano se mueve vital y cotidianamente. En cuanto «horizonte», le permite orientar su mirada (*Sichtweite*) de acuerdo con unas normas, convenios y sentidos preexistentes. Dichos sentidos no solo determinan el modo en el que el humano

habita el mundo, el *êthos*, sino también la forma en la que él se comprende a sí mismo. A este respecto, ejemplifica Heidegger:

«Tomemos un ejemplo nada artificioso: el obrero manual en su taller, pendiente de sus herramientas, de sus materiales, de la obra que ha de ser producida, en una palabra, de aquello de lo que se ocupa. Aquí es bastante claro, que el zapatero no es el zapato, no es el martillo, ni la piel ni el hilo, ni la cuchilla, ni los clavos. ¿Cómo podría encontrarse él así mismo en y entre estas cosas? ¿Cómo podría comprenderse a sí mismo partiendo de ellas? Claro está que el zapatero no es el zapato y, sin embargo, se comprende, a sí mismo, a su yo, a partir de sus cosas» (PFF: 202/GA 24: 228).

En la *prâxis* mundana, el humano se comprende a sí en función de los entes con los que interactúa. Se trata de una comprensión que se produce de manera espontánea e irreflexiva: antes de preguntarse por el ser del zapato, el humano se halla caminando con él. Esto quiere decir que el sentido de lo que supone un zapato se encuentra integrado, de antemano, en el individuo. O, dicho en otras palabras: el humano, antes de hacer visible el sentido de las cosas con las que opera en el mundo, se mueve por él sobre la base de un marco de interpretación irreflexivamente heredado. Este no solo articula una precomprensión de lo que las cosas son, sino también de lo que el humano «es». Por eso nos dice Heidegger: «a su modo más propio de ser le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en cierto estado interpretativo [*Ausgelegtheit*] respecto de su ser» (SyT: 26/ GA 2: 21).

El «estado interpretativo» en el que inicial y primeramente se mueve el humano es el propio de la existencia cotidiana. Desde él, el humano comprende lo que «es» un zapato, un parlamento o una familia, y actúa en consecuencia. La actuación que es consecuente con las situaciones concretas de la existencia requiere, para su adecuado cumplimiento, de la *phrónesis*. Entendida por Aristóteles como prudencia y por Heidegger como cuidado [*Sorge*], ella implica tomar decisiones fundamentadas en la deliberación ética (EN VI 5, 1140a, 25-27; GA 19: 48-9). Tal deliberación se comprende como una meditación sobre las propias condiciones de existencia, como un modo de pensar las razones que convienen a tal o cual acción, a tal o cual comportamiento (*êthos*).

En la medida en que la decisión (*proairesis*) y la deliberación (*bouleusis*) que supone la *phronesis* corresponden al ámbito de la *praxis*, ellas se encuentran siempre referidas al humano en cuanto habitante del mundo. Lo que se decide y delibera son los comportamientos de los ciudadanos de a pie; aquellos que han de hacer comunidad. Por eso, la causa (*arché*) de la *phronesis* no radica en una esfera extratemporal de verdades inmutables, sino en la cotidianeidad del mundo (GA 19: 48, 102). Lo mismo sucede con su *télos*: como facultad de la *praxis*, la *phronesis* «es la acción, el actuar, el operar, que tiene su fin en la actuación misma, en el operar mismo, en la acción misma» (IF: 184/GA 27: 173).

Más concretamente, el fin (*télos*) de la *phronesis* es la acción virtuosa; aquella que procura cierta «con-veniencia» ética, cierto «bien» (GA 19: 48-51). Este «bien» estriba en la realización de una acción voluntariamente electa, así como en la consumación de un trato que procure el bienestar propio y ajeno. La «buena conveniencia» que supone la *phronesis* no encuentra su perfección, por tanto, en la rectitud lógica del juicio moral, sino en la realización ética de la conducta, en su desenvolvimiento existencial.

A diferencia del pensamiento teórico (*nóus theoretikós*), el pensamiento práctico (*nóus praktikós*) halla su fin en la misma acción que demanda su concreción; su traducción en conductas social y éticamente implicadas (GA, 19: 48). De ahí que su límite lo constituyan las cosas y situaciones concretas (lo *éschaton*). Estas son las que conforman el horizonte de referencia de la *phronesis*. En cuanto mirada circunspecta, ella siempre supone «estar referido a» dichas situaciones particulares, únicas e intrasferibles, a las que hay que hacer frente con la acción.

Dado que el propósito de esta acción es –como dijimos– el «bien con-veniente», las situaciones y cosas concretas a las que se enfrenta se descubrirán como «útiles» que convienen o no con ella.

Damos paso así a la comprensión de la *phronesis* como *aletheia*, como modo de desvelamiento propio de la disposición práctica (*praxis*): desde ella, las cosas se vuelven inteligibles (comprensibles) como útiles convenientes (*schicklich*). Por eso resalta Heidegger que, «en la *phronesis*, lo *prákon* tiene el mismo carácter de ser que el mismo *aletheúein*» (GA 19: 49). El humano que conduzca sus acciones con la deliberación y el cuidado propios de la *phronesis*, tenderá a tratar a las cosas cual útiles convenientes –o inconvenientes– al bien que se pretende alcanzar; lo que implica, a su

vez, una precomprensión del ser de las cosas como lo «útil» (*symphéron*) (GA 19: 51-3/162-3). Esta precomprensión de las cosas como útiles es lo que distingue el modo de desvelamiento característico de la *práxis* –y, como veremos, de la *techné*– del propio de la *theoría*. Y es que:

«En nuestra existencia *precientífica*, en la que nos encontramos instalados de antemano, tenemos que habérnoslas primariamente con un mundo de utensilios (*Zeugwelt*). En nuestra vida cotidiana, hacemos uso de herramientas (*Handwerkzeug*), aparatos de medición (*Meßzeug*), útiles para la costura (*Nähzeug*) y otras cosas por el estilo. No se trata de cosas que están simplemente dadas ahí delante, sino de utensilios, herramientas, enseres y útiles (*Zeug*) de diversa índole de los que me sirvo para realizar una tarea determinada (Adrián, 2016a: 172-173).

Desde la experiencia teórica, las cosas se comprenden como entes que están «a-la-vista», dispuestos a ser estudiados (*tò epistemonikón*); desde la experiencia preteórica, ellas se descubren como entes que están «ahí», «a-la-mano» (*Zuhandenheit*), dispuestos a ser usados según la conveniencia o la productividad deliberada (*tò logistikón*) (GA 19: 28). Ahora bien, la utilidad con la que las cosas se desvelan en la *phrónesis* no ha de ser confundida con la propia de la *techné*: el propósito de la primera no es la producción, sino la realización del ser humano en su existencia cotidiana, que es comunitaria y abierta a numerosas posibilidades vitales. En el primer caso (*techné*), la utilidad adquiere un carácter instrumental; en el segundo (*phrónesis*), ella posee un sentido éticamente funcional.

Puesto que este sentido funcional depende de la relación que el humano guarda con las cosas, lo que la *phrónesis* desvela en última instancia es la condición del mismo (humano) como «ser-en-el-mundo» (*sein-in-der-Welt*). La *phrónesis* permite hacer visible lo que, de otra manera, pasaría desapercibido: el humano como un ente que «es» en relación con otras cosas; lo que implica estar «abierto» al mundo y tener que decidir en cada caso qué hacer. Esta «apertura» y este «tener que hacer» apuntan a los caracteres pasivo y activo del humano en cuanto «ser en el mundo»: activo cuando se autodesvela como causa de sus propias acciones; pasivo cuando se autodescubre receptor de otras acciones y dependiente de otras situaciones. En la medida en que la *phrónesis* autodesvela al humano como «causa» (*arché*) de su vida, de sus proyectos y

acciones, le abre a la posibilidad de combatir su tendencia a la comodidad, al hedonismo y a la dependencia (GA 19: 50-1).

En definitiva, la *phrónesis* descubre lo que el ente humano es y puede llegar a ser en el mundo. Por eso debemos entender «by *prâxis*, acting, and by *aletheia* (cf. Nic. Eth. VI, 2, 1139a18), the uncoveredness of Dasein itself as well as of the beings to which Dasein relates in its actions» (SP: 27/ GA 19: 39). «This uncoveredness does not apply to things insofar as they are, but insofar as they are objects of concern» (SP: 23-25/ GA 19: 27). Además de desvelar su ser, y el «ser» de las cosas, en su sentido más originario (pragmático/funcional), la *phrónesis* vuelve transparente (*durchsichtig*) el «lugar» en el que ese mismo sentido se constituye: el mundo (*Welt*). Mundo en el que se desarrolla, de manera co-originaria, la vida fáctica (GA 19: 51-2).

«Así pues, lo que se manifiesta a través de la *phrónesis* es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad. En la circunspección, la vida está presente en una modalidad concreta del con-qué [o asunto que reclama la atención] del trato²²» (IN: 70-71/GA 61: 37-8).

Desde la mirada circunspecta que implica la *phrónesis*, la vida se nos descubre como «quehacer», como «ocupación» o «asunto» del que tratar. De ahí que el saber que ella nos otorga no se asiente en el puro *nóein* (*theoría*), sino en la *aísthesis*. Asociada ya no a la mera sensibilidad física, sino a una suerte de «sensibilidad hermenéutica»²³, la *aísthesis* de la *phrónesis* constituye la base de su «mirar circunspecto» (*umsichtiges Hinsehen*). Hablamos de un mirar simbólico que ve templos en vez de geometrías; ciudadanos en vez de *homo sapiens*; atardeceres en vez de rotaciones planetarias (GA

²² Y continúa Heidegger: «mas el ser de este asunto –y este es el punto decisivo– todavía no está caracterizado ontológicamente de manera positiva (...)». Precisamente, tal y como venimos diciendo, la tarea de la propuesta filosófica de Heidegger, esto es, de su fenomenología hermenéutica, hermenéutica de la facticidad, analítica de la existencia u ontología fundamentales –nombres todos que remiten, en última instancia, a una misma empresa–, radica, como veremos con mayor detenimiento en capítulos posteriores, en la necesidad de elaborar una vía de acceso (método) alternativo al de las ciencias y metafísica tradicional.

²³ La *aísthesis* «in the broadest sense of the world, as it is commonly given in every day existente. In aisthesis I see states of affairs as a whole, whole streets, houses, trees, people, and precisely in such a way that this aisthesis at the same time has the character of a simple constatation» (PS: 110). Por eso, antes de ver «rugosas superficies verdes sobre troncos», vemos «árboles», e incluso «lugares bajo los que descansar a la sombra».

19: 110). En este sentido, Heidegger nos dirá que «a la esencia del hombre pertenece el impulso de comprender viendo» [*Zum Wesen des Menschen gehört der Drang zum sehenden Verstehen*] (GA 22: 208).

A diferencia de la visión teórica, enfocada en lo universal, necesario e imperecedero, y la visión técnica, encaminada hacia la producción de otra cosa, la mirada de la *prâxis* es circunspecta; atiende a todo aquello que le rodea y constituye mundo. Por eso, las cosas se integran en su mirada no como objetos susceptibles de medición (*epistême*) o cambio (*techné*), sino como partes integrantes del proyecto de existencia humana.

Precisamente, ahí radica la principal diferencia entre el trato propio de la *prâxis* vital y el característico de la *techné*. Y es que, cuando el trato con la cosa deja de ser afectivamente dado, y empieza a adquirir un carácter de manipulación, de uso para la transformación o cotización, damos pie a otra de las disposiciones fundamentales: la *techné*.

2.2.2. La *techné* como disposición fundamental del humano

La *techné* constituye otra de las disposiciones fundamentales del ser humano, caracterizada por la instrumentalización del mundo. Así nos lo explica Heidegger en el *Informe Natorp* (1921/22):

«(...) existe otra modalidad del trato que consiste en orientarse por las cosas, en ocuparse de ellas y en ponderarlas y que se las tiene que hacer con entes que pueden ser de otra manera: con entes que deben ser primeramente realizados, manipulados o producimos en el trato mismo. Esta manera de custodiar del ser es propia de la [*téchne*]» (IN: 60/GA 61: 28-29).

El «modo de estar» propio del técnico arraiga en el afán de transformar la cosa con la que se trate o el asunto del que se ocupe. Hablamos de un afán que, como apunta Heidegger en *Superación de la metafísica* (1936), ha alcanzado en nuestros días el culmen de la producción mercantil, principalmente a través de las sociedades industriales y el sistema económico capitalista (GA 7: 22-36).

Si bien la *techné* comparte con la *prâxis* el «lugar» en el que su actividad se desenvuelve (el mundo), se distancia de ella al no constituir una acción que encuentre el fin de su realización en sí misma, o en el cuidado de los entes que, junto con nosotros,

conforman un *êthos*. Al contrario, la virtud de la *techné* radica en la calidad del resultado, en el grado de efectividad que se encuentre en la cosa producida (*ergón*). Esto implica que, en la *techné*, el valor de la acción no estriba en la propia elaboración del producto del que se trate, sino en la consecución del mismo (GA 19: 48-9). Su finalidad, por tanto, no arraiga en ella misma. En su *Introducción a la filosofía* (1944/45), Heidegger lo expone de esta manera:

«*Eupraxía autarchés* es un actuar y existir, que tiene su fin en sí mismo, que se acaba en sí mismo (...), que se consume en sí mismo precisamente cuando simplemente actúa, es decir, precisamente cuando es un actuar *simpliciter*. En ello radica la diferencia entre la *poiesis*, en tanto que producción de algo, y la *prâxis*, en tanto que acción “existencial”, en tanto que acción que se consume, se acaba (tiene su acabamiento), se cumple, se realiza (tiene su realidad) en el existir. En la producción de algo, ese algo que se separa, es algo que queda ahí-delante, es una cosa» (IF: 185/GA 27: 173).

Ya en el *Sofista de Platón* (1924/25), había quedado puesto de manifiesto que la *techné* conlleva un «modo de estar» referido al mundo (estructura de la disposición) en vistas de la generación de nuevas cosas (contenido de la disposición). A diferencia de las otras disposiciones fundamentales (*prâxis* y *theoría*), la acción que entraña la *techné* es capaz de producir algo nuevo a partir de otra cosa ya existente²⁴. De ahí que su objeto sea aquello que puede ser de otra manera (GA 19: 40ss). Una vez eso que puede ser de otra manera (*esomenon*) es convertido en *poietón*, en aquello que ha sido producido para cierto uso comunitario, deja de vincularse al plano de la *techné* y empieza a integrarse en el de la *prâxis* (GA 19: 48-50).

Dado que, para el técnico, toda materia es susceptible de transformación, las cosas singulares se comprenden –en general– como entes susceptibles de ser manipulados; como «presentes disponibles» (*ousiai*) que, en cuanto tales, pueden ser controlables, medibles, intercambiables y cotizables. Esto significa que, desde la perspectiva del *bíos*

²⁴ Podríamos decir que también el teórico o científico produce, en este caso nuevo conocimiento; pero, si afinamos bien nuestras ideas al respecto, diríamos que la acción que por antonomasia define al teórico no es la propia del producir (un saber), sino del descubrir (un aspecto determinado del mundo o de la realidad). En efecto: el científico produce conocimiento, pero no es esta la acción que le define en cuanto *theorós*; la acción que le define es aquella encaminada al descubrimiento de lo que este universo tiene de universal, necesario y transversal.

technikós, el «ser» de las cosas se desvela (*aletheia*) como presencia disponible (*ousía*). En coherencia con esto agrega Heidegger que, en la *techné*, «ser» significa «ser-producido» y, en cuanto producido, también significa «estar-disponible» (GA 19: 40-1). Precisamente, este es el significado que en un inicio tuvo la *ousía*, «abstracto del participio presente femenino *oûsa*, del verbo *eínai*» (Zubiri, 2008, 3).

«El término *ousía* designa, pues, “bienes”, “posesión”, “propiedad”, “hacienda”. Aquello que en el trato es custodiado como el ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad o hacienda* es su *ser-producido*. En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto» (IN: 58/GA 61: 27).

Tomando en consideración que la modalidad del trato viene determinada por el sentido del «ser» con el que se opere, y que este supone un modo particular de desvelamiento (*aletheia*), cabe preguntarse por el propio de la *techné*. En este caso, la *póiesis* (producción) señala la acción «desveladora» o «descubriente» propia de la *techné*; mediante ella la cosa se comprende en el sentido ya señalado: como «algo manipulable» (*esomenon*). Se trata de dos procesos co-dependientes, pues la producción (*póiesis*) implica siempre la conversión de una cosa en otra.

En el horizonte hermenéutico de la *techné* la cosa «es», por tanto, o bien cosa producida, o bien medio para la realización de otra cosa, incluyendo su propia modificación. En este campo de actividad, la cosa «es» útil pero ya no en un sentido vital, como sucedía en la «conveniencia ética» propia de la *prâxis*, sino en uno instrumental, lucrativo, técnico. Si, en la *prâxis*, el desvelamiento supone una comprensión de la cosa –en su «ser»– como «útil éticamente conveniente», en la *techné* ella se muestra como «útil técnicamente eficiente». Y es que, insistimos, el trato con las cosas no es aquí el propio de la prudencia (*phrónesis*), sino el de la producción (*póiesis*). En esta línea, nos dice Heidegger:

«(...) este tipo de trato instrumental considera el objeto producido desde unas perspectivas que ya no son originarias del cuidado. El ser de la casa consiste en el ser-construido (*ousía phenomenín, poiethesa*); el sentido del ser, por tanto, es un sentido completamente determinado, que no responde al sentido vago e indiferente de realidad en general; el ser es relativo a la

producción, incluso a la circunspección (al procedimiento) que ilumina este trato productivo» (IN: 84/GA 61: 50).

La transformación que supone la *póiesis* requiere, por un lado, de la susceptibilidad de la cosa a ser manipulada y, por otro, de la habilidad de un artesano (GA 19: 40-44). De acuerdo con Aristóteles, dicha susceptibilidad radica en la mutabilidad de su propia materia (*hylé*), así como en la creatividad del propio artesano o técnico. Precisamente, el vocablo «técnico» apunta al nombre que se le atribuye a un humano cuando ha alcanzado cierto dominio instrumental para hacer tal o cual cosa, cuando se ha convertido en experto de la producción dada (Fís. B).

Pero el técnico no solo requiere, para la ejecución adecuada de su obra, del buen hacer, sino también del buen saber. Se trata de un saber que, pese a su función técnica, implica la contemplación eidética de ciertos modelos (*eidós*). Por eso nos dice Heidegger que, en el fondo, la causa genuina de la cosa producida, del *poietón*, no es el técnico, sino el *eidós* (GA 19: 44). He aquí un concepto fundamental que nos permitirá no solo comprender la esencia de la disposición fundamental que la *techné* entraña, sino también su convergencia con la *theoría*. Y es que:

«(...) no hay producción posible sin un ejemplar que opere como modelo que se ha de realizar. Un *eidós* que es el principio de la teoría. De este modo la inexcusable presencia del *eidós* en la técnica es la razón de que ya en ella se encuentra la tendencia a liberarse de la producción y a hacerse autónoma. El *eidós* opera, por tanto, como el elemento vinculante esencial entre producción y contemplación» (Segura, 2002, 130).

En la *póiesis* encontramos el «uso» de un modelo (*eidós*) encaminado a la realización adecuada de la nueva cosa. La producción viene, así, guiada por un principio de creación, que los griegos encuentran en aquello que hace que una cosa sea «lo que es»: el *eidós* (Fedón, 99d). Justamente, la *epistéme* –en cuanto facultad, junto con la *sophía*, propia de la *theoría*– implica el afán por la búsqueda y la contemplación de los *eíde*. Pero, a diferencia de la *techné*, en ella el *eidós* no es algo que se vislumbre someramente para la ulterior realización técnica de la cosa, o para su posterior producción material. No: en la *epistéme*, el *eidós* no es un modelo que haya de seguirse para producir tal o cual cosa, sino el fin mismo de la acción intelectual que ella (la

epistéme) supone (GA 19: 30-3).

Si bien ambas acciones, la propia de la *póiesis* y la de la *epistéme*, conllevan el visionado de los *eíde*, la primera se dirige hacia el mundo cotidiano, hacia la contingencia de las cosas materiales susceptibles de ser manipuladas (GA: 40-1); la segunda, en cambio, se dirige hacia el aumento del propio conocimiento (uno, por lo demás, necesario y universal). Lo que en última instancia se persigue con la *epistéme* es el logro de un saber que verse sobre los *eíde* en cuanto determinaciones ontológicas, es decir, en cuanto condiciones de posibilidad del «ser» de las cosas (GA 19: 32-3).

El técnico vierte ese mismo conocimiento que tiene de los *eíde* sobre el terreno de la vida fáctica. Él se encuentra tan envuelto en la instrumentalización de la misma, que pocas veces cae en la cuenta de la condición ontológica de los *eíde* con los que opera. Y es que lo que define a la *theoría* es, precisamente, esa electa voluntad de mirar a los *eíde*, y detenerse en ellos. El técnico, en contraste, tiende a enfocarse en la producción y en el resultado de la misma, sin detenerse en la causa («eidética») de susodicho proceso.

He ahí la razón por la cual podríamos considerar la *theoría* como la explicitación del saber que se encuentra implícitamente operativo en la técnica; sobre todo, en el proceso de su misma operación: la producción. Dicha explicitación de los *eíde* implicados en la producción técnica desembocaría, justamente, en una ciencia; más particularmente, cabría hablar de una «ciencia técnica».

«(...) en realidad, [*techné* y *theoría*] serían lo mismo y sólo se delimitarían según su respectiva orientación a la acción o al conocimiento. Por lo demás, tanto la *téchne* como la *episteme* serían un entendérselas (*Sich-Auskennen*). De este modo lo único que establece la diferencia entre las dos es que ese saber se presente o no como tal saber: cuando comparece como tal, entonces la técnica se transforma en ciencia o, dicho de otro modo, se puede llamar ciencia a la técnica» (Segura, 2002, 128)²⁵.

Ahora bien, la explicitación del saber (de los *eíde*) que se halla implícito en la producción no es lo único que distingue a la *theoría* de la *techné*. Aparte de esta diferencia, existe otra algo más sutil, relativa al carácter del objeto tratado: Allá donde

²⁵ El corchete es nuestro.

la *techné* supone el «trato» con algo que puede ser de otra manera (*esomenon*), la *theoría* implica el «trato» con «lo que siempre es» (*aidión*) (GA 19: 31-33). De aceptar que esta trata con algo «nuevo», habríamos de matizar que ella lo hace en concepto de «descubridora», pero no de «productora». En otras palabras: lo «nuevo» en la *epistéme* es la cosa «des-cubierta», un aspecto de la realidad «cubierto», «velado» o pasado desapercibido; en la *póiesis*, en cambio, «lo nuevo» es resultado de una transformación, producción o creación.

Precisamente, ese carácter productivo del técnico es lo que hace que su actividad entrañe el poder de cambiar las condiciones materiales de existencia. Si bien tanto la *techné* como la *theoría* suponen un progresivo –aunque nunca absoluto– desligamiento del sentido cotidiano que las cosas adquieren en la *práxis* vital²⁶, la primera se diferencia de la segunda por su arraigo en lo mundano. Y es que el técnico, a diferencia del teórico, no se distancia explícitamente del mundo en el cual se encuentra de antemano, sino que, residiendo y operando en él, se afana en cambiar su sentido.

Nos encontramos así con una de las cualidades más características de la *techné*: su capacidad de cambiar el sentido del ser de las cosas. Más específicamente, diríamos que es el trato creativo y productivo de las cosas el que cambia su horizonte de inteligibilidad –independientemente de si las transformaciones a nivel material son más o menos grandes–. Hablamos de un trato que, en virtud de su misma condición, constituye una vida (*bíos*) cuya circunstancia queda cada vez más y más instrumentalizada. Esto entronca con una idea ya expresada con anterioridad: en la *techné*, el ser de las cosas se comprende como una suerte de entidad, substancia o bien disponible (*ousía*); se comprende de esta manera en función del trato (instrumental) que la propia *póiesis* entraña.

Quedan así relacionados, en la *techné*, un modo particular de tratar a las cosas (el productivo) y una manera específica de desvelar el ser (el entitativo). Justamente, es esta comprensión «substancialista» y «presencialista» [del ser de las cosas] la que hace que la *techné* constituya la base de la *theoría*. Se trata de una comprensión del ser que arraiga en la misma noción griega del *eidós*, la cual se refiere al aspecto o figura esencial de una cosa. En la medida en que esta guía la actividad tanto de la *póiesis* como

²⁶ Lo que se traduce en una ruptura o puesta en suspenso del trato socio-afectivamente vinculante y deliberadamente ético que tenemos con ellas.

de la *episteme*, resulta lógico encontrar en ellas el mismo tipo de desvelamiento [del ser].

Concibiendo tal modo de desvelamiento como una forma de conocimiento, no resulta casual que Heidegger comente «que la caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocer como procedimiento “teórico” suceden ya dentro de la interpretación “técnica” del pensar» (CH: 13/ GA 9: 314). De una manera más precisa, cabría matizar que esta interpretación técnica del pensar resulta un correlato de la comprensión óntica («precensalista») del ser; comprensión que, si bien se despliega tanto en la *theoría* como en la *techné*, en la primera adquiere un carácter eminentemente eidético. En otras palabras: el sentido óntico (substancialista) del ser que adquieren las cosas particulares en la *techné* se traslada al plano de los *eide* en la *theoría*.

En la *techné*, lo que se desvela (*aletheia*) como «ente» (lo presente; el bien disponible) no es tanto el *eidós*, sino la cosa en su radical singularidad fáctica. El teórico, sin embargo, subraya que lo propiamente ente, sustante y digno de contemplación son los *eide* en tanto que primeras determinaciones ontológicas, de un lado, y en cuanto imperecederas y necesarias, de otro (GA 19: 33). La misma ontología platónica resulta, a este respecto, paradigmática, pues –tal y como veremos más adelante– el *eidós* se define en ella como lo eminentemente ente, como aquello que es condición de posibilidad del ser de las cosas particulares (*Fed.*, 99d).

Damos paso, con estas últimas apreciaciones, a la disposición fundamental que nos resta estudiar: la *theoría*.

2.2.3. La *theoría* como disposición fundamental del humano

La *theoría* es otra de las disposiciones fundamentales que, junto con la *techné* y la *práxis*, define el modo de ser propiamente humano. Para comprender bien en qué consiste hemos de tomar en consideración su origen: el mundo en su radical cotidianeidad y, sobre todo, en su progresiva tecnologización. De la misma manera en que la *póiesis* implica el paso de una vinculación ética y afectiva con las cosas a otra técnica y productiva, la *theoría* supone pasar de un uso instrumental del *eidós* a su pura contemplación.

«En Herodoto (I 29) *theoria* significa el dedicarse a ver el mundo. En Platón, *theorein* es el mirar, el pararse a ver, el contemplar el mundo sensible y el mundo suprasensible. El concepto platónico de idea nace de esta actitud básica o haberse básico que representa la teoría, que representa el *theorein*. El término *theoretikós* no aparece todavía en Platón, aparece por primera vez en Aristóteles significando el poder comportarse así, es decir, la contemplación como posibilidad» (IF: 181/GA 27: 169).

Teniendo en cuenta que todo «modo de estar» implica un «cómo [se está]», y que todo «cómo [se está]» supone un estado de ánimo, a la pregunta por el «modo de estar» propio de la *theoría* respondemos así: ella supone, ante todo, un «modo de estar» ético-político pretendidamente imparcial y socio-afectivamente neutro (GA 2: 79-80)²⁷. Susodicho afán de imparcialidad tiene mucho que ver –si no todo– con la segunda constante de la disposición: el «hacia dónde» se dirige el «modo de estar».

En este caso, el horizonte hacia el cual la *theoría* o, más específicamente, el *theorós* se dirige es el propio de lo eterno (*áiē*), universal y necesario (SP: 22/GA 19: 30-1). Lo que, en última instancia, busca el *theorós* es la contemplación de aquellas condiciones transhistóricas que determinan la estructura ontológica del universo. De ahí que su preocupación sea alcanzar el *lógos* universal, entendido como la *ratio* o conjunto de leyes que rigen el *kósmos*, el orden de «lo que hay» (GA 27: 166-170).

Dicho *lógos* universal o, en general, dichas condiciones transhistóricas son mentadas por el *theorós* de dos principales maneras: como *archaí*, y entonces ellas se comprenden como causas primeras de «todo lo que es» (*Rep.*, 509a), de un lado, y como *eíde*, lo que supone entenderlas como aspectos esenciales que determinan ontológicamente cada cosa particular (*Fed.*, 75ab). Allá donde la pregunta por el *arché* es propia de la *sophía*, la indagación por el *eidós* es característica de la *episteme* (GA 19: 57-8)²⁸. Se trata, en cualquier caso, de dos facultades propias de la *theoría* que se «co-implican»: la contemplación de las causas primeras (*arché*) supone aprehender las condiciones de posibilidad del ser de lo ente en general y en particular (*episteme*).

²⁷ Decimos pretendidamente porque, tal y como señala Heidegger, ni siquiera el teórico está exento del suelo a-teórico en el que arraiga vitalmente (GA 2: 79).

²⁸ Cabe añadir también que, «en la medida en que el orientarse *se dirige expresamente a lo aítion* y se transforma simplemente en un comprender verdadero, las mismas formas del orientarse –*téchne*, *episteme*, *phrónesis*– pueden ser captadas también como *sophía*» (GA 19: 19).

«[Las perspectivas teóricas] tienen como correlato los primeros “a-partir-de-dónde” con respecto a los cuales el ente debe ser previamente desvelado, si este ha de ser custodiado como le corresponde en la determinación concreta del nombrar y del discutir propios de la investigación» (IN: 77/GA 61: 44).

Lo que nos interesa retener en este punto es ese afán del *theorós* por alcanzar un conocimiento universal, necesario y transhistórico, en contraste con el particular, contingente e histórico que se da en la vida misma, en la *práxis*. Nos encontramos así con la primera gran diferencia entre la *theoría* y la *práxis*: esta última supone «estar referido» horizonte hermenéutico que constituye el mundo fáctico como tal; la primera, sin embargo, pretende ir más allá de este mismo mundo, sea entendido en un sentido fenoménico, en cuanto aquello que es espontáneamente dado, sea en un sentido hermenéutico, en cuanto contexto pragmático que articula comunidad.

En la medida en que el *theorós* busca un conocimiento universal, transversal y necesario, él demanda la capacidad de trascender la cotidianeidad de la existencia; lo que se traduce en el despojo de aquellos vínculos que socio-afectivamente le unían a ellas. Se trata de un ejercicio de desprendimiento que, arraigando en la misma vida fáctica del humano, desemboca en la conversión de este en *theorós*.

«En virtud de una tendencia originaria de la actividad de la vida fáctica, el trato cuidadoso no sólo dispone de la posibilidad de renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo, sino que es propenso a comportarse de esta manera. Cuando el trato propio del cuidado se comporta así, se transforma en un puro mirar en derredor, carente de orientación y sin ningún tipo de propósito ejecutivo. La circunspección adquiere entonces el carácter de un simple *observar* [desprovisto de cualquier finalidad práctica]» (IN: 36/GA 61: 7).

Dicha observación «pura» de los fenómenos circundantes implica un alejamiento de aquel juego en el que ya siempre nos encontramos jugando (Marzoa, 1995, 16). Comprendiendo este «juego» como aquel conjunto de normas socioculturales en el que nos hallamos inmersos en nuestro día a día, convendríamos que la *theoría* supone la puesta en suspenso del mismo. En este sentido, ella entraña cierta trascendencia; una aproximación a «lo que hay» que procura vislumbrar lo necesario de lo contingente, y lo universal de lo particular.

Ciertamente, en la medida en que la actividad teórica se define como «visionado» de lo inteligible, necesario y universal, ella supone «ir más allá» de la cosa en su simple historicidad. Cabe comprender ese «ir más allá» de lo materialmente dado no solo como acceso a cierto *kósmos noetós*, sino también como distanciamiento de lo culturalmente heredado. Este distanciamiento conlleva una «actuación des-envolvente» cuyo fin estriba en el conocimiento imparcial de la cosa; de ahí que suponga la puesta entre paréntesis del ritmo vital con el que nos encontramos operando en nuestra cotidianidad.

«(...) el *theíon* es *nóesis noéseos* [pensamiento de pensamiento] (...). Este *debe* ser intelección pura, es decir, estar libre de toda relación *emocional* con su ámbito de intelección. (...) Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso» (IN: 38, 75-6/GA 61: 9, 42-43).

La *theoría*, pues, es afán de imparcialidad, de despojo de aquellos «pre-juicios» adquiridos que determinan nuestra relación con las cosas; su finalidad radica en la constitución de una comprensión renovada de las mismas, libre del velo simbólico que las «civilizaba». Esta posibilidad de poner en entre dicho la herencia cultural solo es posible una vez tomamos consciencia sobre la operatividad de la misma. En otras palabras: el afán de distanciamiento de las creencias comunitaria y culturalmente heredadas surge una vez nos hallamos en medio de las mismas (GA 61: 8). De tal suerte, diríamos que el carácter hermenéutico y el afán teórico de la filosofía se relacionan de manera constituyente: a la preocupación humana por digerir simbólicamente «lo que hay» le sucede la configuración de cosmovisiones o «mundos»; y a esta le sigue, a su vez, el cuestionamiento crítico de los presupuestos metafísicos que la sostienen, así como la corroboración de su consistencia lógica o empírica.

Si la desvinculación del mundo significativamente dado constituye la dimensión «contextual» de la *theoría*, su dimensión «textual» radica en la simple observación. Se trata, empero, de dos actividades que se complementan. Y es que la renuncia de los filtros culturales a través de los cuales se ve cotidianamente el mundo tiene como contrapunto la constitución de un modo particular del mirar: el relativo a la contemplación. Así pues, junto con la desvinculación simbólica y la neutralidad socioafectiva, la *theoría*, en cuanto «dis-posición», también se caracteriza por ser contemplativa; pura observación. No es casual, en este sentido, que los griegos establecieran una fuerte correspondencia entre el buen mirar y el adecuado

conocimiento (*episteme*); correspondencia que se fundamenta en la propia etimología de la palabra «teoría»:

«Los griegos, sobre todo desde la época de Platón, comprendían efectivamente al conocer como una especie de ver y de mirar, lo que se manifiesta en la aún hoy usual expresión de lo “teórico”, donde resuenan *théa*, la mirada, y *órân*, ver (teatro, espectáculo)» (N II: 180/GA 6.2: 199).

Si bien el afán de imparcialidad en la observación de la cosa supone, en última instancia, la puesta en suspenso de su sentido habitual (cotidiano), ello no implica que la *theoría* carezca de alguno. El *théoros* pone entre paréntesis los sentidos ético-políticos y afectivos de las cosas para descubrir –o configurar– otro: aquel que las concibe como entidades, como substancias o presentes. No se trata, por tanto de una anulación absoluta de sentido, sino de la configuración de otro: el presencial, prioritariamente formal y eidético.

Nos topamos así con uno de los rasgos esenciales que diferencian la *theoría* de la *techné*: aquella, a diferencia de esta última, define el «ser» de las cosas en razón de términos formales, y no tanto en virtud de elementos materiales. En la *theoría*, el «ser» de la cosa se desvela eminentemente como entidad o presencia eidética (*eidos*), y ya no tanto como presencia material (bien disponible o instrumento; tal es el caso de la *techné*). Por eso, desde la *theoría*, lo que constituye la cosa propiamente dicha (su esencia) no es ya la materia en cuanto «in-formada», sino la forma misma; el *eidos* (GA 19: 57-8).

Aunque la *techné* y la *theoría* desvelen el ser (*eínai*) de las cosas como «ente» (*ousía*) como «lo que es», «lo que está siendo» y puede ser aprehensible, ambas disposiciones se diferencian en el carácter que tal entidad adquiere: eminentemente utilitarista y materialista, en el caso de la primera (*techné*); y preferentemente intelectual y eidético, en el caso de la segunda (*theoría*). La radicalización que supone la *theoría* con respecto a la *téchne* estriba en la consideración del *eidós* como el auténtico ente, como aquello que propiamente es porque «es siempre» (imperecedero).

En última instancia, lo que está en juego aquí no es solo el sentido mismo del ser de las cosas, sino también su carácter. Así, conviene recordar que, allá donde la *phrónesis* supone un desvelamiento del «ser» de la cosa como «útil conveniente» (GA 19: 162-

163), la *techné* desvela el ser de la cosa como presencia susceptible a la transformación o instrumentalización (GA 19: 40-1). La *theoría*, por su parte, desvela también el ser de la cosa como presencia o ente, solo que esta vez él se comprende esencialmente como *eidós* (GA 19: 57).

Lo que diferencia a la *phrónesis* de la *poíesis* y la *episteme*, entonces, radica en los sentidos que adquiere el ser de la cosa, o los modos en los que el ser de la cosa se desvela. Sin embargo, lo que diferencia a las dos últimas no estriba tanto en el sentido del ser, cuanto en el carácter del mismo. Y es que, en la medida en que la *poíesis* y la *episteme* comparten formas de desvelamiento (*aletheia*), ellas divergen tan solo en el rasgo que se prioriza del ente: material (*hyle*) y potencial, en el caso de la primera; intelectual y actual (*eidós*), en el caso de la segunda.

2.2.4. *Theoría, techné y prâxis: consideraciones generales*

Para un mayor esclarecimiento de las características que definen a cada una de las disposiciones fundamentales, expondremos a continuación un cuadro-resumen de las mismas:

DISPOSICIONES FUNDAMENTALES	Cómo se está («modo de estar») / temple anímico	El télos de la acción / «El estar referido a»	Modo de desvelamiento (<i>aletheia</i>)
<i>Theoría: episteme, sophia</i>	El teórico está en el mundo poniendo entre paréntesis sus sentidos cotidianos.	En el caso de la <i>episteme</i> , tiene su fin en otra cosa (<i>eide</i>). En el caso de la <i>sophia</i> , su fin radica en ella misma.	La <i>theoría</i> desvela el ser de la cosa como «lo siempre presente», como entidad eidética o <i>eidós</i> .
<i>Techné: poíesis</i>	El técnico está en el mundo procurando transformarlo instrumentalmente.	Tiene su fin en otra cosa (<i>esomenon</i>)	La <i>techné</i> desvela el ser de la cosa como entidad disponible; como útil cotizable o herramienta de producción.
<i>Prâxis: phrónesis</i>	El ciudadano de a pie se encuentra en el mundo procurando actuar de una forma éticamente adecuada.	Tiene su fin en sí misma (acción virtuosa).	La <i>prâxis</i> desvela el ser de la cosa como útil conveniente.

2.2.5. *La teoría como disposición fundamental de la metafísica*

Una vez hemos analizado cada una de estas disposiciones, ya podemos defender que la disposición fundamental que define a la metafísica en cuanto tal es la propia de la *theoría*, y ello por dos principales razones: (1) de un lado, porque la metafísica supone un corte de los lazos simbólicos (hermenéuticos) con los que el humano cotidianamente habita el mundo, siente y comprende «lo que hay»; (2) de otro lado, porque la

metafísica se pregunta tanto por el fundamento primero (*arché*) de todo «lo que es» como por lo ente en su conjunto (*kósmos*) y sus características esenciales (*eíde*) (IyD: 99-108/GA 11: 32).

Como sucedáneos de estos puntos, cabría añadir otros dos: (3) el desvelamiento del ser de la cosa como entidad o presencia disponible (*ousía*) y (4) el lenguaje apofántico. Se trata de puntos íntimamente relacionados entre sí, pues el habla constituye el modo de desvelamiento más característico del humano: «the most immediate kind of uncovering is speaking about things. That is, the determination of life, a determination which can be conceived as *lógos*» (SP: 23-25/GA 19: 17-8). En la *theoría*, la principal forma de desvelamiento viene articulada por el *lógos epistemonikós*, que es, a su vez, *apophantikós*; disponerse teóricamente en el mundo supone, entonces, pensar/decir las cosas como entidades (*ousíai*).

Estos tres aspectos de la metafísica (la disposición, el modo de desvelamiento y el tipo de lenguaje) constituyen su dimensión estructural. Su dimensión material vendría expresada por el contenido de sus disquisiciones: el fundamento primero de todas las cosas (*arché*) y sus propiedades esenciales (*eíde*). Dado que los dos primeros aspectos de la dimensión estructural, la disposición y el tipo de desvelamiento asociado a ella, ya han sido examinados con anterioridad, a continuación estudiaremos su dimensión material (contenido) y el tipo de lenguaje que la expresa (*lógos apophantikós*).

2.3. La dimensión material de la metafísica. O sobre la metafísica como disciplina onto-teológica

El estudio de la dimensión estructural de la metafísica nos llevó a comprenderla como una disposición fundamental que determina la manera en la que las cosas «son»; se desvelan o vuelven inteligibles. El análisis de su dimensión material nos llevará, por su parte, a entenderla como una disciplina que se pregunta por la totalidad y el fundamento de lo ente. En la medida en que esta pregunta, y sus consecuentes respuestas, corresponden a la lógica apofántica, esta nos descubrirá sus principales características.

Empecemos por el principio: el término «metafísica» fue acuñado por Adrónico de Rodas con el fin de dar nombre a un compendio de textos aristotélicos que se ubicaban después la *Phisiká*. Con el transcurso del pensar filosófico, la «meta-física» pasó a

comprenderse como una disciplina de la filosofía dedicada al estudio de lo suprasensible:

«En la fusión del título griego *tá metá tá physiká* en el término latino “metafísica”, el *metá* ha cambiado su significado. Del significado puramente espacial se constituyó el significado del giro [*Umschlag*], del “volverse alejándose de una cosa hacia otra”, del “salir de algo hacia algo distinto”. *Tá metá tá phisiká* no significa ahora lo que sigue a las doctrinas sobre la física, sino lo que trata de aquello que se *gira alejándose* de los *phisiká* y se *vuelve hacia* otro ente, hacia el ente en general y hacia el auténtico ente. (...) La *phrime philosophía* es metafísica en este sentido. (...) Metafísica pasa a ser el título para el conocimiento de lo que se encuentra más allá de lo sensible, para la *ciencia* y el *conocimiento de lo trans-sensible*» (CFM: 66/GA 29/30: 59).

Aquella rama de la filosofía que, en concordancia con Aristóteles, concernía a cuestiones no reductibles al plano de la física pasó a convertirse en una disciplina académica toda vez que su contenido quedó fijado. Más particularmente fue la disposición teórica, en su afán de imparcialidad y cuestionamiento sobre las primeras determinaciones del ser de las cosas, la que determinó susodicho contenido. ¿De qué manera?, ¿a través de qué vías de aproximación o métodos? La respuesta, si bien será analizada con mayor profundidad más adelante, no se hará esperar: mediante el razonamiento lógico-conceptual; a través del *lógos* –en especial, de uno particular; el *apophantikós*–. De ahí que Heidegger nos diga:

«La metafísica le corresponde al ser como *lógos*, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica» (IyD: 150-151/GA 11: 62-3).

Cabe comprender eso «diferente de la diferencia» como aquella otredad transensible que busca la *theoría*; se trata de una otredad que «se manifiesta en tanto que ser de lo ente en general, y en tanto que ser de lo ente en lo supremo [*Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Höchsten*]» (IyD: 150-151/GA 11: 62-3). Se fraguan así «dos modos fundamentalmente diversos de hallarse más allá» que, sin embargo, «se acoplan en *un* concepto» (IyD: 71/ GA 11: 10). Se unifican así, bajo el rótulo de

«metafísica», la ontología (estudio del ente en general) y la teología (estudio del fundamento de lo ente en su conjunto); se trata de dos ámbitos que, ya estando íntimamente relacionados en la filosofía primera de Aristóteles, convergen en la ya mentada cuestión del fundamento (IyD: 70-71/GA 11: 9-10).

«Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto ontológica [*Logik als Onto-Logik*]. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica [*Logik als Theo-Logik*]» (IyD: 151/GA 11: 63).

Si la metafísica, (I) en lo referente a su disposición, se define como *theoría*, (II) en lo relativo al contenido, ella se define como «onto-teo-logía»; como *lógos* de lo ente en su conjunto, de un lado, y como *lógos* del fundamento de lo ente, de otro. Allá donde la pregunta por las propiedades fundamentales de lo ente nos lleva, como veremos más detenidamente, a la «onto-logía», la pregunta por el fundamento primero de lo ente desemboca en la «teo-logía». Se trata de dos formas de estudio lógico-conceptuales que han consolidado a la metafísica como disciplina académica (GA 9: 449).

La importancia que supuso esta consolidación de la metafísica como ontoteología, es decir, como disciplina académica, radica para Heidegger en el hecho de que ello constituyó toda una época, todo un *Zeitgeist* (GA 6.2: 318). En otras palabras: el que los planteamientos sobre el ser de lo ente en su conjunto, así como sobre el fundamento del mismo, dejaran de comprenderse como consecuencias de una disposición y pasaran a concebirse como constituyentes de una disciplina (la metafísica) instauró una época bien definida del pensar. He ahí la razón por la cual el filósofo alemán nos dice que esa «inflexión del título [que va de *tá metá tá physiká* a la metafísica]²⁹ no es en absoluto nada accidental. Con él se decide algo esencial: *el destino de la auténtica filosofía en occidente*» (CFM: 66/GA 29/30: 59-60)³⁰.

²⁹ Los corchetes son nuestros.

³⁰ Cabe citar el contexto en el que se desenvuelve dicha frase: «en la fusión del título griego *tá metá tá physiká* en el término latino “metafísica”, el *metá* ha cambiado su significado. Del significado puramente espacial se constituyó el significado del giro [*Umschlag*] (...) *Tá metá tá physiká* no significa ahora lo que sigue a las doctrinas sobre la física, sino lo que trata de aquello que se *gira alejándose* de los *physiká* y se *vuelve hacia* otro ente (...) Esta inflexión del título no es en absoluto nada accidental. Con él se decide algo esencial: *el destino de la auténtica filosofía de occidente*» (CFM: 66/GA 29/30: 59-60).

La metafísica, por tanto, en la medida en que se constituyó como disciplina, selló un determinado «espíritu de la época» (*Zeitgeist*), es decir, una determinada forma de comprender el ser de lo ente en su conjunto, así como su fundamento. Precisamente, la discusión que Heidegger establece con la metafísica parte de esta premisa: la de su consideración como elemento constitutivo de toda una época del pensar, de toda una cosmovisión que, en virtud de sus consecuencias históricas, conviene que sea revisada y repensada. Pero, antes de examinar el porqué de la crítica heideggeriana a la metafísica occidental, conviene que indagemos mejor en el contenido –y no solo en la ya estudiada disposición– que la define.

2.3.1. La metafísica como pregunta por el fundamento (teología)

De acuerdo con Heidegger, la metafísica se ha constituido tradicionalmente como teología por una principal razón: la pregunta por el fundamento de «todo lo que es», con la consecuente concepción del mismo como entidad suprema (IyD: 151/GA 11: 63). No solo se trata, por tanto, de una cuestión regional, de la pregunta por la causa de tal o cual cosa. Aunque esta última esté implicada en el mismo preguntar metafísico, la cuestión directriz con la que se compromete la teología es la del fundamento o causa primera (*arché*). Así mismo lo manifiesta el propio Aristóteles en su filosofía primera –más tarde conocida como metafísica³¹–; y así lo expresa Heidegger en *Identidad y Diferencia*:

«(...) cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica [*Logik als Theo-Logik*]» (IyD: 151/ GA 11: 63).

Precisamente, si algo expresa el término «teología» es el estudio (*lógos*) de lo divino (*theos*), de las condiciones de posibilidad del ser y el conocer en general. Esto sintoniza con la definición misma de la teoría (*theoría*); ella se comprende como aquella disposición humana caracterizada por la contemplación de lo universal, necesario e imperecedero (GA 19: 57-8/GA 27: 169). Se trata de atributos (lo universal, necesario e

³¹ Heidegger es consciente de que el concepto técnico de «metafísica» fue acuñado por Adrónico de Rodas en un intento de organizar y ordenar todo el material bibliográfico aristotélico. Precisamente, la *meta ta physika* se refería a aquel compendio de obras que quedaban después de la *physiká*. Así, él nos dice: «lo que llamamos “metafísica” es un término que surgió de una desorientación, un título para una situación de apuro, un título puramente técnico que aún no dice nada en cuanto al contenido. La *prima philosophia* es *ta meta ta phisiká*» (CFM: 65/GA 29/30 58)

imperecedero) que los griegos asociaban a lo divino; y es que para ellos, en contraste con la tradición judeocristiana, la divinidad se hacía corresponder con la pura inteligibilidad, con el fundamento a sí mismo fundado (Marzoa, 1975a)³².

Lo que, en última instancia, está en juego con la pregunta por el fundamento o causa primera (*arché*) es el ser y el conocer de las cosas; de todo «lo que es», del *kósmos*. Justamente, la palabra *kósmos* ya constituye un modo de comprender la totalidad de lo que hay: en este caso, como «orden» susceptible de inteligibilidad, henchido de *lógos* (Marzoa, 1975a, 31). Porque «hay» algo así como la experiencia de un «orden» cósmico, el humano se pregunta por su causa, por su razón de ser (*lógos*), por su «por qué».

«(...) al preguntarnos por el ser mismo, por lo que nos estamos preguntando es por el “por-qué”, es decir, por la razón o fundamento. Preguntarse por el ser significa “fundamentar”, responder a ese “por qué”. El problema del fundamento o razón sólo es conocimiento en la filosofía tradicional en la forma del “principio de razón suficiente” (...). Pero aquí de lo que se trata es de la esencia de lo que llamamos razón o fundamento (...)» (IF: 416/GA 27: 392).

En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger nos dirá que la misma forma del preguntar determina el modo en el que se desenvuelve la respuesta (GA 9: 103-4). En otras palabras: la pregunta por el porqué del «ser» de «lo que hay» nos lleva a pensar en el fundamento como una «cosa». Esto entronca con la evidencia etimológica e histórica de que el *ti estí* (o *quid*) de una cuestión siempre comprende la «cosa» principal. Para los griegos, se trataba de la esencia (*ti estí*); para los romanos, se trataba de la *res*, de la «cosa» entendida como el núcleo de un asunto (GA 7: 176).

Lo que nos interesa resaltar en este punto es el carácter *quidditativo* (cósico) que la propia causa primera (*arché*) adquirió en la Antigua Grecia tan pronto como los

³² Otro modo de expresar esta autofundación del fundamento o causa primera dice así: en la medida en que el fundamento primero no consta de fundación exterior, esto es, de «otra cosa» que le determine en cuanto tal, podríamos decir que se trata de un fundamento «infundado». Teniendo en cuenta que esta idea es característicamente heideggeriana, estimamos oportuno –en este caso– no perder de vista la comprensión dada por la tradición hegemónica, según la cual el fundamento primero es aquello que posee en sí la causa de su propio ser, así como la de los demás –que no la tienen en sí–.

primeros filósofos la comprendieron como una entidad, es decir, como algo siempre presente³³. En coherencia con esto, nos dice Heidegger:

«Lo esencial es que el objeto de la *Filosofía Primera* (metafísica) es ahora un *ente determinado*, aunque *trans-sensible*. (...) no se trata ahora de la cuestión de la legitimidad de un conocimiento de esto trans-sensible, tampoco de la pregunta por la posibilidad de un conocimiento de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma. Todo esto son preguntas posteriores. Más bien se trata de lo *fundamental*, de que lo trans-sensible, lo metafísico, es un ámbito de lo *ente* entre otros. La metafísica se sitúa con ello en el *mismo nivel* que otros conocimientos del *ente* en las ciencias o en conocimientos práctico-técnicos, con la única diferencia de que este ente es superior» (CFM: 70-71/GA 29/30 67-8).

Resulta que el ámbito fundamental hacia el que se dirige la metafísica en cuanto *theoría* no solo se define en términos eidéticos y trascendentes, sino también cósmicos. Esto significa que los principios ontológicos se comprenden, desde la *theoría*, como entes que son en sí y por sí. Damos paso con ello a una de las características diferenciadoras de la *theoría*, ya estudiada con anterioridad: su modo de desvelamiento. Recordemos que, desde ella, el ser de las cosas adquiere un sentido eminentemente entitativo. Así también ocurre con el «ser» del fundamento mismo: este se considera como aquello que, en la medida en que otorga entidad («ser» en participio activo) a las cosas contingentes, lo posee en sí de manera necesaria y perfecta.

De lo anterior extraemos una conclusión decisiva para nuestros análisis: ese mismo fundamento que se busca y comprende como perteneciente a un ámbito «trascendente» se concibe –al igual que las cosas particulares– como «ente», como «algo» presente. A este respecto, cabe citar un fragmento de Heidegger que resulta especialmente esclarecedor, tanto en lo que concierne a la metafísica, como al modo y al ámbito de estudio en los que ella se desenvuelve:

«El *metá* [de la metafísica] *no* indica una determinada *actitud* del pensamiento ni del conocimiento, un *viraje* particular respecto del pensar y preguntar cotidianos, sino que es sólo la señal del *lugar* y del *orden del ente*

³³ Recuérdese lo que apuntamos más arriba sobre la comprensión de lo ente como participio activo del ser. En este caso, el término «entidad» vendría a subrayar el carácter substancial de tal participio.

que se halla *detrás y más allá* de lo otro ente. Pero todo el conjunto –esto trans-sensible y lo sensible–, en cierto modo, está *presente de un modo igual*. El conocimiento de ambos se mueve –sin perjuicio de diferencias relativas– en *la misma actitud cotidiana* del conocer y demostrar cosas» (CFM: 71;GA 29/30 66-67)³⁴.

Comprendiendo la *theoría* como una actitud que, dominando el modo de conocer y desvelar el ser de las cosas, se vuelve cotidiana, ella afecta al trato con lo sensible y con lo inteligible. Dicho de otro modo: desde la disposición teórica propia de la metafísica, el ser se desvela de igual manera (como lo ente/presente), independientemente de si nos movemos en el ámbito de lo sensible o de lo transensible. La única diferencia entre estos dos ámbitos radicará, en todo caso, en la modalidad de esa entidad; ella puede ser necesaria o contingente, actual o potencial, finita o infinita.

Si recurriéramos a los fundadores del pensamiento metafísico, es decir, a Platón y a Aristóteles, caeríamos en la cuenta de que la vía de acceso predilecta para comprender «lo que hay» es el mismo en ambos: la *episteme* (Rep: IV; Met. 987b 14). En tanto que esta es una facultad teórica, el ser se desvela siempre a través de ella en el sentido de lo ente, de lo presente o sustante. Se trata de una comprensión del ser que, como decíamos, no solo concierne a las cosas particulares, sino también al mismo fundamento o causa primera (*arché*).

Más específicamente, ambos autores consideraron tal *arché* como una entidad eminentemente inteligible, veces mentado como *eidós eidós* –en el caso de Platón (Rep: 505; 509b)–, veces nombrado como *preton kinoin akineton* –en el caso de Aristóteles (Fís: VIII, 6, 259a)–. Lo que, más allá de las diferencias de sus respectivas ontologías³⁵, nos interesa subrayar en este punto es que ambos filósofos han concebido el *arché* como «lo siempre presente» (*aidión*), como lo que, sea en su interno dinamismo (*preton kinoin akineton*), sea en su perfección formal (*eidós eidós*), goza de una constante presencia (*parousía*). Se trata de una presencia que se puede contemplar, directa o indirectamente, en las cosas o entes particulares –cuyo ser no radica en sí mismos–.

Nos topamos así con uno de los rasgos principales del *arché* según la tradición griega –ya mentado con anterioridad–: él posee en sí el fundamento de su propio ser; el

³⁴ El corchete es nuestro.

³⁵ Diferencias que examinaremos, por lo demás, más adelante.

fundamento se funda a sí mismo, así como funda al resto de cosas. Se establece con ello una diferencia que caracterizará el curso del pensar metafísico occidental, a saber: la dada entre el fundamento, como aquello que posee en sí la causa de su propio ser, y las cosas particulares, como aquellas entidades que no poseen en sí la causa de su propio ser (GA 9: 124ss). Hablamos de una diferencia operativa ya no solo en la metafísica griega, sino también en la teología cristiana (GA 9: 144-5).

De lo anterior, extraemos una primera conclusión: el *arché* o causa primera consta, tanto en la tradición filosófica griega, como en la teología cristiana³⁶, de dos rasgos constitutivos. Se trata de dos cualidades que han determinado la concepción del fundamento durante toda la tradición metafísica occidental: (1) el carácter presencial del mismo, dado eterna y transversalmente en las cosas (sea como huella, sea como resultado de su propio acto generativo); (2) su autofundación, o posesión de las condiciones de posibilidad del propio ser.

Se trata de cualidades definidas en virtud del contraste que suponen con cierta «otredad»; en este caso, con el resto de cosas «que hay» (lo fundado; *Gegründete*). Porque hay cosas que, «siendo», no poseen en sí mismas las causas de su propio ser, se concluye que ha de haber una causa exterior a ellas que las posibilite (el fundamento; *Grund*). Del mismo modo, en la medida en que las cosas particulares se comprenden como presencias perecederas (perspectiva técnico-teórica), se concibe la posibilidad de una presencia imperecedera, razón por la cual aquellas existen, son o se dan temporalmente. El principio que opera latente en todos estos planteamientos es el propio de la razón suficiente, el cual viene a defender resumidamente que todo «lo que es» ha de tener una razón (causa u origen) que justifique el hecho de su propio ser (o, dicho escolásticamente, existir) (GA 10: 3ss; DPS: 389).

Si ahondáramos en la tradición metafísica e indagáramos en los matices que tal principio entraña, comprobaríamos que estos se corresponden con las cinco vías que Tomás de Aquino planteó para apoyar su idea de Dios como causa primera (GA 11: 45, 63-5); estas cinco vías son: (I) la del movimiento, según la cual todo lo que se mueve es

³⁶ Si bien mantenemos aquí esta diferencia entre la filosofía griega y la teología –o religión– cristiana, lo cierto es que ambas corrientes del pensamiento convergen y se entremezclan. Como autores paradigmáticos citaremos aquí, a modo de ejemplo, a Filón de Alejandría, como pensador griego que hace filosofía con nociones cristianas, y a San Juan, como discípulo que piensa el cristianismo con nociones filosóficas griegas.

movido por otra cosa, hasta llegar a un primer motor; (II) la de la eficiencia, que expone la imposibilidad de que las causas eficientes o exógenas se constituyan como fundamentos de sí mismas; (III) la de la contingencia, en razón de la cual las cosas contingentes requieren, para ser, de una causa necesaria; (IV) la de los grados de perfección, según la cual encontramos distintos niveles de plenitud entre los diversos seres, llegando a un máximo ejemplar; (V) la de la finalidad, que defiende la existencia de una inclinación innata en cada ente por desarrollar plenamente sus propias facultades (ST: C2, a3).

He ahí las cinco vías principales por las cuales Dios, como fundamento primero o *causa sui*, adquirió un carácter eminentemente filosófico. A este respecto, nos dice Heidegger:

«El Dios entra en la filosofía mediante la resolución [*Austrag*], que pensamiento, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación (...), es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui*. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía» (IyD: 152/GA 11: 64).

Con mayor precisión, diríamos que fue el Dios de las religiones monoteístas el que entró en la metafísica griega mediante autores como Avicena, Averroes, Duns Scoto y Tomás de Aquino (Marzoa, 1975a). A partir de ellos, la concepción griega del *theos* – como aquello que otorga inteligibilidad– perdió fuerza para dar paso a otra aún determinante: la judeo-cristiana, que implicaba una concepción creacionista, personalista y voluntarista de *Deus* (Marzoa, 1975a, 363-384).

Ahora bien, así como la ideología judeocristiana determinó los cauces del pensar metafísico occidental, así la filosofía griega determinó las bases teóricas de la ideología judeocristiana. La influencia entre esas dos grandes formas del pensamiento (la judeocristiana y la griega), pues, fue mutua. Si el pensamiento judeocristiano incidió en la metafísica griega mediante su concepción monoteísta, personalista y creacionista del fundamento primero –el *arché*–, la metafísica griega influyó en el pensamiento judeocristiano de dos maneras principales: de un lado, promoviendo una concepción de Dios como *lógos*, *causa sui* y *ens supremum*; de otro lado, haciendo que ella, la

ideología judeocristiana, compartiera con aquella su mismo método o vía de aproximación a lo divino (Marzoa, 1975a, 322ss.). En este caso, nos referimos a la vía teórica.

Pese al temple religioso que adquirió con el cristianismo el fundamento primero, la vía de acceso para la comprensión del mismo siguió siendo la propia de la *theoría* griega, esto es, la lógico-conceptual (GA 9: 144-5). Una prueba de ello la encontramos ya no solo en las anteriormente citadas vías de Tomás de Aquino para justificar la existencia de Dios, sino también en las mentadas nociones de *lógos*, *ens supremum* o *arché*. Se trata de nociones que hicieron del Dios monoteísta una entidad (máxima) en virtud de la cual todas las cosas particulares «son».

De qué manera se pensó esa relación de causalidad entre Dios, como fundamento, y las cosas particulares, como fundadas, es una cuestión que abordaremos en otro apartado. En este, bástenos con tomar en consideración que la metafísica, como «teo-logía» o *theoría* de las causas primeras, supone comprender el fundamento de todas las cosas como ente; más específicamente, como entidad en su máximo esplendor, como «lo siempre presente».

2.3.2. *La metafísica como pregunta por el conjunto (totalidad) de lo ente (ontología)*

Apuntábamos con anterioridad que la metafísica se constituye como teología en la medida en que comporta la pregunta por el fundamento o causa primera de todas las cosas, así como por su vía de indagación eminentemente teórica. Pues bien, cuando la pregunta por lo fundamental no concierne tanto a la causa primera, sino a las propiedades más universales de lo ente –esto es, a su modo más general de «ser»–, entonces desembocamos en otra de las disciplinas que constituye la metafísica: la ontología.

«Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto ontológica [*Logik als Onto-Logik*]» (IyD: 151/GA 11: 63).

Este carácter lógico del que Heidegger nos habla ha de comprenderse como correlato lingüístico del pensar teórico. Nos aproximamos así, aunque sea de manera somera, a otro de los rasgos característicos de la metafísica: el decir apofántico (*lógos*

apophantikós) o predicativo. Se trata de un modo de expresión lingüística basada, como su propio nombre indica, en la predicación, es decir, en la otorgación de atributos (predicados) a entes determinados (GA 6.2: 65-68).

Ahora bien, para que este tipo de dicción sea operativa, e incluso constitutiva de la metafísica, antes se ha de tener una previa noción de «que hay algo». Dicho de otra manera: solo cuando tenemos la experiencia de «que hay» cosas tiene sentido la articulación de un lenguaje que les atribuya cualidades, que relacione cualidades (modos de ser esenciales o accidentales) con dichas «cosas» (GA 21: 188). Precisamente, lo significativo de la predicación como modo en el que la ontología se desenvuelve lógica y lingüísticamente radica en que a través de ella las «cosas» se desvelan como «entes»³⁷. De ahí que la ontología tradicional, en última instancia, suponga un *lógos* de lo ente. En palabras de Heidegger:

«(...) ontología significa a menudo simplemente óntico, y ello en el sentido de que se deja valer el ente y no se lo disuelve en términos idealistas. Tendencia ontológica en la filosofía actual significa en este caso: tendencia al realismo. (...) U otro significado aún: onto-logía, bio-logía, la primera, al igual que la última, se considera ciencia positiva, solamente que aquella tiene por objeto el ente en general» (IF: 214/GA 27: 201).

Puesto que la «ontología», por definición, comporta el *lógos* (el pensar y decir) de lo ente, de «lo que es» o «está siendo», ella supone una comprensión lógico-conceptual del mismo: «utilizamos ciertamente las expresiones “ontológico”, “ontología”, para referirnos a la aprehensión temática y a la conceptualización del ser» (IF: 214/GA 27: 201). Comprender temática y conceptualmente el ser supone entenderlo por medio de una perspectiva (la teórica) y un lenguaje bien determinados.

En el caso de la metafísica, la estructura constitutiva del pensar «lógico-conceptual» del ser viene definida por el *lógos* apofántico. En la medida en que este se constituye en la predicación y supone la conceptualización, el pensamiento lógico-conceptual del ser se

³⁷ En tanto que el ser es desvelado en el sentido de lo ente, el propio Heidegger sugerirá que no se lo ha pensado propiamente, es decir, en la amplitud de sus sentidos. Así mismo lo expresa el filósofo en *Introducción a qué es metafísica*: «la metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser, porque nunca pregunta esa pregunta. Y no pregunta porque solo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente» (IQM: 74/ GA 9: 370).

explicita lingüísticamente de tales maneras. Allá donde la primera (la predicación) nos lleva a la consideración del «ser» como cópula, síntesis o verbo que unifica las partes constituyentes del decir predicativo (sea este esencial o accidental), la segunda (la conceptualización) desemboca en una comprensión del mismo como entidad.

La entidad vendría a expresar, ya desde los griegos, el rasgo constitutivo de lo ente; su modo más propio de ser. De ahí que el *lógos*, en cuanto concepto, viniera a indicar la substancia (*ousía*) o esencia (*eidós*) misma de las cosas (Mora, 1982, 557).³⁸ Esto significa que en las ontologías de Platón y Aristóteles no se concebía escisión alguna entre el ser y el pensar/decir³⁹. Así mismo lo expresa Heidegger:

«Como caracterización de la esencia de toda la metafísica podemos, pues, acuñar el título: *ser y pensar* o, más claramente: entidad y pensar, formulación en la que se expresa que el ser es comprendido siguiendo el hilo conductor del pensar, partiendo del ente y en dirección a él como «lo más universal» *suyo*, y donde por pensar se entiende el decir enunciativo» (N. II: 69/GA 6.2: 66).

Si bien en la Antigua Grecia, principalmente con Platón y Aristóteles, tal «entidad» vino a adquirir el nombre de *ousía* o *eidós*, en la Modernidad ella vino a concebirse como *subjectum* –cuando se refería a la *res cogitans*– u *objectum* –cuando apuntaba a la *res extensa*–. En ambos casos, la ontología toma la forma de una *theoría* de la cosa; un *lógos* de lo ente y de sus modos más propios de ser. Esta es la razón por la cual Heidegger vislumbra una conexión intrínseca entre la ontología antigua y la moderna:

«Según el uso lingüístico actual, “ontología” equivale a teoría del objeto, en principio, de carácter formal; en ese aspecto viene a coincidir con la

³⁸ En palabras de Heidegger: «la aprehensión contemplativa se explicita en el nombrar y en el enunciar discursivos (*léguen*). El qué del objeto nombrado en el discurso (*lógos*) y su aspecto (*eidós*) son en cierta manera la misma cosa. (...) esto significa que lo que es nombrado en el *lógos* como tal es el ente propiamente dicho. En el hecho de nombrar el objeto, el *léguen* custodia el ente en su entidad (*ousía*) en conformidad con el aspecto» (IN: 58/GA 61: 27).

³⁹ Esta correspondencia entre el ser y el pensar, entre lo presente, lo pensado y lo dicho, se integró en la mentalidad filosófica de una manera tal que habrían de pasar siglos para dejar constancia de su carácter hermenéutico. Esta «interpretación» no solo concernía a la relación entre el ser y el pensar, sino también al fundamento de la misma; nos referimos a la premisa de que «lo que hay» *es* «lo presente», lo que adquiere una cierta forma (*eidós*) o configuración. Si bien la primera parte de susodicha interpretación fue puesta en entredicho paradigmáticamente por Descartes, hubo de esperarse hasta los siglos XIX y XX para poner entre paréntesis la segunda. Más específicamente, diríamos que lo que con Nietzsche, Heidegger y otros autores contemporáneos se puso en evidencia fue el carácter hermenéutico de la propia noción de «hecho».

ontología antigua (“metafísica”). La ontología moderna no es, sin embargo, una disciplina aislada, sino que mantiene un peculiar engarce con aquello que se entiende por fenomenología en sentido estricto. (...) Ontología de la naturaleza, ontología de la cultura, ontologías materiales (...) Lo que así se logra sirve de hilo conductor en el problema de la *constitución*, las condiciones de la génesis y la estructura de la *consciencia de* objetos de uno y otro género. (...) de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región del ser correspondiente» (O: 18-19/GA 63: 2-3).

Lo que caracteriza a la ontología de la metafísica tradicional, por tanto, es la búsqueda de las condiciones universales que hacen que un ente se considere como tal. Ahora bien, esta búsqueda solo es posible en la medida en que el ser de la cosa se desvela como entidad, como «algo» presente, susceptible de aprehensión y medida. Y esto, a su vez, se vuelve posible solamente cuando la disposición adoptada es la *theoría*.

Así como la teología supone la comprensión de la causa primera como ente, así la ontología implica un entendimiento de las cosas –en general– como entes (presentes disponibles). La única diferencia entre ambas disciplinas radica en el carácter necesario o contingente, imperecedero o perecedero, actual o potencial, de los entes estudiados. Allá donde los atributos de necesidad, eternidad y máxima actualidad (realidad) se adjudican a la *causa sui*, aquellos relativos a lo perecedero o contingente, sea en su actualidad o en su potencialidad, se asocian al resto de cosas singulares.

Pese a estas determinantes diferencias, ontología y teología se «co-implican», pues, de la misma manera en que la pregunta por el fundamento de todo «lo que hay» supone que «haya» entes particulares, la pregunta por las condiciones más generales de lo ente conlleva el examen de sus pilares constitutivos. He aquí la razón por la cual la metafísica, en cuanto «onto-teo-logía», entraña el examen no solo de las propiedades esenciales de lo máximamente ente, sino también de los entes particulares, así como de sus cualidades accidentales o modos circunstanciales de ser.

Precisamente, el lenguaje apofántico es el que explicita esta lógica operativa en la ontología hegemónica y, en última instancia, en la metafísica.

2.3.3. *La metafísica como comprensión lógico-conceptual del ser: sobre el *lógos apophantikós* como expresión lingüística de la disposición teórica*

Según Heidegger, «el mundo siempre comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante el discurso (*lógos*)» (IN: 37/GA 61: 88). Teniendo en cuenta que el modo del decir propio de la metafísica –en cuanto disposición teórica es el *lógos apophantikós*, concluiremos que «lo que hay» comparece en este como «lo ente», o como conjunto de entes con cualidades esenciales y accidentales.

La pregunta que nos resta responder entonces dice así: ¿por qué eso ocurre de tal manera? Es decir: ¿por qué el ser de las cosas se desvela de modo óntico, y no de otro, mediante el *lógos apophantikós*? La respuesta, ya esbozada con anterioridad, no se hará esperar: por la forma misma en la que se estructura el pensamiento de tal decir, de tal lenguaje. Analicemos esto con mayor detenimiento.

2.3.3.1. *La función del *lógos apophantikós**

De acuerdo con la lógica aristotélica, el *lógos* puede articularse de dos maneras: como no apofántico (*eukhé*), y entonces se asocia al decir poético y retórico, y como apofántico, esto es, como predicación (GA 29/30: 442; Volpi, 2012, 83). Esta última sería la forma discursiva por antonomasia en la que ha operado la metafísica y, en general, la filosofía. Precisamente, esta emergió como un tipo de discurso alternativo al resto (*mythos*), caracterizado por la ya mencionada predicación y la dialéctica de la verdad/falsedad –que se desenvolvía mediante la misma–. Para Aristóteles, el *lógos apophantikós* constituía el «lugar» (*khôra*) en el que se ponía en juego la verdad o falsedad del decir (Met. 9, 1045b-1052a; GA 21: 128). Su función era manifestar las cosas tal y como eran en sí mismas, y no tal y como eran para el humano.

«(...) *apopháinein*, palabra que, por sus conexiones sincrónicas, significa en rigor “manifestar” o “poner de manifiesto”, pero con la particularidad de que, a diferencia del uso moderno de “manifestar” con el sentido de “decir”, en griego lo “manifestado” o lo que “se manifiesta” no es un pensamiento, opinión o estado de ánimo del dicente, sino que es la cosa; diciendo, se manifiesta o descubre o pone de manifiesto la cosa; la cosa es “dicha”, esto es, descubierta (...).» (Marzoa, 1975a, 20).

El *lógos apofántico*, en su originalidad griega, no implicaba lo que modernamente vino a ser la expresión psicológica o emocional del locutor, sino la exhibición misma del «haber algo». De ahí su sentido fundamentalmente ontológico; el *lógos apofántico* conllevaba la explicitación oral de aquello que para el griego se ponía de manifiesto por sí y desde sí; «lo que había». ¿Y cómo se manifestaban las cosas desde el *lógos apophantikós*? Como sujetos predicables; como entes susceptibles de predicación. La estructura sintáctica del *lógos apophantikós* vino a expresar esta misma condición predicable de los entes. Ella supuso decir «algo como algo» (GA 2: 198):

«(...) *apóphansis* es hacer ver lo ente en tanto que ente, en tanto que aquello que en cada caso justamente es y tal como es. (...) la mostración es *apophanesthai*, un traer a la vista, en concreto para el ver y el concebir comprensivo, un traer a la vista lo presente en el modo como está presente. Pero el estar presente lo presente se capta como la comparecencia de algo, y la comparecencia de algo fue considerada en la Antigüedad y en adelante como (...) ser» (CFM: 380-1/GA 29/30: 456-7).

Lo que la cosa «es», el «ser» de la cosa, viene definido por la estructura misma del *lógos apophantikós*. Este supone un decir reunificante en el que una cosa se presenta («es») en función de otra (GA 29/30: 453-4). El «ser», en el decir enunciativo, constituye el mismo nexo a través del cual la relación entre las cosas mencionadas se pone en juego y opera. De ahí que su función sea copulativa. El uso copulativo del verbo «ser» es lo que define, precisamente, la estructura sintáctica del decir enunciativo. Por eso, él se constituye sobre la base de sujetos y predicados (Marzoa, 1975a, 152).

Predicar «algo₁ de algo₂» implicaría dar cuenta de la presencia de «algo». Así, cuando decimos «el árbol *es* verde», lo que encontramos en primer lugar es la puesta en evidencia de «que hay algo», de que se aparece o presenta «algo» que venimos a denominar «árbol»; además, concretamos una de las cualidades con las que la presencia de esa «cosa» –llamada «árbol»– tiene lugar: el verde.

La cosa «árbol» y el color «verde» obtienen su respectivos caracteres de sujeto y predicado únicamente cuando entran en relación por medio de la función copulativa del verbo «ser». O, dicho de otro modo: esa cosa llamada «árbol» solo adquiere carácter de sujeto en la medida en que se predica algo de él, una vez que se le integra en la estructura del decir apofántico. El que el árbol sea considerado «sujeto» y el verde, por

su parte, «predicado», solo es posible gracias a la relación que entre ellos establece la cópula «es».

Ahora bien, para que la predicación sea posible es necesario que haya previamente algo de lo cual pueda hablarse. Esto en dos sentidos: en el sensitivo y en el hermenéutico. La visión del «árbol verde» requiere no solo de cierta capacidad sensorial, sino también de cierta comprensión de lo que es un árbol y de lo que son los colores; comprensión que demanda, a su vez, de un contexto hermenéutico mayor (un bosque, una comarca, un mundo, etc.) (GA 21: 187-8). Es más, la propia noción de «árbol» supone ya una interpretación de eso que se me presenta con determinados rasgos físicos. El «cómo de la predicación» parte, entonces, de un «cómo hermenéutico» (LPV: 119-120/GA 21: 143-4).

La metafísica tradicional, de la mano de Aristóteles, había considerado que la interpretación –o hermenéutica– como tal se desarrollaría prioritariamente en aquellas oraciones en las que estaba implicada la falsedad y la veracidad de las cosas; es decir, en las enunciaciones apofánticas. Pese a reconocer el origen sensible (antipredicativo) de las predicaciones, el Estagirita defiende que la comprensión como tal se despliega en el *lógos apophantikós* (Or. II, 16a6; GA 2: 214). Heidegger, sin embargo, considera que la comprensión no solo tiene lugar en el *lógos apophantikós*, sino también en la situación antipredicativa de la vida fáctica. Antepone, así, el «cómo hermenéutico» (*hermeneutisches Als*) al «cómo apofántico» (*apophantisches Als*).

Para ilustrar la preeminencia de la comprensión hermenéutica frente a la apofántica, en sus lecciones sobre *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/26) Heidegger nos pone en la siguiente circunstancia: imaginemos que estamos en la Selva Negra y, de repente, confundimos un ciervo con un arbusto. El error perceptivo (la visión del ciervo) y el consecuente juicio falso (eso “es” un corzo) solo son posibles dentro de un marco de significación mayor. Este es el que hace que el arbusto sea confundido con un ciervo y no, por ejemplo, con una jirafa (LPV: 153/GA 21: 187-8). Porque tenemos cierta noción de lo que implica la selva, podemos afirmar o negar ciertas cosas que nos encontramos en ella. Tales afirmación y negación («cómo apofántico») estarán determinadas, entonces, por una previa comprensión del entorno («cómo hermenéutico»).

Con estas consideraciones, Heidegger pone de manifiesto tres ideas fundamentales: (I) la comprensión apofántica del mundo, que descubre a la cosa como «algo que está ahí», ante la vista (*Vorhanden*), parte de una comprensión anterior, hermenéutica, que la descubre como algo que está «a la mano» (*Zuhanden*), que está integrado en el curso de la vida propia; (II) no hay interpretación apofántica del mundo sin que este se despliegue previamente mediante la interpretación hermenéutica de la vida fáctica; (III) el *lógos apophantikós* constituye, en sí mismo, un modo de interpretar el mundo. El que una cosa se conciba «sujeto» y otra «predicado» ya supone, en sí, una interpretación; una que se da tan pronto como se articula la misma enunciación. El *lógos* apofántico tiene, pues, el poder de determinar cómo se nos presentan las cosas; cómo aparecen y son.

2.3.3.2. *Los modos de desvelamiento del ser en el decir apophantikós*

Fue Aristóteles quien por vez primera sistematizó los distintos modos en los que la presencia (o el «ser») de «algo» tiene lugar. En su *Metafísica*, expuso cuatro modos fundamentales de pensar/decir el ser [de las cosas]: (1) en el sentido de las categorías (*Met.*, IV; VII); (2) en el sentido de la potencia y el acto (*Met.*, IX); (3) en el sentido de la verdad y la falsedad (*Met.*, V, 29); (4) en el sentido del accidente (*Met.*, VI).

Dado que las cuestiones sobre la verdad o falsedad de la predicación sobrepasan los objetivos del presente apartado, nos centraremos aquí en las otras modalidades «ontológicas». Empecemos por las categorías, pues, en la medida en que ellas constituyen los modos más generales de la predicación, incluyen en su seno los sentidos sustanciales y accidentales, actuales y potenciales, del ser.

«(...) categoría es el determinado modo en el que un predicado es predicado. (...) Las categorías son los diversos modos en que algo puede referirse como predicado a un diverso sujeto; por lo tanto, son los diversos modos de decir “ser”. (...) son los diversos sentidos en que podemos decir que algo *es* (...)» (Marzoa, 1975a, 206).

De acuerdo con la Real Academia Española (RAE, 2017), la acepción filológica y gramatical del vocablo «predicar» implica «decir algo de un sujeto o de la realidad que

se designa»⁴⁰. Filosóficamente hablando, la predicación conlleva una manera de expresar el modo más básico en el que «lo que hay» se nos presenta (Mora, 1982, 454).

Justamente, dar cuenta de que algo «es» de una manera y no de otra, poner de relieve la cosa en su modo de «ser» o «aparecer», es lo que constituye el sentido genuino del *lógos apophantikós*. En la medida en que este pone en relación un «algo₁» con otro «algo₂» mediante la función copulativa del verbo «ser», constituye el «lugar originario» de la predicación, de las categorías. Por eso Heidegger las define como «modos distinguidos de interpelar al ente, aquello que lo interpela respecto de lo que es *en cuanto ente*, independientemente de que sea una puerta o una ventana» (N II: 67/GA 6.2: 63).

Las nociones «categoría», «predicación» y «lógos apofántico» se remiten, entonces, mutuamente: si la categoría supone un modo de predicación, y la predicación implica una manera de decir qué es algo y cómo se presenta, cabe concluir que ambas se pertenecen en el enunciado apofántico.

Según Aristóteles (Cat. IV, 1b, 26ss), podemos distinguir diez principales categorías: (I) *ousía* (substancia; el «esto» o «algo»); (II) *posón* (cantidad); (III) *póion* (cualidad, carácter); (IV) *pros ti* (relación); (V) *poi* (lugar); (VI) *poté* (momento); (VII) *keísthai* (posición); (VIII) *echein* (posesión o condición); (IX) *poleîn* (acción); (X) y *páschein* (pasión). Todas ellas expresan el modo en el que el humano piensa, percibe o experimenta las cosas en su «ser» –al menos desde la perspectiva teórica que el filósofo estagirita profesaba⁴¹–.

Efectivamente, nuestra experiencia de «lo que hay» siempre implica alguna cosa o asunto en particular, así como alguna cualidad (como el color o la textura), alguna cantidad (uno o más individuos), una posición en el espacio-tiempo, una actividad, afección o estado, etc. Por ejemplo, no solo decimos «este animal es un perro», sino también: «el perro marrón está jugando alegremente en el campo con otros animales». Si dijéramos de ese perro que es un cachorro con posibilidad de convertirse en pastor,

⁴⁰ Véase el Diccionario Web de la Real Academia Española: <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=Txijq3j>. [Consulta: 29 de septiembre de 2017].

⁴¹ Decimos que Aristóteles profesaba la actitud teórica toda vez que en la *Ética a Nicómaco* (VI, 1-2) se refiere a la inteligencia o el razonamiento como la base ya no solo del conocimiento verdadero (causas primeras), sino también de la producción y la disposición moral, acción o *praxis*.

entonces estableceríamos la diferencia entre el «ser en acto» y el «ser en potencia» (*Met.* IX, 1).

Por su parte, cuando decimos «la mesa *es* roja» o «esto *es* un árbol» se están poniendo de manifiesto las modalidades accidental y sustancial de la predicación: si el modo accidental corresponde al primer caso, pues la rojez no es constitutiva de la esencia de la mesa mentada, esto es, no evidencia el «qué es» (*ti esti*) de la mesa⁴², el modo sustancial corresponde al segundo, ya que «árbol» sí expresa el *quid* de la cosa, el «qué es» constitutivo de lo que él, como individuo, supone (García, 1990, 154-5).

Para Aristóteles, ese «ser» (copulativo) no tiene sentido más allá de su integración en el *lógos* (*Met.*, V 5, 1017a 22 ss; VI 2, 1026a 33 ss; 1027b 30 ss; IX 10)⁴³. Ni cabe concebirlo como una cosa u ente en sí, ni cabe comprenderlo como un género que incluye especies e individuos (*Met.*, III 3, 998b 22; 4, 1001a 5-6; VIII, 6 1045b 3-7). Al contrario, el «ser» articula su sentido como verbo integrado en una determinada composición sintáctica; en este caso, en el *lógos apophántikós*. De ahí que la pluralidad de los sentidos del ser se relacione con la diversidad de los contenidos predicativos (*Met.* V, 7 1017a 23-24, 27). Así nos lo explica Marzoa (1975a, 205):

«Como las categorías son los tipos de predicación, y la predicación (la referencia de un predicado a un sujeto) es lo que expresa el verbo “ser”, es claro que lo que está en juego en la oposición “esto *es* una casa”/“esto *es* verde” es la distinción entre varios sentidos del “ser”, entre varios modos de presencia».

2.3.4. *El sentido primordial del ser en la teoría, esto es, en la metafísica*

De entre los distintos modos de los que consta el humano para decir el «ser» de las cosas, para dejar constancia de su modalidad presencial, hay uno que prevalece sobre los demás: la *ousía*. Si bien el «ser» se dice de muchas maneras, hay una que lo dice por

⁴² No hay que olvidar la raíz etimológica del accidente, de importancia significativa para las reflexiones que aquí presentamos. “Accidente”, en el sentido aristotélico que estudiamos, proviene del vocablo griego *symbebekós*, que significa “el que va con”; en efecto, el accidente es aquello que siempre acompaña a algo, en este caso, a la llamada substancia, a la *ousía* (Bacca, 1990, 154).

⁴³ El sentido existencial que hoy atribuimos al «ser» no operó –que sepamos– en la mente del griego antiguo (Marzoa (1995a, 18). De ahí que composiciones del tipo «el árbol es» no tuvieran cabida en sus pensamientos.

autonomasia, pues constituye la base de todas las demás⁴⁴. Pongámonos en situación: todo cuanto decimos «que es», siempre se dice en referencia a «algo», a algún fundamento o base de la predicación. Es más, poco nos vale mencionar un color, sabor, espacio, tiempo o pasión si no aludimos a «algo» determinado; este «algo» en virtud del cual es posible toda predicación es denominado por Aristóteles *ousía*:

«(...) el ser se dice de múltiples maneras; ciertamente, pero por relación a uno solo y a una cierta presencia (*physis*) –a una sola– y no por homonimia, sino que, como todo lo sano se dice por relación a la salud, lo uno porque la conserva, lo otro porque la produce (...) así también el ser se dice, ciertamente, de múltiples maneras, pero todo por relación a un solo principio; unas cosas se manifiestan como ente porque son *ousíai*, otras porque son cosas que le acontecen a [una] *ousía*, otras porque son camino a [una] *ousía* o perecimientos o privaciones o cualidades o producciones o generaciones de [una] *ousía* o (cualquiera) de las cosas que se dicen por relación a la *ousía* (...)» (Met. IV 1003a 21b 19).

Aunque comúnmente tiende a traducirse *ousía* por substancia (Zubiri, 2008, 3), dicho vocablo ha de comprenderse como el «algo» (*tode tí*; «esto») al que se refiere toda predicación (GA 6.2: 63-65; Marzoa, 1975a, 206)⁴⁶. En la medida en que constituye el «abstracto del participio presente femenino *oûsa* del verbo *eínai*» (Zubiri, 2008, 3), la *ousía* expresa un sentido presencialista del ser. De ahí que sea definida como la presencia en la cual tiene lugar toda presencia (Marzoa, 1975a, 205).

Si aceptamos que las categorías, como formas de predicación, constituyen los modos más generales de decirse el ser, estamos defendiendo que «lo que hay» se comprende primordialmente como «lo presente», o como aquellas cualidades, estados o situaciones

⁴⁴ De acuerdo con García Bacca: «(...) la sustancia es el *ser por autonomasia*; y si lográramos saber en qué consiste eso de que sea *ser* y lo sea *por autonomasia*, quedaría automáticamente explicado qué es ser cualquier otro ser, pues cualquier otro ser no es sino *accidente* suyo (...)» (*Op. cit.*, p. 155). En efecto, aunque el ser, de acuerdo con Aristóteles (*Metafísica*, IV, 2 1003b), se diga en plural, hay un modo privilegiado de decirlo: *ousía*; la sustancia.

⁴⁵ Hemos optado por usar la traducción de Marzoa (1975, 215).

⁴⁶ En nuestro caso, nos interesa resaltar el carácter óntico, presencial e individualmente concreto de lo que consideramos que es la *próte ousía*, es decir, el «esto» (*tode tí*) de la predicación. En lo que respecta al debate abierto en torno a la hermenéutica de dicha sustancia, cabe aquí considerar lo siguiente: «(...) no se trata de que Aristóteles oscile entre la perspectiva del *hypokeímenon* y la del *eídos* a la hora de determinar y localizar la primera instancia de la *ousía*, se trata de que la forma presenta dos perspectivas (...). En efecto, visto el *eidós* desde el compuesto, es *hypokeímenon próton*, o esencia inmanente e inseparable de la materia. Mientras que, vista desde sí misma, es solo (simple, *haplós*) *eídos* o *próte ousía*, como causa del compuesto» (Oñate, 2001, 420).

que se dan siempre en referencia a «algo», a un «soporte de predicaciones» (*ousía*; *substantia*).

Esto es lo que ocurrió, justamente, con la metafísica: en cuanto disposición teórica, su lenguaje hizo prevalecer un modo particular de desvelamiento del ser; uno que lo definía como presencia u entidad:

«Ya el nombre empleado para el ser desde el comienzo de la metafísica en Platón [y Aristóteles⁴⁷], *ousía*, nos delata cómo se piensa el ser, de qué modo se lo distingue frente al ente. Sólo precisamos traducir literalmente esta palabra griega de acuerdo con su significado *filosófico*⁴⁸: *ousía* quiere decir entidad y significa, por lo tanto, lo universal respecto del ente» (N II: 172/GA 6.2: 187-8).

Para el pensador alemán, no solo fue Aristóteles el «padre de la metafísica», sino también Platón. Si bien la obra aristotélica evidenció sistemáticamente las implicaciones ontológicas del *lógos apophantikós*, determinando el sentido del ser como presencia/*ousía*, el pensamiento platónico estableció las bases de tal comprensión: «Platón ya designa el ser como presencia. Y el término *ousía*, que en la historia de la filosofía se asocia una y otra vez con la sustancia, no significa otra cosa que “presencia” en un sentido determinado» (GA 21: 193).

La aprehensión de tal presencia solo era posible mediante la *theoría*, que significa literalmente «visión de lo inteligible». Frente a la visión sensible (*kósmos horatós*), posibilitada por el *helio*, Platón contrapone la visión inteligible de los *eide* (*kósmos noetós*), posibilitada por el *nóus* (Rep. VI: 508e-509b). Y así como la vista (sensible) se comprendía como un órgano preparado para captar la luz del sol, así la mente (*nóus*) se concibió como abierta al *eidós*, al ser de la cosa en cuanto tal.

Dado que el *eidós* platónico no supone sino otro modo de expresar la *ousía*, es decir, la presencia por la cual tienen lugar otras presencias, Heidegger tiene razón al afirmar que también Platón contribuyó a consolidar el sentido presencialista del ser (GA 21: 193). Este sentido vendría a determinar la historia de la metafísica en cuanto tal, sin que ella

⁴⁷ El corchete es nuestro. Consideramos oportuno, en concordancia con nuestros análisis, añadir el nombre de Aristóteles en este razonamiento.

⁴⁸ Porque, como apuntamos más arriba, *ousía* en el lenguaje griego cotidiano –no filosófico– significaba «bien disponible», lo materialmente dispuesto y heredable.

misma diera cuenta de que operaba sobre la base de una interpretación (la propia de los griegos):

«Cuando interpelamos “este algo aquí” (esta “puerta”) como puerta, en tal interpretación como puerta se halla ya otra interpretación. ¿Cuál? Ya la hemos nombrado al decir que “este algo aquí” es interpelado como puerta. Para que podamos interpelar lo así llamado como “puerta” y no como ventana, lo mentado tiene que haberse mostrado ya como “este algo aquí”, como esto que se hace presente desde sí de tal o cual manera. (...) La interpelación (*kategoría*) de que es una cosa se halla a la base de la interpelación “puerta”; es una “categoría”, una interpelación que dice con qué carácter de ser se muestra el ente nombrado: que es un ente por sí; como dice Aristóteles: un algo que es desde sí mismo por sí, *tóde ti*» (N II: 66/GA 6.2: 61).

Se dio por «hecho», pues, lo que era una «interpretación»: que había «sustancias», que había cosas que «subsisten» o están presentes de manera ontológicamente independiente (*khōristón*)⁴⁹; de ahí que los términos griegos *ousía* e *hipokeimon* fueran después traducidos al latín por *substantia*⁵⁰ y *essentia*⁵¹.

2.4. El desvelamiento del ser como entidad y el inicio de la historia de la metafísica

Si nos preguntásemos, con todo, cuál es el origen de susodicha interpretación, de esa comprensión de «lo que hay» como lo ente, compendio de sustancias y accidentes, retomáramos de nuevo la cuestión de la *theoría* como disposición constituyente de la metafísica. Recordemos que el desvelamiento del ser como lo ente o lo presente acontecía característicamente desde la disposición teórica, pero que, aparte de esta, existían otras. Esto mismo –el que, además de la *theoría*, se dieran en el pensamiento

⁴⁹ La dependencia epistemológica de la cosa con respecto a la estructura cognoscitiva humana viene dada en la filosofía de manera sistemática por Kant en su *Kritik der reinen Vernunft*.

⁵⁰ Alega García Bacca que «“sustancia” no traduce exactamente la fuerza de la palabra griega, puesto que *ousía* es el mismo término de *ón*, con fuerza de *parónimo*, como dice Aristóteles (Categorías, I, 1a). Porque así como valentía viene de valiente (...) de parecida manera *ousía*, entidad, viene de *on*, ente». (1990, 154).

⁵¹ Dice Zubiri: «el vocablo latino *essentia* es un término culto; es el abstracto de un presunto participio presente *essens* (esente) del verbo *esse* (ser). Morfológicamente es, pues, el homólogo exacto del griego *ousía*, que es a su vez (o cuando menos así era percibido por los griegos) un abstracto del participio presente femenino *oüsa* del verbo *éinai* (ser). Esta homología podría llevar a pensar que *oüsa* significa esencia. Sin embargo, no es así. El vocablo griego, (...) como término técnico, significó no esencia, sino *substantia*, sustancia. En cambio, lo que este vocablo latino traduce exactamente es el término *hipokeimon*, aquello que “está-por-bajo-de”, o que “es-soporte-de” accidentes» (Zubiri, 2008, 3).

griego otros modos de comprender el ser de las cosas— justifica el que el *éinai* no siempre se desvelara como entidad (*ousía*); también él llegó a comprenderse, por ejemplo, como *aletheia* (desocultamiento) o *physis* (arrancarse del ocultamiento) (GA 9: 242-7; 301).

No es casual, pues, que Heidegger ubique el inicio de la metafísica en ese tránsito que va de un desvelamiento del ser no teórico (preteórico) a otro eminentemente teórico. Se trata, en última instancia, de pasar de una comprensión del «ser» como «verbo» (acontecer, devenir) a otra en la que él se concibe como entidad o sustancia [*ousía*] (GA 24: 153-154). En coherencia con esto, el pensador alemán llegará a afirmar que «el progreso del ser hacia la entidad es esa historia —llamada metafísica—» (N II: 403/GA 2.6.: 446).

«En el comienzo de su historia, ser se despeja como surgimiento (*physis*) y desocultación (*áletheia*). Desde allí accede a la impronta de la presencia y de la consistencia en el sentido del demorarse [*Verweilen*] (*οὐσία*). Con ello comienza la metafísica propiamente dicha» (N II: 330/GA 6.2: 367).

Ese «progreso del ser hacia la entidad» resulta un correlato, a nuestro entender, del llamado por Heidegger «olvido» (*Vergessenheit*) de la diferencia ontológica (GA 2: 29). No en vano el filósofo alemán llegó a defender que la metafísica se sustenta en la distinción del ser y el ente [*sein und Seiendem*] (IyD: 115/ GA 11: 39)⁵², pero no en el sentido de que ella hiciera explícita esta diferencia, sino en la medida en que ella conlleva la consolidación del sentido óntico del ser. «Olvidar» la diferencia ontológica implica, en función de lo dicho, no apreciar que el vocablo «ente» constituye una modalidad más del verbo «ser», entre otras.

Si bien, tal y como apuntamos más arriba, la metafísica en su especificación ontológica piensa el ser de lo ente, o lo ente en tanto que «es», ella obvia, sin embargo, la diferenciación misma entre ambos vocablos. De ahí que quepa hablar para Heidegger de

⁵² «Por eso, hay una visión esencial en lo que dice Kant de la “metafísica”: “y así, en todos los hombres, apenas la razón se amplía en ellos hasta la especulación, ha habido efectivamente en todos los tiempos alguna metafísica, y también la seguirá habiendo siempre” (Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, B 21). (...) Lo que Kant dice aquí con respecto de la metafísica como una “especulación” desarrollada, o en desarrollo, de la razón, a saber, que es una “disposición natural” (ib. B 22), vale tanto más respecto de aquello sobre lo que se funda toda la metafísica. Este fundamento es la distinción de ser y ente». (N II: 195/GA 6.2: 215)

un olvido [*Seinsvergessenheit*] e, incluso, de un ocultamiento (GA 55: 154)⁵³. Se trata de un ocultamiento (*léthe*), empero, necesario para el forjamiento de la metafísica en sí, en cuanto disposición teórica. He ahí la razón por la cual Heidegger matiza que [el mismo] «no es un defecto de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido» (CH: 40/ GA 9: 331-332).

«Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos (vid. *Vom Wesen des Grundes*, 1929, p. 8; también *Kand und das Problem der Metaphysik*, 1929, p. 225 y *Sein und Zeit*, p. 230). La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica» (CH: 25 /GA 9: 322).⁵⁴

¿Por qué, cabría preguntar, dicha diferencia resulta inaccesible a la metafísica como tal? Si tenemos en cuenta los análisis realizados hasta ahora, la respuesta nos saldrá al paso de inmediato: porque la metafísica, por su propia estructura, disposición o método —es decir, por su misma forma de aproximarse a «lo que hay»—, supone una comprensión del ser de las cosas como «entidad» (*ousía*). Dar cuenta de que lo «ente» constituye tan solo una modalidad del «ser», reconociendo por tanto la irreductible diferencia de este con aquel, implicaría adoptar otra vía de aproximación a las cosas (lo que nos llevaría «fuera» de la metafísica).

Recordemos que, siguiendo la lectura que Heidegger hace de la ética aristotélica, las otras vías de aproximación a las cosas, los otros modos de desvelamiento del «ser», son la *phrónesis* y la *techné*, siendo la primera la única que nos abre a una comprensión no puramente óptica de «lo que hay». En efecto, apuntábamos con anterioridad que tanto la *techné* como la *episteme* suponían la consolidación del sentido del «ser» como «entidad», solo que allí donde, en la primera, lo ente se consideraba objeto de la producción material, en la segunda, lo ente se estimaba objeto de la aprehensión

⁵³ También véase: *Schelling y la esencia de la libertad humana* (GA 28).

⁵⁴ Ello teniendo en cuenta que, en la misma conferencia, sugiere que podría considerarse la pregunta por la verdad del ser como «metafísica»: «en principio hasta se puede afirmar que toda pregunta por el “ser”, incluida la pregunta por la verdad del ser, debe introducirse como pregunta “metafísica”» (CH: 24/GA 9: 322).

intelectual. La *phrónesis* nos permitía, en cambio, desvelar un sentido del «ser» diferente; ya no como «presencia sustantiva» (*ousía*), sino como «útil conveniente» (*schicklich*).

He ahí la razón por la cual el estudio de esos otros modos de desvelarse el «ser», de desplegar sus distintos sentidos, no puede radicar en la metodología misma de la metafísica –y, por ende, de la ciencia–. Y es que, si utilizáramos la *theoría* para examinar el «modo de ser» propio de la vida fáctica, desembocaríamos en una comprensión del mismo como «entidad». No es casual, pues, que Heidegger discuta con las tradicionales y hegemónicas comprensiones del humano como animal racional (*zoon logikón*), como sujeto cognoscente (*substantia rationalis*) y como compuesto de células (ente biológico)⁵⁵. Estas nociones conllevan una aproximación al fenómeno mismo de la vida humana como *objectum*, es decir, como aquello con lo cual no estamos ni vital ni afectivamente implicados⁵⁶.

«En la Antigüedad y en la Edad Media se hizo un uso de esta referencia al Dasein en cierto modo forzoso. En Kant, vemos una referencia consciente al yo. Sin duda alguna, esta referencia al sujeto tiene otros motivos para él. (...) En la concepción específicamente kantiana, esta referencia al Dasein es, más bien, un resultado de la orientación, que ya dominaba en él, de los problemas filosóficos hacia el sujeto. El motivo de esta orientación primaria hacia el sujeto en la filosofía moderna es la opinión de que los entes que somos nosotros mismo es lo primero que se da al cognoscente y lo único cierto que se le da (...). En cambio, los objetos son accesibles sólo a través de una mediación» (PFF: 160/ GA 24: 173).

En este texto de *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* (1924), Heidegger defiende que, tanto en la filosofía antigua como en las así llamadas filosofías medieval y moderna, el método de aproximación al fenómeno «vida humana» ha sido eminentemente teórico. De ahí que, de acuerdo con el autor, las concepciones del «ser»

⁵⁵ De acuerdo con Heidegger, «formalmente, es inatacable hablar del yo como conciencia de algo que es al mismo tiempo conciencia de sí, y la descripción de la *res cogitans* como *cogito me cogitare*, como conciencia de sí, es correcta. Pero estas determinaciones formales, que proporcionan el marco para la dialéctica idealista de la conciencia, están, sin embargo, muy lejos de una interpretación de los estados de cosas fenoménicos del Dasein, o sea, de cómo este ente se muestra a sí mismo en su existencia fáctica, si no se practica violencia sobre el Dasein mediante nociones preconcebidas del yo y del sujeto extraídas de la teoría del conocimiento» (PFF: 200-201/ GA 24: 225-6).

⁵⁶ Heidegger sigue aquí la estela de pensadores tales como Kierkegaard y Nietzsche.

humano mencionadas (*zóon logikón*, *substantia rationalis*, organismo multicelular) arraiguen en aquella consolidación del sentido del ser como presencia, como *ousía*. En palabras del filósofo:

«La interpretación antigua del ser del ente está orientada por el “mundo” o, si se prefiere, por la “naturaleza”. [...] La prueba extrínseca de ello es la determinación del ser como *parousía* o como *ousía* con la significación ontológico-temporánea de “presencia”. El ente es aprehendido en su ser como “presencia” (*Anwesenheit*), es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo –el “presente” [*Gegenwart*]» (SyT: 48/GA 2: 34)⁵⁷.

Si, para Heidegger, este sentido del ser como presencia constituye el «destino» de la historia de la metafísica es porque esta se ha desenvuelto en torno al mismo. En otras palabras: el desvelamiento del ser como presencia no solo ha supuesto el inicio de la historia de la metafísica, sino también su mismo destino, su *télos*. Ha sido la consolidación progresiva de tal sentido la que ha fundado esa misma historia, caracterizándose cada época suya como la explicitación del mismo (sentido) en un diferente formato⁵⁸. Así, de acuerdo con Heidegger, la *ousía* griega se corresponde con la *realitas*⁵⁹ y *quidditas*⁶⁰ escolásticas, y estas, a su vez, con el *objectum*⁶¹ y *subjectum*⁶²

⁵⁷ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger vuelve a repetir dicha idea: «se ha mostrado que la filosofía antigua interpretó y comprendió el ser del ente, la efectividad de lo efectivo, como subsistencia» (PFF: 160/ GA 24: 173-4).

⁵⁸ En relación con esto, cabe citar lo siguiente: «la verdad sobre el ente en su totalidad lleva desde antiguo el nombre de “metafísica”. Cada época (...) está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con lo ente en su totalidad y por lo tanto también consigo misma» (N II: 35/GA 6.2: 25).

⁵⁹ Leamos lo que Heidegger dice al respecto: «el concepto de realidad es equivalente al concepto de la idea platónica como lo que se comprende de un ente, cuando pregunto: ti esti, ¿qué es este ente? Entonces se me da la respuesta del contenido quidditativo de la cosa, lo que la escolástica designa con *res*» (PFF: 61/GA 24: 45).

⁶⁰ Sobre la relación entre “realitas” y “quidditas” nos dice Heidegger al respecto que “*realitas* es equivalente [en Kant] a la expresión de Leibniz *possibilitas*, posibilidad. Las realidades son los contenidos quidditativos de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivas (...)» (PFF: 61/GA 24: 45).

⁶¹ «El ente es tomado, desde el comienzo, como un objeto. Después, a partir de ahí, cabe deducir que pertenece a un sujeto puesto que, con la caracterización del ente como objeto, ya se ha puesto tácitamente. (...) En esta interpretación que pretende ser puramente kantiana, ser significa lo mismo que ser-objeto [*Gegenständlichkeit*]» (PFF: 198/ GA 24: 222-3).

⁶² «Aquello que Kant llama subjetivo es para la escolástica, de acuerdo con el sentido literal de la expresión, “sujeto”, lo subyacente, *hypokeimenon*, lo objetivo» (PFF: 65/GA 24: 50). «En este caso, *subjectum* es tomado aquí como categoría apofántico formal. (...) Aquello de lo que se dice, o aquello sobre lo que se dice, es el *subjectum*, lo que subyace a la proposición enunciativa» (PFF: 163-4/ GA 24: 177-8).

modernos –aunque no de manera respectiva–. Se trata, en definitiva, de distintos modos de mentar un mismo sentido del ser: el propiamente teórico. Así lo expresa el autor en *¿Qué significa pensar?* (1952):

«No obstante, los otros rasgos en el ser del ente, la mencionada objetividad del objeto, la realidad de lo real, descansan todavía en el rasgo fundamental de la presencia, lo mismo que en toda subjetividad se refleja todavía el *hypokeímenon*, lo que se presenta [*Anwesendes*] como lo que yace ahí (...)» (QSP: 195/GA 8: 205).

Según Heidegger, ni siquiera la modernidad filosófica rompió con la tendencia griega – primero– y escolástica –después– de concebir el ser de las cosas eminentemente como presencia o substancia. A este respecto, Heidegger entabla un diálogo exhaustivo con Descartes y Kant sin olvidar sus principales antecedentes: Tomás de Aquino, Duns Scoto y Francisco Suárez. Y es que, para el filósofo alemán, el problema de la subjetividad o de la intencionalidad yoica venía fraguándose –aunque fuera implícitamente– en la propia escolástica. En coherencia con ello, comenta:

«La filosofía moderna llevó a cabo una inversión completa de la cuestión filosófica y partió del sujeto, del yo. (...) Descartes, quien realizó el giro hacia el sujeto, que ya había sido preparado de todas maneras, no sólo no se planteó la cuestión del ser del sujeto, sino que incluso interpretó el ser del sujeto tomando como hilo conductor el concepto de ser, junto con las categorías que le pertenecen, que fue desarrollado por la filosofía antigua y medieval. Los conceptos ontológicos fundamentales de Descartes están extraídos directamente de Suárez, Duns Escoto y Tomás de Aquino» (PFF: 130-1/GA 24: 174-175).

Si bien Heidegger reconoce que tanto Descartes como Kant marcaron un punto de inflexión en la historia de la metafísica, estima que ambos siguieron operando con nociones heredadas de la tradición escolástica; lo que se traduce en una herencia de las categorías ontológicas tal y como fueron labradas en la Antigua Grecia (GA 24: 177). En efecto, a pesar de que ambos autores se centraron prioritariamente en el problema del método, preocupándose por las condiciones de posibilidad del conocimiento, su concepción del ser de las cosas, en general, y del humano, en particular, siguió siendo el mismo.

Recordemos que tal sentido del ser concernía al desvelamiento teórico de este como presencia, y de la cosa a la que se refiere como presente. En la medida en que Descartes definió al ser humano como sujeto cognoscente o *res cogitans*, distinguiéndolo ontológicamente de los objetos o *res extensa*, instauró la problemática brecha entre el ser y el pensar (*Medit.* VI)⁶³. Desde el cuestionamiento de la certeza metódica, se vino a diferenciar entonces lo pensado del pensamiento, lo conocido de los propios agente y acto de conocimiento. «Lo que hay» o «que es» dejó así de comprenderse como «algo» que está presente «en sí» y «desde sí» (*physis*) para pasar a entenderse como «aquello» que adquiere presencia en virtud de otra «cosa» (*techné*).

En este caso, esa otra «cosa» es la *res cogitans*. Profundicemos en esto: si, para los griegos y escolásticos, el «ser» de las cosas particulares venía dado desde una estancia ontológicamente independiente de ellas mismas, e incluso del pensamiento –como el *eidós eidós*, en Platón; el *motor inmóvil*, en Aristóteles; y *Deus*, en Tomás de Aquino–, para los modernos el «ser» de las cosas podía determinarse (Kant), o cuando menos cuestionarse (Descartes), por el «conocer» humano, por su actividad cognoscitiva⁶⁴. Dado que toda «cosa», en el caso de estos últimos, pertenecía al rango del conocimiento humano –sea en su versión sensorial, sea en su versión intelectual–, se empezó a dudar de la efectividad o existencia de «algo en sí», esto es, de «algo» cuyo «ser» resultara independiente del «conocer» humano.

Precisamente, fue esa incertidumbre epistemológica la que hizo a Descartes dudar del conocimiento sensible (DM IV), y a Kant indagar efusivamente sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento humano (CRP). La ontología o *lógos* de lo ente comenzó a fundamentarse entonces en la epistemología. Incluso podríamos hablar, siguiendo a Heidegger, de un giro epistemológico de la ontología toda vez que la pregunta por el ser vino a determinarse mediante la cuestión del conocer. De tal suerte,

⁶³ Explícitamente nos dice Heidegger: «¿en qué respecto se distingue ontológicamente sujeto y objeto? Para responder a esta cuestión podríamos orientarnos convenientemente por las determinaciones de Descartes. Fue él quien colocó por primera vez esta distinción expresamente en el centro» (PFF: 162/GA 24: 176).

⁶⁴ A este respecto, cabe añadir lo siguiente: «el concepto de sujeto en el sentido de la subjetividad, la yoidad, depende ontológicamente de un modo muy íntimo de la categoría apofántico-formal del *subjectum*, de lo *hypokeímenon* (...). Es porque el yo, por primera vez de forma explícita con Kant, aunque ya prefigurado en Descartes y en Leibniz, es el *subjectum* propiamente dicho, o hablando como los griegos, la verdadera substancia, lo *hypokeímenon*, por lo que Hegel pudo decir que la verdadera substancia en el sujeto (...)

se llegaría a afirmar con Kant –y a partir de él– que el «modo de ser» de las cosas dependía del «modo de conocer» humano⁶⁵.

En la medida en que las ontologías cartesiana y kantiana partían de una concepción del humano como sujeto cognoscente y del resto de cosas como «lo que está frente a él», es decir, como objetos –fueran estos resultado de la *ratio ratiocinante* o de la *ratio ratiocinata*–, el «ser» continuó desvelándose en su sentido presencial, sustantivo. Se prolongó así la estela filosófica de la metafísica tradicional o hegemónica; estela que, pese a su exhaustiva crítica, el propio Kant continúa a través de Descartes. En lo que respecta a esta continuidad, alega Heidegger:

«Por esenciales que, para la interpretación ontológica de la subjetividad, hayan llegado a ser y siempre lo sigan siendo las investigaciones de Kant, el yo, el ego es para él, como para Descartes, *res cogitans*, *res*, algo que piensa, es decir, que tiene representaciones, percibe, juzga, asiente, niega, pero también quiere, odia y apetece» (PFF: 163/ GA 24: 177).

«(...) Kant ve claramente la imposibilidad de concebir el yo como algo subsistente [al modo cartesiano]⁶⁶. Incluso proporciona, en referencia a la *personalitas moralis*, determinaciones ontológicas positivas de la yoidad, pero no llega hasta la cuestión fundamental del modo de ser de la persona. (...) Kant habla tanto de la existencia de la persona como de la existencia de una cosa. (...) Incluso cuando trata la estructura peculiar de la *personalitas moralis*, el ser un fin en sí mismo, asigna a este ente el modo ontológico de la subsistencia» (PFF: 188/GA 24: 209).

Kant dio cuenta no solo de los aspectos más universales del ser humano en cuanto ente cognoscente, sino también de sus rasgos vitalmente concretos, fueran estos éticos o psicológicos. Así, distinguió entre la *personalitas transcendentalis*, la *personalitas moralis* y la *personalitas psychologica*⁶⁷. Se trata de una distinción que, sin embargo, arraiga en la concepción hegemónica del humano como sujeto racional. En otras

⁶⁵ Si bien tal obra «tiene que ver con el conocimiento de objetos», «esto no quiere decir, como lo han interpretado los neokantianos, epistemología» (PFF: 166/GA 24: 181). Heidegger defiende que «el conocimiento trascendental no se refiere a objetos, esto es, al ente, sino a los conceptos que determinan el ser del ente. (...) Filosofía trascendental no quiere decir sino ontología» (PFF: 165/ GA 24: 180).

⁶⁶ El corchete es nuestro.

⁶⁷ Heidegger considera que el filósofo de Königsberg no halló la unidad ontológica de esas tres determinaciones de la persona (PFF: 187/ GA: 208-209); unidad que el maestro de Friburgo hallará, por su parte, en el *Dasein*.

palabras: la concepción (ontología) de la personalidad (el yo) que subyace a esa diferencia –entre la *personalitas transcendentalis*, la *personalitas moralis* y la *personalitas psychologica*– no dista demasiado de la *res cogitans* cartesiana. Y es que, pese a la crítica que Kant dirige hacia la psicología metafísica, él continúa operando con una concepción del ser humano como *subjectum*, es decir, como ente cognoscente, con cualidades universales o, si se prefiere, transversales⁶⁸.

En virtud de lo anterior, diríamos que tanto en el pensamiento de Descartes como en el de Kant el humano pasó de considerarse *zoon logikón* (animal racional) a estimarse *res cogitans* o «cosa» pensante. Se trata de una concepción que resulta un correlato de aquella otra que entiende el individuo concreto como *res* y el ser como *realitas* o *existentia*. En efecto: con la modernidad filosófica, el individuo pasó de señalarse como *tode tí* a indicarse como *res* (algo; cosa), ya fuera en su forma subjetiva (*subjectum*) u objetiva (*objectum*)⁶⁹. El «ser», de la misma forma, pasó de comprenderse principalmente como *ousía* a concebirse como *realitas*⁷⁰, mediando dicho tránsito los términos escolásticos *essentia*⁷¹ y *existentia*⁷².

Fue esa *realitas*, precisamente, lo que se puso en duda con Descartes, iniciándose así la llamada filosofía moderna. Diríamos, siendo más específicos, que lo que se puso en juego en tal época filosófica fue la verdad de la existencia o *realitas* misma de las cosas. Compuesto el mundo de sujetos cognoscentes y objetos conocidos, susodicha verdad se comprendería ya no en el sentido griego de la *aletheia*, sino en el de la correspondencia [*Entsprechung*] o adecuación [*adaequatio intellectus et rei*] (GA 2: 284-5).

⁶⁸ En palabras de Heidegger: «(...) la interpretación positiva central que Kant ofrece de la yoidad como inteligencia espontánea se mueve totalmente dentro del horizonte de la ontología tradicional y medieval. (...) define el yo como *subjectum*, en el sentido del *hypokeimon* (...). Tanto las cosas corporales como las espirituales son sustancias (*ousía*)» (PFF: 188/GA 24: 209-10).

⁶⁹ «Kant acepta esta determinación del ego como *res cogitans* en el sentido de *cogito me cogitare*, pero de un modo ontológicamente más fundamental. Dice: el yo es aquello cuyas determinaciones son las representaciones, en el pleno sentido de *repraesentatio*. (...) Pero, ¿cómo “tiene” este sujeto, en tanto que yo, sus predicados, las representaciones? (...) de un modo consciente. (...) El yo es sujeto en el sentido de autoconciencia» (PFF: 163-164/ GA 24: 177-8).

⁷⁰ Aunque tradicionalmente la *realitas* de la *res* se corresponde con la *quiddidad* o *essentia* de la cosa, la *realitas objetiva* de Kant resulta diferente de la de Descartes. En este nos remite al significado propiamente escolástico (la esencia de una cosa); en Kant tal expresión se corresponde con la existencia de la misma (GA 24: 50-1).

⁷¹ De ahí que Heidegger llegue a decir que la «*essentia* es solo la traducción literal de *ousía* (PFF: 143/ GA 24: 153-4).

⁷² En *Nietzsche II*, Heidegger apunta: «lo que en general se llama *existentia*, existencia [*Existenz*, *Dasein*], realidad efectiva, es *ousía* del *hypokeimenon kat' autó* (...), la *prima ousía* (...). El nombre más lato para *eínai* como presenciar (...)» (N II: 388/GA 6.2: 432).

He ahí la razón por la cual el principal problema al que se enfrentaron los pensadores modernos fue el de la verdad o la certeza del conocimiento. La pregunta, entonces, que se procuró responder fue la siguiente: ¿es el conocimiento humano certero o verdadero *per se*? Se trata de una cuestión que implica estas otras: ¿hay una correspondencia adecuada entre el conocer humano y el ente conocido?; ¿cómo ha de pensarse la distancia que queda entre el sujeto conocedor y el objeto inquirido?; ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero?⁷³

Si la metafísica griega vino a determinarse por la diferencia dada entre el *kósmos noetós* y el *kósmos horatós*, la metafísica moderna quedó sellada por la distinción establecida entre la *res cogitans* y la *res extensa* (Descartes), entre el fenómeno y el *noúmeno* (Kant), entre el yo y la naturaleza (Fichte, Hegel, Schelling).. Entroncamos así con una idea de especial relevancia para nuestros análisis: la misma separación (*chorismós*) que resultó problemática en Platón, es decir, la dada entre las cosas particulares y los *eíde*, o entre el *kósmos horatós* y el *kósmos noetós*, adquiere un formato nuevo en la modernidad. La brecha epistemológica abierta entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, constituye una reformulación de aquel problemático *chorismós* que la ontología platónica planteó. Se trata de una diferencia o dualismo ontológico que tiene su correspondencia, a su vez, con términos de la tradición escolástica tan relevantes como *essentia* y *existentia*.

Allá donde los escolásticos centraron sus disquisiciones filosóficas en la diferencia *essentia-existentia*, los modernos enfocaron su atención –como acabamos de advertir– en la distinción *res cogitans-res extensa*, «fenómeno-noúmeno» o «yo (*ich*)-naturaleza (*Natur*)». La pregunta que subyace en cada uno de esos casos sigue siendo, sin embargo, la misma que la dada en Platón: ¿de qué manera cabe pensar el *chorismós* establecido entre cada uno de esos ámbitos?; ¿cuál es el estatus de la diferencia que el mismo [*chorismós*] implica?

Con tales preguntas damos paso a una de las lecturas fundamentales que nos sugiere la filosofía de Heidegger: pese a la diversidad del contenido (dimensión material) que la metafísica, en cuanto disposición teórica y disciplina ontoteológica, supone, ella

⁷³ El planteamiento de esas preguntas, así como el giro epistemológico de la ontología que ellas entrañan, no hubiera sido posible de no haberse encontrado los autores implicados en la disposición teórica.

mantiene casi intacta su dimensión estructural, esto es, la diferencia que la constituye (GA 2.6: 364). En este caso, matizaríamos que tal diferencia estriba en el contraste del plano físico con el plano «meta-físico»⁷⁴. No importa tanto, en consecuencia, si lo que diferenciamos es el *kósmos horatós* del *kósmos noetós*, o la *existentia* de la *essentia*, o la *res extensa* de la *res cogitans*, o el fenómeno del *noúmeno*; lo verdaderamente preocupante –para nosotros como estudiosos de la metafísica– es el establecimiento de esa misma dualidad, su razón de ser y estatus.

Precisamente, si la metafísica constituye una misma y sola historia es porque ella, más allá del cambio en su dimensión material (contenidos), ha mantenido a lo largo de siglos enteros la dimensión estructural que la define. Podemos hablar, si se prefiere, del sostenimiento de una cosmovisión (*theoría del kósmos*) fundamentada en la diferencia de los dos planos mencionados: el físico o sensible, de un lado, y el metafísico o inteligible, de otro. En coherencia con ello, diríamos que lo que la tradición metafísica ha discutido no ha sido tanto el dualismo ontológico que ella, en sí, implicaba, cuanto el estatus de la diferencia que ese mismo dualismo supuso.

De acuerdo con la filosofía escolástica, podemos encontrar tres modos principales de concebir susodicho estatus: (a) el «real mayor» (*simpliciter*), que supone la diferencia entre una cosa y otra; (b) el «real menor» (*secundum quid*), que implica la diferencia entre una cosa y un aspecto suyo, sea este esencial o formal (categoría de cualidad), sea él modal (categoría de modalidad); y (c) el «de razón puro» o *ratio ratiocinanti*, que conlleva que la diferencia se conciba como producto de la actividad racional, sin tener base en la experiencia empírica (Beuchot, 1994, 38-46)⁷⁵. Si las primeras (las diferencias «real mayor» y «real menor») difieren significativamente de esta última es porque, en virtud de sus mismas definiciones, ellas sí constan de una base empírica; de ahí que sean consideradas como resultado de la *ratio ratiocinata*.

Allá donde el primer estatus («real mayor») implicaría pensar la diferencia metafísica como aquella dada entre dos órdenes del ser o niveles de realidad relativa o absolutamente independientes, el segundo (estatus «real menor») supondría que uno de

⁷⁴ Entonces, la diferencia que subyace cual fundamento de la metafísica no es únicamente, de acuerdo con Heidegger, la dada entre el ser y lo ente, sino también la abierta entre lo físico y lo meta-físico.

⁷⁵ Esta clasificación de las diferencias corresponde a las especulaciones metafísicas fraguadas por los escolásticos en la Edad Media. Principalmente, destacan Tomás de Aquino, Duns Escoto y Francisco Suárez como principales ontólogos que han contribuido, entre otros como Ockham.

los polos que constituyen la dualidad es expresión del otro. A nuestro entender, podemos encontrar estos dos tipos de diferencia en la misma ontología platónica: si el sustrato material y los *eíde* que lo moldearían –por obra y gracia de un demiurgo– se entenderían como dos órdenes del ser diferentes (aunque el primero implique formalmente «no-ser», ausencia de *eídós*), el *kósmos horatós* (ámbito de las cosas particulares) se comprendería como una expresión modal, aunque denigrada, del *kósmos noetós* (ámbito de las entidades inteligibles). Pese a que este resulta ser, como veremos más adelante con detalle, ontológicamente independiente de aquel, el primero no consta de una realidad (ser) aparte.

Con tales ejemplos tenemos una expresión de la diferencia metafísica de estatus «real mayor», de un lado, y «modal», de otro (Sen., d. 2, q. 5; d. 31, q. 1, a. 2, c.). Para ejemplificar la «formal», por su parte, cabe aludir a la diferencia dada entre el ente humano y el «alma racional» (*psyché*); siguiendo la línea de la metafísica aristotélica, esta última vendría aquí a expresar la esencia (*ti esti*) de ese ente («cosa»; *tode ti*) llamado «humano». Pero las diferencias formales, en lo que a la ontología respecta, no se agotan en la distinción de la cosa con un aspecto esencial o formal suyo; también la tradición considera que hay «diferencias formales» cuando se distingue entre las propiedades o quiddidades de una cosa, como es el caso de las distintas facultades del alma humana (RP: 402-3). En efecto, la distinción entre la facultad racional, la animal y la vegetal de la *anima* humana supondrían una diferencia de estatus formal (Beuchot, 1994, 38).

Solo cuando uno de los polos que constituyen la diferencia se considera un mero producto de la razón, o cuando la diferencia misma se concibe cual resultado de la *ratio ratiocinanti*, diríamos que ella adquiere un estatus de «razón pura». Por ejemplo, concebir a los *eíde* platónicos como resultado de la sola especulación racional, y no como expresiones eidéticas de las estructuras básicas del *kósmos*, supone hallarnos ante un estatus puramente racional de la diferencia establecida. Se trata de una diferencia que no encuentra su *fundamento in re*, sino en la mera actividad racional.

Con esta última idea retomamos las implicaciones filosóficas de la modernidad. Recordemos que ella, de acuerdo con historiadores de la filosofía como Copleston (2011), Hirschberger (2011), Marzoa (1975; 1995) o Heidegger, se inicia con el planteamiento de la duda metódica, que implica, en última instancia, cuestionarse la

veracidad (certeza) del conocimiento. Si bien Descartes enfocó sus dudas en el conocimiento sensible, hubo otros autores –como Hume– que pusieron entre paréntesis la propia objetividad del conocimiento eidético (THN: 77). La consideración, entonces, de los *eide* platónicos y las categorías aristotélicas como realidades objetivas e independientes ontológicamente⁷⁶ del *nôus* (pensamiento humano) quedó cuestionada de manera sobresaliente. Lo mismo ocurrió en el caso de la filosofía medieval; lo que de ella se puso en duda con la modernidad fue la *realitas* misma de Dios como *summum esse* y *causa sui*, independiente ontológicamente de sus criaturas (CT: 70).

Precisamente, fue esa independencia ontológica de los *eide* platónicos, de las categorías aristotélicas y de Dios como *causa sui* –o, mejor, su inicial proclamación– la que llevó a los modernos al problema de la objetividad. Recordemos que la objetividad hace referencia a la *realitas*, *quidditas* o efectividad de una cosa en tanto que se la considera «objeto», esto es, en la medida en que se la define como «aquello que se sitúa *frente a* un sujeto cognoscente». Lo que, en última instancia, se cuestionó en la modernidad fueron las determinaciones ontológicas de las cosas, fuesen ellas concebidas como entidades eidéticas trascendentes a las cosas particulares (Platón, Tomás de Aquino⁷⁷), fuesen ellas consideradas como formalidades inmanentes a las mismas (Aristóteles).

La propuesta kantiana resultó, a ese respecto, paradigmática: rechazando la posibilidad de conocer con certeza [empírica] las entidades independientes ontológicamente del ámbito sensible (trascendentes), reubicó las categorías (determinaciones ontológicas básicas) de las cosas en la cognición humana. En otras palabras: con Kant las categorías Aristotélicas se introdujeron, por así decirlo, en la mente humana. Las cualidades esenciales (formales) y categorías modales que determinaban las expresiones básicas del «ser» de las cosas –en Aristóteles– pasan a comprenderse como determinaciones propias del «conocer» humano –en Kant–. Esto implica que las predicaciones dejaron de concebirse como fundamentadas en las cosas particulares para empezar a comprenderse como pertenecientes al sujeto cognoscente. Era este el que, en virtud de

⁷⁶ Precisamos que se trata de una independencia ontológica, y no epistemológica, toda vez que la captación de los *eide* platónicos o atributos divinos sí requiere del aparato cognoscitivo humano. El que haya algo así como una «dependencia epistemológica» no implica necesariamente, sin embargo, que haya una determinación ontológica, es decir, que el conocer humano defina el «ser» mismo de las cosas.

⁷⁷ Recurrimos a ambos autores, respectivamente, como representantes paradigmáticos de la metafísica antigua y medieval.

su aparataje cognitivo, determinaba el modo en el que «lo que había» se mostraba, aparecía, era. El «modo de ser» vino así determinado por el «modo de conocer».

Kant solventa el problema del *chorismós* planteado por Platón, ya aventurado por Aristóteles (*Met. Z*) y reformulado por la concepción creacionista del universo. Una vez se puso en duda y, más aún, se negó la posibilidad de conocer –con certeza epistemológica– «realidades en sí» (lo que Kant denominará *noúmenos* [CRP, B310]), el *chorismós* dejó de plantearse como problema puramente ontológico (relativo al ser) y empezó a concebirse como límite epistemológico (relativo al conocer). A partir de Kant, y siguiendo la estela de Descartes, la separación (*chorismós*) que preocupa es aquella que hace diferir lo que se puede conocer de lo que no se puede conocer, el fenómeno del noúmeno (CRZ, B310).

Si bien Kant diluyó el dualismo ontológico cartesiano toda vez que consideró la *res extensa* como una determinación material o fenoménica de las *cogitationes*, planteó, sin embargo, otro de carácter epistemológico⁷⁸: el dado entre el fenómeno y noúmeno. En este tipo de dualismo, el problema no radicó tanto en el tipo de relación que establecían los dos ámbitos implicados, cuanto en el planteamiento mismo del último: el noúmeno. En efecto: el concepto problemático de la epistemología kantiana es el noúmeno, pues, si él se define como aquello de lo que no podemos tener certeza empírica (CRZ, A255), ¿cómo es posible afirmar que «lo hay» o siquiera suponerlo para fundamentar la existencia de lo fenoménico?

Partiendo, precisamente, de dicha pregunta, algunos pensadores que sucedieron a Kant –como Fichte, Schelling y Hegel– optaron por eliminar de la ecuación la misma noción de «noúmeno». Su razonamiento fue el siguiente: puesto que de lo único de lo que podemos tener constancia «positiva» es del fenómeno, todos los esfuerzos han centrarse en el estudio del mismo. Y dado que, a su vez, el fenómeno se comprende como la expresión que el entorno adopta en virtud de la actividad cognoscitiva humana, el centro de atención ha de ocuparlo el propio sujeto cognoscente. He ahí la razón por la cual

⁷⁸ El estatus de esta escisión dependerá, en cualquier caso, de cómo se piense la relación entre ambas nociones, así como del significado que ellas mismas entrañen. Si, por ejemplo, comprendemos el *noúmeno* como una noción crítica que explicita los límites del conocimiento humano, no aludiendo necesariamente a ninguna «realidad en sí», entonces el estatus de la diferencia «fenómeno-noúmeno» adoptará tintes más bien epistemológicos. Si, por el contrario, consideramos que el *noúmeno* se refiere a «la cosa en sí», y el fenómeno supone esa misma cosa en tanto que determinada por el humano («la cosa para sí»), entonces el estatus que marca su diferencia adopta un cariz eminentemente ontológico.

autores de la talla de Fichte, Schelling y Hegel se preocuparon en explicar de qué manera el yo (*ich*) tenía experiencia de algo así como de una naturaleza o «no-yo» (PFF: 162/GA 24: 176).

Más allá de las propuestas específicas que desarrolló cada autor, lo que en este punto nos interesa subrayar es la lectura en bloque que Heidegger realiza de toda la tradición metafísica; desde Platón y Aristóteles hasta los mismos Descartes, Kant, Fichte, Schelling y Hegel⁷⁹. Heidegger considera que la duda metódica planteada por Descartes, la problemática epistemológica que ella supone (escisión entre la *res cogitans* y la *res extensa*) y las ulteriores propuestas resolutivas constituyen una misma cuestión; una que define toda una época o corriente filosófica (la moderna). Pese a que esta contó con autores tan alternativos y diversos como Leibniz, Spinoza o Hume, la distinción «sujeto cognoscente-objeto conocido», así como la preocupación por el «absoluto» (lo incondicionado), siguió operando como base de sus explicaciones científicas u ontológicas (PFF: 162/GA 24: 176).

Es más, para el filósofo alemán el *modus operandi* de la metafísica moderna continúa incluso en la propia contemporaneidad. Si bien Hegel presenta el culmen de tales planteamientos filosóficos –principalmente en lo que respecta a la problemática kantiana–, el esquema conceptual constituyente de la filosofía moderna se ha prolongado hasta nuestros días. Ni Nietzsche⁸⁰ ni Husserl, por quienes Heidegger pareció presentar simpatías, quedaron siquiera exentos de ser incluidos en susodicha tradición (metafísica moderna). Con respecto al propio fundador de la fenomenología, el autor nos dice:

«La distinción entre sujeto y objeto penetra en la problemática de toda la filosofía moderna e incluso llega hasta el desarrollo de la fenomenología contemporánea. En sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, dice Husserl: “la teoría de las categorías debe empezar absolutamente a partir de la siguiente distinción, que es la más radical de

⁷⁹ Cuando Heidegger trata estas cuestiones en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, no hay rastro de Spinoza. Esto sorprende toda vez que, en algunos momentos de la citada obra, Heidegger cita a un contemporáneo tan cercano al filósofo holandés como Leibniz. No deja de sorprendernos esta ausencia de la filosofía spinozista toda vez que ella se presentó como una alternativa sólida al dualismo ontológico cartesiano.

⁸⁰ Ni siquiera un autor tan subversivo como Nietzsche se salva de la lectura en bloque que Heidegger hace de la metafísica (GA 6.2: 27, 45, 51).

todas las distinciones de ser: el ser como conciencia [*res cogitans*] y el ser como ser que “se manifiesta” a sí mismo en la conciencia, ser “trascendente” [*res extensa*]. “Entre la conciencia [*res cogitans*] y la realidad [*res extensa*] se abre un verdadero abismo de significado”. Husserl se refiere de continuo a esa distinción y precisamente en la forma en la que Descartes la expresó: *res cogitans-res extensa*» (PFF: 162/GA 24: 15-6).

La ontología y la epistemología modernas, fundamentadas en la cartesiana distinción *res cogitans-res extensa*, siguieron operativas hasta el mismo siglo XX. Esto implica que la ontología moderna ha determinado no solo el marco hermenéutico de las propias ciencias, sino también la dirección de la fenomenología del mismo Husserl. La crítica que Heidegger arremete contra su maestro radica, justamente, en esa ligazón que la propuesta filosófica de su maestro aún mantiene con la tradición moderna; tradición de la cual Heidegger quiere desligarse por la univocidad teórica de su método –como hemos visto y continuaremos viendo–. Dado que esa univocidad teórica vendría a fundamentar toda la tradición metafísica –o, cuando menos, la corriente tradicional o hegemónica–, desde Platón hasta Husserl, Heidegger llega a aseverar lo siguiente:

«La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad (*Verhängnis*: horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario. La voluntad de este dominio reobra sobre el centro de Occidente, un centro desde el cual, a su vez, una sola voluntad se opone a la voluntad» (SM: 74/GA 7: 76).

Del recién citado fragmento llama la atención la visión «totalizadora» que Heidegger tiene de la metafísica; ella ha constituido no solo el destino de Occidente, aquí entendido como *télos* (causa final), sino también una suerte de fatalidad. Esta *Verhängnis* cabría comprenderla dentro del marco de la crítica heideggeriana a la metafísica hegemónica o, lo que es lo mismo, a la univocidad metodológica que ella promueve, y que tanto las ciencias modernas como las contemporáneas han asimilado. Teniendo en cuenta que dicha univocidad metodológica resulta de una prevalencia del sentido teórico del ser, el *Zeitgeist* o «espíritu de la época» por ella constituido se caracteriza por una comprensión presencialista de las cosas, así como por un trato

mercantil de las mismas. La fatalidad, en este sentido, nos remitiría a la reducción de lo humano, del mundo y de la *physis* a puro cálculo, a mera cuantificación y cotización⁸¹.

En qué medida tal lectura en bloque de la metafísica tradicional resulta precisa en un ciento por ciento es una cuestión que aquí no nos concierne abordar; lo haremos más adelante⁸². Por lo pronto, cabe continuar profundizando en la crítica que Heidegger arremete contra la ontoteología hegemónica; esta vez partiendo de su propia propuesta filosófica. Recordemos que esta radica en la puesta en evidencia de otros modos de comprender el ser de las cosas. Se trata de modos ya no teóricos, sino fenomenológico-hermenéuticos.

3. La propuesta alternativa de Heidegger: la fenomenología hermenéutica

La historia de la filosofía constituye, para Heidegger, el desenvolvimiento y la consolidación del sentido óntico del ser. O, dicho de otro modo: para Heidegger, la metafísica tradicional se ha articulado priorizando una concepción cósmica u objetivista de las cosas. Ellas se han definido como *ousiai* u objetos (*objectum*) que se encuentran ahí, frente al humano que las vivencia. Así, ante la pregunta «¿qué es eso?», se ha tendido a responder: «eso es un objeto que subsiste con independencia –o dependencia– de un sujeto».

Esta concepción de las cosas como objetos que se contraponen a un sujeto es, sin embargo, un modo particular de interpretar la experiencia misma de «que hay algo y no más bien nada» (GA 6.2: 61). Antes de ser una posición «originaria» que el humano adopta frente al mundo, ella se constituye sobre la base de un supuesto teórico: el que hay cosas realmente (*realitas*) separadas de nosotros, los humanos. Sobre la base de esta presunción, técnicamente expresada mediante la contraposición «sujeto-objeto», la filosofía y las ciencias se han desarrollado como tales.

El mismo Husserl, que aspiraba con su fenomenología a «ir a las cosas mismas» y renunciar, para ello, a toda actitud teórica heredada, cae en dicha presuposición (GA 20:

⁸¹ La noción de *Gestell* juega aquí un proceso sumamente importante, pues ella indica ese «engranaje» en el cual se ubican controladamente todas las cosas.

⁸² Cuando tratemos las implicaciones éticas de la filosofía de Heidegger.

146, 254)⁸³. Pero las cosas no se dan primariamente como «objetos», entes que hacen frente a un sujeto cognoscente, más bien ocurre lo contrario: ellas se presentan como «útiles»; entes de los que nos ocupamos e integramos en nuestra vida como constituyentes básicos de la misma. Algo semejante sucede con el humano: antes de «ser» animal racional y sujeto cognoscente, «es» un individuo que vive comprendiendo, que orienta su comportamiento de acuerdo a unos sentidos, proyectos y deseos.

A pesar de que la tradición filosófica ha desarrollado sesudos tratados de metafísica, no ha sido capaz de poner de manifiesto la verdad (*aletheia*) más originaria del «ser» humano y de las cosas que le rodean; el modo primigenio en el que ellas se descubren, desvelan o vuelven inteligibles. Esta incapacidad se ha debido, para Heidegger, al predominio de la actitud teórica. En la medida en que ella ha conllevado un distanciamiento con respecto a aquello que se ha pretendido inquirir, ha tendido a cosificarlo.

El problema radica en que no todo fenómeno es susceptible de ser cosificado sin pasar por una previa distorsión de su naturaleza. Esto sucede, por ejemplo, en el caso humano. El individuo humano no es, por definición, *objectum*. Pretender estudiar como un objeto aquello que, en esencia, no lo es nos aleja de su verdad; de su modo de presentación originario. Esto es lo que ha pasado con la filosofía tradicional y las ciencias contemporáneas.

Aunque, en su etapa antigua, medieval y moderna, la metafísica definiera al humano como sujeto cognoscente, en su etapa tardomoderna, ella lo ha concebido como objeto. La pretensión de la psicología de constituirse como ciencia encuentra su razón en esa misma concepción (la del humano como *objectum*). Pero distanciarse del humano en aras de cuantificar y describir sus características esenciales, modos de comprensión y vivencias supone una tergiversación de su modo originario de «ser». Así mismo lo defendieron tanto Natorp como Heidegger contra la fenomenología de Husserl, que seguía la tradición (Adrián, 2011b, 224).

Heidegger reconoce a Husserl la pretensión de «ir a las cosas mismas» y a los actos intuitivos que las muestran. También comparte con él la necesidad de redefinir la

⁸³ En qué medida la crítica que Heidegger dirige a Husserl es del todo justa resulta una cuestión que no podemos discutir aquí. Para profundizar en esta cuestión, recomendamos: Adrián (2015).

consciencia como un proceso intencional cuya síntesis solo se da temporalmente (GA 63: 70, Von Herrmann, 1996, 41-2). Esto quiere decir que, para ambos, consciencia y fenómeno constituyen dos aspectos de un mismo proceso –siempre desenvuelto en el tiempo–: la primera como «aquello» en lo que tiene lugar todo aparecer (experiencia); el segundo como «aquello que aparece». Ahora bien, lo que no comparte Heidegger con Husserl es la actitud teórica con la que este adopta su empresa filosófica.

Para Husserl, una comprensión original de los actos (*nóesis*) y contenidos (*nóema*) de la consciencia demanda la puesta entre paréntesis (*epoché*) de las teorías heredadas (reducción filosófica), de las contingencias del fenómeno (reducción eidética) y de las actitudes naturales o cotidianas del sujeto (reducción fenomenológica/trascendental). Para Heidegger, en cambio, una comprensión originaria de las vivencias no puede llevarse a cabo mediante la imposición de una distancia observadora (GA 56/57: 109-110). El mismo acto de «poner entre paréntesis» ya supone, en sí, una posición teórica; una que desvela «lo que hay» como objeto o, en su caso, sujeto (Tugendhat, 264). Es decir: la pretensión de imparcialidad que implica la *epoché* conlleva, de por sí, un posicionamiento. Lo mismo ocurre con la llamada «actitud natural»: basada en la creencia de una realidad independiente del humano, no es más que una posición teórica que este adopta frente al mundo (GA 20: 146; Rodríguez, 84). Defender que la visión realista (*res*) del mundo constituye una «actitud natural», no adoptada de manera voluntaria y reflexiva, desemboca en lo que Heidegger llamará «la ilusión fenomenológica». Esta «consiste en que el tema es determinado por el tipo fenomenológico de investigación»:

«Como la investigación fenomenológica es por su parte teórica, el investigador es fácilmente inducido a convertir también una relación con el mundo, específicamente teórica, en el tema, de tal manera que una captación específicamente teórica de las cosas se pone ejemplarmente como un modo de ser en el mundo, en lugar de trasladarse a lo característico del trato cotidiano con las cosas y al contexto en que se da (...)» (GA, 20: 254).

El realismo, como postura que cree en la objetividad independiente de las cosas, no constituye una «actitud natural» y «prerreflexiva» que deba ser evidenciada por la reflexión. Ni la reflexión es el mejor proceso para acceder, sin distorsión, al ámbito

prerreflexivo de las vivencias⁸⁴. Reconociendo Heidegger este ámbito preteórico en el que las cosas se descubren originariamente, defiende –contra Husserl– la imprecisión que supone acceder a él desde la teoría.

«La postura filosóficamente pertinente es intentar tomar la posición de la noción de la vida originaria. Esto no consiste simplemente en desandar el camino de la *epojé*, porque lo que Husserl llama *Seinssetzung*, la creencia en la realidad, típica de la actitud natural, es, a la luz de la ilusión fenomenológica, una interpretación objetivante, cósmica (realitas), del modo primario de presentarse las cosas” (Rodríguez, 84).

Si aceptamos que todo análisis que se precie sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento ha de partir del yo (*ego*), y acordamos la necesidad de estudiar la realidad de este sin prejuicios ontológicos ni culturales, entonces hemos de despojarnos de la *theoría* (GA 56/57: 59). Y esto en dos sentidos: en lo que se refiere a sus contenidos; y en lo que respecta a su forma. En cuanto contenido, la *theoría* constituye la unidad explicativa de ciertas realidades; en tanto que forma, ella conlleva una actitud; un modo de estar; una disposición. Despojarnos de la *theoría* implica, entonces, renunciar no solo a sus contenidos explicativos (Husserl), sino también a la actitud de distanciamiento que supone (Heidegger). Distanciamiento que, en la medida en que vuelve objeto aquello que observa, impide descubrir el modo «originario» de ser de la relación «humano-mundo».

El giro hermenéutico que Heidegger provoca en la fenomenología tiene que ver, precisamente, con esto: el intento de constituir una vía de acceso (método) al ámbito prerreflexivo de la vida sin distorsionar lo que ella, en sí, es. Frente a la «visión reflexiva» propia de la teoría, Heidegger propone la «intuición hermenéutica»; hermenéutica, y no intelectual, porque «ser» humano implica originariamente encontrarse viviendo en un marco de comprensión heredado: el mundo. Esto significa que el ser del ente humano, y del resto de cosas que constituyen su mundo, se desenvuelve en una dinámica de interpretación (otorgación de sentidos) y autocomprensión prerreflexiva (GA 56/57: 65).

⁸⁴ Pese a que Husserl reconoce el carácter prerreflexivo de las vivencias, considera que solo la reflexión es capaz de sacar a la luz su esencia (Adrián, 2011b, 216; Xolocotzi, 2004).

“Por eso la actitud filosófica –fenomenológica– no puede ser una *Blickwendung*, un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Este es el primer sentido de la palabra hermenéutica, con la que Heidegger designará su propia empresa filosófica: autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma” (Rodríguez, 1997, 85-6).

El reto al que Heidegger hubo de enfrentarse consistió en la búsqueda de un método que, de un lado, revelara sin distorsión el carácter prerreflexivo (originario) de las vivencias y, de otro lado, aspirara a la verdad. Heidegger, como Husserl, pretende fundamentar «científicamente» a la filosofía; es decir, constituir la desde el suelo seguro de la comprobación y la evidencia (Rodríguez, 1997, 86; Xolocotzi, 2004, 47). Por eso, en distintos momentos de su obra temprana, habló de la necesidad de constituir una «ciencia originaria» de la vida (1919), una «ontología fenomenológica» del *Dasein* (1922), una «hermenéutica de la facticidad» (1923) y una «analítica existencial» que alcanza su punto cumbre en «Ser y tiempo» (1927).

Detrás de todos estos nombres subyace, como decimos, el interés por labrar una disciplina cuyo método permita analizar las vivencias sin distorsionar su carácter prerreflexivo (originario) ni renunciar a la verdad de sus contenidos. La renuncia de la actitud teórica hace que Heidegger comprenda dicha verdad como el desvelamiento (*aletheia*) inmediato de las cosas, y no como la adecuación de los actos nominativos con los actos intuitivos (perceptivos). De ahí que acabe encontrando el fundamento de su evidencia en la «repetición» de las vivencias, y no en su reflexión.

«La repetición no reflexiva de la vivencia del mundo circundante se plantea (...) en estos términos: al revés que en la actitud teórico-reflexiva, la repetición ha de retomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy especialmente el modo no-teórico de ese aparecer. Esto equivale a adoptar una postura estrictamente opuesta a la *epojé*, que, desde este ángulo, representa la forma suprema de *theoría*: coejecutar (*mitvollziehen*) la “posición” de la actitud natural» (Rodríguez, 1997, 84).

La repetición «no reflexiva» posibilita volver transparente el modo en el que originariamente las cosas, y el mismo humano, se vuelven inteligibles. Por eso se comprende como una «intuición hermenéutica»; es decir, como un acto inmediato que

vuelve transparente (evidente) el sentido de su misma actividad y de lo que se presenta en ella, sin abstracciones (GA 21: 107-8). En la medida en que la explicitación del sentido originario de las vivencias se realiza desde ellas mismas, se da una suerte de circularidad: lo que se explicita es lo mismo que está implícito, y que posibilita toda explicitación. Lo implícito es la situación hermenéutica (disposición en la que de antemano se encuentra el humano), que la fenomenología (hermenéutica) vuelve explícita mediante su mirada.

A través de dicha mirada (fenomenológico-hermenéutica), Heidegger descubre que las vivencias no se desenvuelven originariamente como relaciones objetivas con cosas que «están ahí» (*Vorgang*), sino como acontecimientos que «me pasan» y afectan (*Ereignis*) (Adrián, 2009). En ellos, las cosas se presentan siempre en una relación funcional con el humano. Esto significa que ellas se desvelan en primer lugar como «envueltas» en cierto sentido. Es este el que les otorga inteligibilidad y define la relación que guardan con el único ente capaz de hacerse cargo de ellas: el humano. Precisamente, desde la fenomenología hermenéutica, el humano se muestra como el único ente capaz de dar cuenta de su ser y, por ende, del ser del resto de cosas. Pero, antes de dar cuenta explícita de él, se encuentra orientando su conducta conforme a unos sentidos ya constituidos. Son estos los que conforman el mundo; «su» mundo.

No es casual que, en contra de la tradición, Heidegger definiera al humano como un ente que originariamente «es-en-el-mundo»; ente que se encuentra de antemano en un horizonte de inteligibilidad ya constituido, en medio de otros entes, proyectándose en diferentes posibilidades de realización. Aunque estas posibilidades de realización se encuentran en el mundo (dimensión óptica), el mismo hecho de «poder-se» realizar viene determinado por esencia (dimensión ontológica). En otras palabras: el humano tiene la posibilidad de elegir qué hacer con su vida porque se ve determinado esencialmente a existir, a «tener que ser».

A diferencia de otros entes, él se encuentra en una suerte de inacabamiento constante [*Unabgeschlossenheit*], «un resto pendiente [*Ausstand*] de poder-ser [*Seinkönnen*]» (GA 2: 314), por lo que ha de suplir el contenido de su propia existencia, de su mismo modo de ser (GA 2: 314-5). El hecho de que el humano sea el único ente que puede y debe otorgar contenido (sentido) a su existencia no implica, sin embargo, que él carezca de

esencia (*Wesen*), de una estructura ontológica básica (GA 2: 191). Al contrario, él consta de una que tiene la peculiaridad de no poseer contenido *quidditativo* alguno: nos referimos a la ya mentada estructura del *sein-in-der-Welt*, correlato de *ex-sistere*. En palabras de Heidegger:

«La “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]. El “qué” (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*). En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de existencia [*Existenz*], este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*; *existentia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que estar-ahí [*Vorhandensein*], una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein. Para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existentia* la expresión interpretativa estar-ahí [*Vorhandenheit*] y le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al Dasein. La “esencia” del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso» (SyT: 51/GA 2: 42).

El humano, antes de definirse como un ente cuya esencia (*ti estí*) determina absolutamente su existencia (*tode ti*), se comprende como un ente cuya esencia «es» la «ex-sistencia». No se trata de pensar, en un sentido «sartreano», que la existencia precede a la esencia y que, por tanto, cómo existe el humano definirá qué es; más bien, se trata de concebir al humano como un ente cuya esencia le determina a cierta indeterminación existencial. Por eso se ve en la obligación de decidir qué y cómo ser en cada momento.

Estas ideas sobre la esencia y la existencia del humano constituyen la base de la ontología fundamental de Heidegger, la cual es desarrollada por completo en su reconocida obra *Ser y tiempo*. Antes de esta, encontramos otros textos anteriores que nos permiten reconstruir el paso que va de una fenomenología reflexiva a otra

hermenéutica.

3.1. El giro hermenéutico de la fenomenología: etapas

De acuerdo con Von Hermann (1987) y Adrián (2011b), el giro hermenéutico de la fenomenología de Heidegger consta de cuatro etapas: la primera, caracterizada por el descubrimiento del ámbito preteórico y el planteamiento de una metodología digna de su estudio; la segunda, centrada en la crítica que Heidegger dirige a la fenomenología de Husserl, sobre todo en lo referente a su idealismo cartesiano; la tercera, consistente en la reapropiación y reformulación de los conceptos fundamentales de la fenomenología; y la cuarta, definida por el pleno desarrollo de la fenomenología hermenéutica.

Primera etapa

Los primeros indicios del giro hermenéutico de la fenomenología los encontramos en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, denominadas *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En ellas, Heidegger toma una decisión temática y otra metodológica: la temática concierne a la elección del tema de estudio, la vida preteórica; la metodológica tiene que ver con la necesidad de labrar una vía de acceso adecuada a dicho ámbito preteórico (Adrián, 2011b).

Heidegger cae en la cuenta de que, si queremos evidenciar el modo originario de darse de las cosas, lo primero que hemos de hacer es despojarnos de aquellas actitudes no originarias, como la teórica. Aunque fundamental, esta actitud no constituye el modo originario de estar en el mundo, ni de descubrir «lo que hay». Antes de ella, el humano se encuentra en el mundo desenvolviéndose desde otra actitud; una eminentemente práctica.

La diferencia entre las posiciones teórica y preteórica fue lo que determinó, justamente, la primera etapa del giro hermenéutico de la fenomenología. El otro aspecto determinante de la misma sería la concreción de un método que estuviera a la altura del tema estudiado. Dada la peculiaridad de este (las vivencias prerreflexivas; el modo originario de darse de las cosas), Heidegger nos advierte que el método no puede concebirse como una técnica externamente aplicable: si pretende constituir una vía de

acceso adecuada al ámbito de lo preteórico, debe hundir sus raíces «en la vida misma» (GA 58: 228). Analizar las vivencias desde «fuera» lo único que conlleva es una desvirtualización de las mismas.

Puesto que las vivencias se desarrollan siempre «en relación con el mundo» (*Weltbezogenheit*), siendo «autosuficientes» (*Selbstgenügsamkeit*) en su «significatividad» (*Bedeutsamkeit*), el método ha de desenvolverse dentro de ese mismo mundo (*Welt*); ha de tener el mismo «carácter de ser» de aquello que quiere penetrar. En la medida en que «aquello» en lo que quiere penetrar es el ámbito prerreflexivo de las vivencias, las cuales están simbólicamente constituidas, el método ha de ser hermenéutico –y ya no reflexivo–. La «ciencia originaria» que lo habrá de aplicar será, por su parte, la misma filosofía (GA 56/57: 13-14; Xocolotzi, 2004, 58).

Segunda etapa

La segunda etapa del giro hermenéutico de la fenomenología se mueve dentro de las lecciones del semestre de invierno 1923/24 (*Introducción a la investigación fenomenológica*), caracterizadas por el diálogo crítico que Heidegger establece con Husserl.

Una vez evidenciada la irreductibilidad de lo preteórico a lo teórico, y manifestada la necesidad de un cambio de enfoque metodológico, Heidegger profundiza en su crítica a la fenomenología de Husserl. En particular, discute con este su fuerte influencia cartesiana, la cual había convertido a la fenomenología en una suerte de idealismo trascendental.

A pesar de que la fenomenología husserliana había otorgado a la filosofía la posibilidad de redefinir sus fundamentos, reorientando su función y evidenciando la necesidad de su presencia, no fue capaz de aplicar con eficacia su máxima más elemental: «¡ir a las cosas mismas!» (GA 17: 71). Habiendo rescatado a la filosofía de su crisis de fundamento, propiciada por el cientificismo y el psicologismo de la época (finales del s. XIX, principios del s. XX), Husserl fue incapaz de salir del idealismo que imperaba en ella. La razón de esto se encuentra, para Heidegger, en la fuerte influencia que tuvo Descartes en su pensamiento.

La preocupación por hacer de la filosofía una «ciencia estricta» a la manera de las ciencias tradicionales, sumada a una concepción de lo fenoménico como «lo aparente/engañoso», condujo a Husserl a concebir las matemáticas como el «ideal» de todo quehacer epistemológico (GA 17: 43; 72). «Ideal» que, persiguiendo la certeza, la evidencia y la universalidad del conocimiento, prolongaba la definición de la consciencia como «vivencia subjetiva» (GA 17: 71; 83; 101) . Ni siquiera la noción de intencionalidad, tan acertada a juicio de Heidegger, pudo salvar a Husserl de su idealismo cartesiano (GA 17: 271).

Aunque *cogitatum*, el yo de la fenomenología trascendental seguía siendo un *ego cogito*, relativamente independiente del contenido de sus actos intencionales. Pero el yo, critica Heidegger, no se encuentra originariamente «enfrentado» al mundo; más bien, se halla «viviéndolo». Las vivencias no se constituyen originariamente sobre la base de un *ego cogito cogitatum*, de un yo cuya relación con el mundo sea cognoscitiva, exploradora y reflexiva. Antes de esto, y de manera espontánea, el yo «vive» el mundo. Toda vivencia entraña un «ser-ahí»; un ente abierto esencialmente a un contexto preestablecido.

Tercera etapa

En la tercera etapa se culmina el distanciamiento establecido con la fenomenología de Husserl, manifiestamente expresado en las lecciones del semestre de verano de 1925 (*Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*). En ellas, se produce un esclarecimiento metódico de la fenomenología y un replanteamiento crítico de sus nociones fundamentales: lo primero posibilita diferenciar la fenomenología del resto de ciencias (GA 20: 29ss); lo segundo permite la reformulación y reapropiación de conceptos fenomenológicos clave como la intencionalidad (GA 20: 34), la consciencia (GA 20: 140), la intuición categorial (GA 20: 63) y el fenómeno (GA 20: 110). El propósito de su reapropiación es liberarlos de la carga teórica que los limitaba a la hora de acceder al ámbito de las vivencias prerreflexivas.

Dicho acceso solo es posible si dejamos de comprender la intencionalidad de la consciencia, y esta misma, desde la perspectiva teórica tradicional. Y es que, para

Heidegger, la consciencia no se desenvuelve originariamente como una instancia constituyente de mundo, sino más bien como una expresión del mundo histórico. La concepción tradicional, que la define como la unidad de las vivencias subjetivas y leyes lógicas, parte de una posición teórica de las vivencias, pero no preteórica (originaria) (GA 20: 143). Desde el ámbito de lo preteórico, la consciencia tiene lugar en la experiencia como «pre-ocupación» y cuidado; se encuentra, por tanto, arraigada a un mundo ya constituido (GA 20: 215ss, 226ss). Antes de que la temporalidad física (*a priori*) de la consciencia defina los fenómenos, ella es definida por la historicidad del mundo. Esta determina el modo de ser de la consciencia y evidencia la imposibilidad de abstraerla de aquello a lo que esencialmente se refiere: el mundo.

En coherencia con ello, la intencionalidad deja de concebirse como una pura cualidad de la consciencia y empieza a definirse como un rasgo esencial del ser humano en su totalidad: «la intencionalidad es una estructura de las vivencias en cuanto tales, y no algo que se añada a ellas» (GA 20: 36). Unos años más atrás, en las lecciones del semestre de invierno del curso 1921/22, Heidegger ya la definía como «la estructura formal fundamental de todas las estructuras categoriales de la facticidad» (GA 61: 131). Esto significa que, en cuanto «ser-en-el-mundo», el humano se encuentra esencialmente «referido hacia» un contexto que le trasciende; un mundo cuya esencia resulta irreductible a la suma de sus partes existentes.

Reconociendo la importancia que Husserl le atribuye a la intencionalidad, Heidegger se distancia de su maestro al otorgar un mayor peso al contenido (*noema*) que al acto intencional (*noesis*) de la consciencia. Frente a la pura actividad noética de la consciencia, prioriza la expresión noemática de las vivencias.

«Nos hallamos, pues, ante dos versiones de la intencionalidad: una husserliana, aislada del mundo y enclaustrada en su propia actividad noética; otra heideggeriana, abierta al mundo en su dimensión noemática. Estas dos formas de ver la conciencia intencional, una desde la óptica de la *intentio* y la otra desde la del *intentum*, responden a dos maneras diferentes de comprender la reducción y la intuición categorial» (Adrián, 2011b, 227).

Comprendiendo la reducción como aquel proceso por el cual el humano se libera de

prejuicios ontológicos y epistemológicos en aras de alcanzar un conocimiento originario de las cosas, Husserl hace uso de ella con el fin de descubrir las estructuras constituyentes de la consciencia (GA 20: 140). Más concretamente, aquellas relacionadas con la pureza de la operación lógica (exenta de la contingencia psicológica de los sujetos). Heidegger, en contraste, considera que la reducción ha de aplicarse sobre toda posición ajena a las vivencias preteóricas. Siendo consciente de que la reducción procede, en sí, de una actitud de distanciamiento teórico, defiende que lo único que hay que poner entre paréntesis es la puesta de todo paréntesis: solo así permaneceremos instalados, sin distorsiones ni distanciamientos teóricos, en aquel ámbito en el que originariamente nos encontramos siendo (el mundo).

Originariamente, el humano se encuentra «intuyendo» el mundo en su totalidad (pragmática). Los fenómenos, entendidos como «aquello que aparece», se dan siempre en un contexto de significación que trasciende la actividad perceptiva y nominativa de la consciencia. Por eso, antes de ser clasificados conforme a una serie de categorías teóricas (substancia, espacio, tiempo, cualidad, cantidad, etc.), son comprendidos en función de los sentidos que cargan (utilidad, familiaridad, historicidad, etc.) (GA 20: 251). «Lo que aparece» siempre se me presenta como «algo integrado en el mundo»; «el aparecer» se da siempre contextualizado y lleno de significado –aunque este sea «sinsentido»–. Esta es la razón por la cual, frente a la «intuición categorial» tradicional (teórica), Heidegger propone la «intuición hermenéutica»; una basada en la comprensión de la mirada circumspecta (aquella que, en vez de abstraer al fenómeno –y convertirlo así en objeto–, lo filtra simbólicamente) (GA 20: 285).

Cuarta etapa

La cuarta etapa se caracteriza por la consolidación y plena exposición de su nuevo método de estudio: la fenomenología hermenéutica. *Ser y tiempo* (1927) es la obra en la que dicho método adquiere su forma definitiva, basada en tres procedimientos clave: la reducción o dirección de la mirada constituye el punto de partida (*Ausgang*) que permite la definición del ámbito de estudio; la construcción o posición de la mirada, que posibilita el acceso (*Zugang*) al ámbito estudiado; y la destrucción o extensión de la mirada, basada en la penetración (*Durchgang*) y discusión crítica de aquellos conceptos heredados de la tradición que impiden un adecuado acceso al ámbito estudiado

(Xolocotzi, 2004, 171).

«(...) la reducción fenomenológica es el primer paso hacia la tematización expresa del ser del ente. La construcción fenomenológica desvela y abre el modo de ser propio del ente: por una parte, el ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein se desvela como ocupación (*Besorgen*) en el marco de un todo de conformidad y, por otra parte, el ser del Dasein que se hace patente como existencia y cuidado (*Sorge*) en el horizonte significativo del mundo. Y, finalmente, la destrucción fenomenológica permite penetrar críticamente en los fenómenos encubridores que acompañan a toda investigación, permitiendo distinguir entre fenómenos verdaderos y encubridores, entre fenómeno y apariencia (Adrián, 2011b, 229).

Aunque aquí exponamos por separado estos tres procedimientos metodológicos de la fenomenología hermenéutica, ellos se aplican de manera paralela e interconectada: el reconocimiento de los prejuicios metafísicos que impiden un adecuado acceso a los fenómenos va de la mano del descubrimiento de un ámbito de vivencias preteoréticas. De la misma manera, el descubrimiento de un ámbito de vivencias prerreflexivas cursa en paralelo con el desvelamiento del humano como *Dasein*; como un ente cuyo ser está «ahí», de antemano en el mundo.

En *Ser y tiempo*, se recoge de manera sistemática todo lo que anteriormente Heidegger fue descubriendo, desde las lecciones de 1919 en adelante: la diferencia irreductible entre lo preteorético y lo teorético; la necesidad de aplicar un nuevo método, la fenomenología hermenéutica, capaz de dar cuenta de dicha irreductibilidad; la crítica realizada a la fenomenología trascendental de Husserl y a la metafísica tradicional, principalmente a aquella de corte racionalista (Descartes) e idealista (Kant); la reformulación de aquellos conceptos de la fenomenología que, despojados del filtro teorético, podían esclarecer las estructuras básicas de la vida fáctica (intencionalidad, temporalidad, fenómeno, etc.).

A diferencia de las lecciones anteriores, en las que se alternaba el examen crítico de la fenomenología husserliana con el estudio de las vivencias preteoréticas, *Ser y tiempo* se destina enteramente al análisis de la vida fáctica. Si bien la crítica y la reapropiación de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl se halla implícita en sus

páginas, lo que se muestra es el resultado final de la aplicación del nuevo método: la fenomenología hermenéutica. Heidegger no solo defiende la necesidad de dar un giro hermenéutico a la fenomenología, sino que además lo demuestra. Remitiendo la cuestión por el sentido originario del ser, en general, a la pregunta por el ser del único ente capaz de formularla, el humano, evidencia que no hay nada que se presente sin una «idea» previa de lo que implique «ser algo» (GA 2: 37-8).

Todo «lo que aparece», «aparece» dentro de un contexto de significación ya determinado. Sin este contexto, no podrían aparecer las cosas como lo que son —o no son—. Pretender examinar el modo originario de darse de las cosas obviando el contexto que las envuelve supone una falacia: no hay manera «originaria» de acceder a las cosas si ponemos en suspenso el contexto en el que primariamente ellas se descubren. Dicho «con-texto» es, para Heidegger, el mundo en su cotidianidad (GA 2: 23; 143). Un «mundo» que «es» siempre «del» humano. Por eso el punto de partida de la fenomenología hermenéutica no es el mundo «en sí», sino el humano en cuanto *Dasein*; «ser-ahí», arrojado al «mundo» (GA 2: 15).

El humano es el único ente que consta de «mundo» porque solo él es capaz de atribuir sentido a su experiencia. Antes de ser puramente sensible, su relación con «lo que hay» es hermenéutica; consiste en una constante apropiación y desapropiación simbólica de su circunstancia. Esta tendencia a apropiarse simbólicamente de la circunstancia, a atribuir sentidos que civilizan el entorno, es inherente a su propio ser. Dicho de otra manera: el humano se define esencialmente como un ente hermenéutico; ente a cuyo ser «le va» preguntarse por el ser, de sí mismo y de los demás (GA 2: 12-3; 43). Por eso, sin un previo análisis de lo que implica «ser» humano, difícilmente se comprenderá el modo originario en el que las cosas «son». Solo desvelando el sentido originario del único ente capaz de preguntarse por el ser, podremos descubrir el sentido originario del ser del resto de cosas.

Esto es lo que Heidegger, en líneas generales, propone al inicio de *SyT*. En páginas posteriores desarrollará por completo su fenomenología hermenéutica del *Dasein*. En la medida en ella tiene como principal propósito desvelar el sentido originario del ser, procurando responder de manera programática a dicha cuestión, se constituye como una ontología fundamental.

«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 donde éste surge y en el que, a su vez, repercute» (SyT: 47/GA 2: 43).

En resumen, *Ser y tiempo* ofrece un análisis sistemático de las estructuras básicas del «ser» humano. Mediante la fenomenología hermenéutica, Heidegger descubre su sentido originario y, correlativamente, el modo originario en el que las cosas se desvelan. Unos años más tarde, el autor enfocará sus investigaciones en la historia de la metafísica y las distintas maneras en las que desde ella se ha pensado el ser (GA 7; GA 13; GA 50; GA 67, etc.).

3.2. El carácter primario de lo teórico en la metafísica

Las distintas etapas por las que pasa la fenomenología para convertirse en hermenéutica tienen como base una misma nota: la crítica al carácter teórico de la fenomenología «husserliana». Se trata de una crítica que la incluye dentro de la historia de la metafísica tradicional.

Recordemos que, para Heidegger, la historia de la metafísica no supone otra cosa que la metafísica desarrollada esencialmente a lo largo de distintas épocas. Es más, cada época se ha caracterizado por pensar metafísicamente el mundo de distintas maneras (*Zeitgeist*): la Antigua Grecia lo pensó como *kósmos* henchido de *lógos*, y como *êthos* contrapuesto a la *physis*; la Edad Media lo concibió como creación divina, como terreno de juego de la contraposición «fe-razón»; la Edad Moderna lo definió como planeta que gravitaba en torno a un astro mayor y, en general, como *natura* —que venía a recuperar el sentido ontológico de la *physis*—; la Edad Contemporánea sigue con la definición anterior y la acentúa.

Pese a las diferencias culturales dadas en cada época, las preguntas metafísicas siempre han coincidido en forma y estructura: «¿qué es el mundo?»; «¿qué es eso que se me

presenta como ajeno a mí, como algo que se me enfrenta (*objectum*)?»; «¿cómo podemos estar ciertos de que eso que se me aparece es *la verdad*; la cosa en su completo desvelamiento?»; «¿es posible tener un *conocimiento adecuado* del mundo exterior desde la inevitable interioridad yoica?»⁸⁵.

De acuerdo con Heidegger, todas estas preguntas parten de un problema común: el del conocimiento verdadero (Platón, Aristóteles), adecuado (Aquino, Suárez), certero (Descartes) y posible (Kant). Se trata de un problema que, aun calificándose de crítico, arraiga en una presuposición fundamental: la de concebir el mundo como objeto relativamente separado o independiente de un sujeto; el de comprenderlo como un conjunto de substancias predicables, definibles y numéricamente clasificables (GA 2: 34; GA 24: 173-7, 209).

Heidegger defiende que el mundo no se presenta originariamente como una cosa (*res*) que se contrapone a otra. La comprensión del mundo como compendio de cosas separables, y del mismo humano como una cosa más –aunque pensante–, resulta una presuposición nacida de la disposición teórica (GA 29/30: 15-6; GA 24: 153-154). Disposición que ha predominado en todo el pensamiento filosófico occidental, incluyendo el propio de la fenomenología (GA 24: 15-6).

«La pretensión de la fenomenología de querer ser puramente descriptiva no altera su carácter teórico. Pues también la descripción se realiza por medio de conceptos; describir es un *traducir* algo en términos universales (...). [Por otra parte,] El hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios –es decir, de algo que precede todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría– ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica» (LIFPCM: 122, 133/GA 56/57: 101-2, 110)⁸⁶.

La fenomenología «husserliana» comparte con la metafísica sus cuatro actividades constitutivas: (1) la puesta en suspenso del sentido ordinario del mundo y la búsqueda de lo universal; (2) la pregunta por el fundamento y la totalidad de las cosas; (3) el desvelamiento del ser de la cosa como entidad (*ousía*) o presencia disponible

⁸⁵ La realidad se teoriza cuando emitimos sobre ellos el juicio “es algo” (IFPCM: 137/GA 56/57: 114).

⁸⁶ Los corchetes son nuestros.

(*Anwesenheit*); y (4) el uso del lenguaje apofántico («objetivante») (GA 2: 34; GA 56/57: 134).

Aunque Husserl quisiera distanciarse de cualquier presupuesto teórico definible, incurrió en varios por no prescindir de la base de todos ellos: la actitud teórica. El mismo deseo de distanciarse de todo presupuesto teórico hizo que adoptara, inconscientemente, una disposición teórica (GA 56/57: 79). Desde esta, la pregunta por el principio de todos los principios, así como por las condiciones de posibilidad de las vivencias, se presenta como exenta de presuposiciones. Para Heidegger, en cambio, tales preguntas surgen de un modo particular de orientarse por el mundo, y de presuponerlo:

«El motivo de esta orientación (...) es la opinión de que los entes que somos nosotros mismos es lo primero que se da al cognoscente y lo único cierto que se le da (...). En cambio, los objetos son accesibles sólo a través de una mediación» (PFF: 160/ GA 24: 173).

Heidegger critica la prolongación de la filosofía cartesiana que se produce en la fenomenología de Husserl: «la distinción entre sujeto y objeto (...) llega hasta el desarrollo de la fenomenología contemporánea» (GA 24: 15-6). La filosofía tradicional y la fenomenología husserliana presuponen la separación entre lo psíquico y lo físico, así como la existencia de una «legalidad objetiva» (GA 56/57: 81). El predominio de la actitud teórica en ellas hace que, en lugar de pensar lo que está inmediata y primariamente dado, incurran en una «privación de la vida» (GA: 56/57: 58, 84-85). Lo que se traduce en una comprensión de las vivencias como contenidos de consciencia y un entendimiento de la consciencia como vivencia reflexiva del mundo.

Pero la consciencia, antes de ser reflexiva, es histórica. Y las vivencias, antes de ser contenidos de consciencia reflexiva, constituyen circunstancias inherentes al mismo ser humano. De la misma manera: el mundo, antes de ser *objectum*, es circunstancia; contexto pragmático y compartido con otros. Cuando se intenta «explicar el mundo circundante en clave teórica, este se derrumba» (LIFPCM: 104/GA 56/57: 58). Lo mismo ocurre con la vida en tanto que modo propio de ser humano: ella «es histórica;

[no implica] ninguna fragmentación en elementos esenciales, sino conexión e interrelación» (LIFPCM: 117/GA 56/57: 142)⁸⁷.

Las cuestiones epistemológicas (¿cómo conocemos?, ¿qué es la verdad?, ¿cómo distinguir lo verdadero de lo falso o aparente?) que han definido, desde sus inicios, el curso de la filosofía son derivadas de una problemática más fundamental. El problema originario al que ha de enfrentarse la filosofía no es el relativo al conocimiento de los objetos, sino el referente a la objetivación misma del mundo. En palabras de Heidegger: la filosofía tradicional, incluyendo la fenomenología, ha partido de la pregunta por el conocimiento verdadero, universal y esencial de las cosas en cuanto objetos; sin haber dado cuenta de que esa misma pregunta ya supone cierta «objetivación» del mundo. Por eso, para él, la pregunta que ha de responder la fenomenología si pretende constituirse como «ciencia originaria» es la siguiente: ¿cómo se pasa de «la vivencia circundante a la primera objetivación?» (LIFPCM: 109/GA 56/57: 91).

La fenomenología no puede constituirse como «ciencia fundamental», ni labrar un campo de estudio legítimo y autónomo para la filosofía, si no se desprende de la actitud teórica que la ha disgregado en ciencias, sociales y naturales. El propósito de la fenomenología debe ser el esclarecimiento de los presupuestos que operan de antemano en la existencia, y no la anulación de los mismos para una ulterior elaboración teórica. Cuando despojamos «a la vivencia del mundo circundante de sus presuposiciones (como la asunción de la realidad del mundo exterior) realizamos otras presuposiciones», como la creencia en verdades esenciales y eternas (LIFPCM: 95/GA 56/57: 79).

Heidegger pretende corregir las imprecisiones en las que incurre la fenomenología de su maestro Husserl, defendiendo la idea de que las vivencias se desarrollan originariamente en un nivel preteórico; antipredicativo. La diferencia de este con el nivel teórico es lo que la filosofía y, con ella, la fenomenología deben evidenciar (GA 56/57: 97-98).

3.2.1. El carácter primario del nivel preteórico en Heidegger

La diferencia entre los niveles preteórico y teórico de las vivencias es claramente expuesto por Heidegger en sus lecciones del semestre de posguerra de 1919 (*La idea de*

⁸⁷ Los corchetes son nuestros.

la filosofía y el problema de la concepción del mundo). En ellas, el autor invita a sus alumnos a considerar lo siguiente:

«Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a “su” puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de “ver su puesto”; o bien, si ustedes quieren, pueden compartir mi propia experiencia: entro en la clase y veo la cátedra. Nos abstenemos de cualquier formulación lingüística de esta experiencia. ¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo diferente. ¿Acaso una caja, en concreto, una caja mayor montada sobre una más pequeña? ¡De ninguna manera! Yo veo la cátedra desde la que he de hablar. Ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, y en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura, como suele decirse, no se da ningún nexo de fundamentación. O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe; no la veo aislada, sino que veo el pupitre como si fuera demasiado alta para mí. Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente (un libro, y no un número de páginas historiadas y salpicadas de manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo. (...) Este objeto que aquí percibimos tiene de alguna manera el significado concreto de “cátedra”. (...) En la vivencia de ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que haya de significar esto o aquello, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual (...). Viviendo en un mundo circundante hay significación para mí siempre y por doquier (...)» (LIFPCM: 85-88/GA 56/57: 70-73).

De acuerdo con Heidegger, las cosas no se comprenden originariamente en razón de ciertas categorías metafísicas (cantidad, cualidad, posición, color, etc.), sino en función de lo que ellas impliquen (signifiquen) para la vida misma. O, dicho de otra manera: antes de labrar una comprensión teórica, categórica, abstracta de las cosas, el humano las comprende como elementos constitutivos de su vida –funcionalmente operativos–. Lo primero que el humano ve son útiles; cosas con las que lidiar, interactuar y tratar.

Después, mediante ejercicios de abstracción y reflexión, podrá ver geometrías, colores, formas, texturas y cantidades. En el primer caso, el humano se sitúa en el ámbito preteórico de la vida ordinaria; en el segundo, él se encuentra en plena actitud teórica, como abstraído del flujo vital.

La filosofía, como metafísica y ciencia, ha primado el plano teórico sobre el preteórico, considerando a este una fuente de confusión, desconocimiento y apariencias. Heidegger, defendiendo la irreductibilidad de la diferencia dada entre ambos planos, pretendió más bien lo contrario: evidenciar el carácter primario y, por tanto, primordial del nivel preteórico. En ello consistió casi toda su obra: en desvelar el carácter invertido de la verdad que ha predominado en la historia de la filosofía. En la contraposición dada entre la *dôxa* y la *epistême*, entre una comprensión ordinaria de las cosas y otra científica, la verdad ha recaído del lado de esta última. Un análisis detallado del humano y de sus vivencias nos lleva a considerar, sin embargo, que la verdad, antes de ser «epistémica» (predicativa, enunciativa), es «dóxica» (hermenéutica, intuitiva). Por eso Heidegger la comprende como *aletheia*, como el desvelamiento originario de la cosa. Este es siempre simbólico: «lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual» (LIFPCM: 88/GA 56/57: 73).

Para la metafísica tradicional, la verdad implicaba ir más allá de lo dado, de lo ordinario; requería, por parte del sujeto cognoscente, cierto esfuerzo intelectual. Antes que darse de manera espontánea, la verdad de la cosa debía ser buscada, abstraída mediante procesos de deducción/inducción y emitida en juicios. Precisamente, el juicio enunciativo (*lógos apofántikós*) constituía el lugar de la verdad; el ámbito en el que se ponía en juego la verdad y la falsedad (Met. IX, 1045b-1052a). Por eso ella fue comprendida por los escolásticos y los positivistas como *adaequatio rei et intellectus*; como correspondencia entre el estado de cosas referido y lo expresado en el juicio sobre ellas.

Para Heidegger, sin embargo, la verdad enunciativa –basada en la síntesis o *diéresis* lógica de los componentes de la oración– resulta derivada de otra más original: la verdad antipredicativa, que cursa con la mostración espontánea e inmediata de la cosa (GA 29/30: 491-494; Volpi, 2012, 82). A la verdad predicativa, fundada en los actos sintéticos de la consciencia, le antecede otra antipredicativa, fundada en los actos

monotéticos de la misma percepción. Esto significa, como ya había apuntado el propio Aristóteles (De an., III-IV), que no hay juicio sin sensibilidad.

Husserl (1954, 25), en la última etapa de su pensamiento, va más allá de Aristóteles y defiende que todo juicio requiere –para su correcta articulación– no solo de la sensibilidad, sino también de un contexto vital previamente constituido (*Lebenswelt*). Heidegger, siguiendo aquí a su maestro, sostendrá que la veracidad o falsedad de una cosa requiere de un previo horizonte de inteligibilidad, en función del cual esa cosa es comprendida como «algo» susceptible de ser predicado. La verdad proposicional (*Satzwahrheit*) –afirmará– solo es posible a partir de la verdad intuitiva (*Anschaungswahrheit*).

Entendida como *aletheia*, la verdad intuitiva (antipredicativa) apunta al «estado de descubierto» (*Entdecktheit*) de las cosas; al modo en el que ellas se desvelan espontánea y ordinariamente. Tal desvelamiento solo es posible por la condición ontológica del mismo humano: el «ser descubierto» de las cosas resulta un correlato del «ser descubridor» propio del *Dasein*. Este, por el mero hecho de «estar-en-el-mundo», se constituye como un «ser-descubriente», abierto al mundo. En este sentido, el humano se encuentra de antemano instalado en la verdad de las cosas; en su originario modo de desvelamiento.

Dado que el individuo se halla, en primera instancia, envuelto en un mundo (horizonte de inteligibilidad) constituido de antemano, las cosas se le descubren originariamente como henchidas de sentido. En el quehacer mismo de la vida, en la existencia, no hay dación fenoménica pura, sino filtración hermenéutica de los fenómenos. Por eso Heidegger, cuando procuró explicar la diferencia entre los planos teórico y preteórico, dijo que «este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añade el que haya de significar esto o aquello, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario» (LIFPCM: 85-88/GA 56/57: 70-73). Decir que lo significativo es lo primero supone afirmar que a la disposición teórica («cómo apofántico») le precede un modo de estar en el mundo vitalmente sentido, orientado y expansivo («cómo hermenéutico»).

La *theoría* siempre hace de las cosas «algo específico», una entidad substancial susceptible de ser predicada, adjetivada, significada. Además, establece una jerarquía axiológica entre unas cosas y otras; es decir, articula la ontología en base a una suerte de

axiología «ousológica». En la vivencia inmediata, sin embargo, todo es susceptible de ser llamado «algo»: «el algo remite justamente a *lo vivenciable en general*» (LIFPCM: 139/GA 56/57: 115). No es más «cosa» el árbol que un rito religioso o un cuadro artístico.

«El “algo” como lo pre-mundano en general no debe concebirse teóricamente, en términos de una consideración fisiológica y genética. Es un fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente» (IFPCM: 139/GA 56/57: 115-6).

Dada la irreductibilidad y riqueza de la comprensión preteórica del mundo, Heidegger se obsesiona con encontrar un método (vía de acceso) adecuado a ella. Hasta entonces (inicios del siglo XX) la filosofía había optado por el uso del método teórico, trascendental, intelectual, categórico, reflexivo y deductivo, con el propósito de acceder a las «verdades universales» del mundo en su totalidad. Con Heidegger, y a partir de él, se abre la posibilidad de un nuevo método; el fenomenológico-hermenéutico, basado en la intuición y observación inmediata de lo que hay.

El análisis de las vivencias mismas, del modo primigenio en el que las cosas se nos descubren, no ha de implicar la ruptura con la corriente vital que las ilumina y fundamenta. Por eso el método elegido no puede partir de presuposición alguna, a riesgo de convertirse en *theoría*, sino que debe consistir en evidenciar las presuposiciones ya dadas en la existencia cotidiana (LIFPCM: 117/GA 56/57: 97-98). Una de las presuposiciones fundamentales con las que opera el modo cotidiano de existencia es la creencia –y, por tanto, la vivencia– de la «realidad circundante»; de que hay algo «ahí», fuera de nosotros, con lo que poder contar diariamente.

«¿Qué significa decir que en la vivencia del mundo circundante se *presupone* la realidad?”. Significa dos cosas: [en primer lugar,] la vivencia del mundo circundante presupone en sí misma –aunque sea “inconscientemente”– la realidad del mundo circundante; [en segundo lugar,] la vivencia del mundo circundante es, desde el punto de vista epistemológico y sin un examen previo, ella misma una presuposición» (LIFPCM: 112/GA 56/57: 93).

Esta presuposición del mundo circundante se da siempre en un contexto de significación, de usos y desusos. Cuando despertamos sobre la cama del sueño nocturno no se nos ocurre cuestionarnos por la existencia del suelo sobre el que reposaremos

inmediatamente después los pies. Por lo general, nos levantamos «contando ya» con ese suelo que servirá de soporte para nuestra andadura mañanera. En la existencia cotidiana no tiene lugar ninguna puesta entre paréntesis de la realidad, sea para cuestionar su veracidad o para preguntar reflexivamente por ella. Ocurre, más bien, que nos encontramos viviéndola en su sentido (significado) ordinario.

Este carácter significativo de las vivencias «preteóricas» insta a Heidegger a considerar la intuición hermenéutica como su vía más adecuada de acceso. Frente a las categorías y al concepto (*Begriff*) resultante de la intuición intelectual, que hace que las cosas aparezcan como «algo así», específicamente separadas del resto, Heidegger sitúa la intuición hermenéutica. Mediante esta, las cosas se nos presentan de golpe, en interrelación y mutua pertenencia. En última instancia, ella supone dar cuenta de las vivencias sin arrancarnos reflexivamente de las mismas.

«La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivamente y trascendente» (LIFPCM: 117/GA 56/57: 141-2).

Aunque, en etapas posteriores de su obra, Heidegger renunciara a cualquier procedimiento metodológico que aspirara a exponer sistemáticamente el ámbito originario de las vivencias –incluyendo el suyo propio–, lo cierto es que todo su pensamiento se articula en torno a la diferencia dada entre lo teórico y lo preteórico; entre el «ser» comprendido como entidad (substancia) y el «ser» comprendido como horizonte de inteligibilidad que constituye mundo, como «acontecimiento» vitalmente significativo o como «fuente oculta» (*physis, aletheia*) de toda presencia.

Consideraciones finales

Tradicionalmente, el estudio filosófico de la realidad se articuló sobre la base de un dualismo conceptual que contraponía lo inteligible a lo sensible, lo mental a lo corporal, lo subjetivo a lo objetivo, lo trascendental a lo empírico. El giro hermenéutico de la fenomenología, en cambio, operó sobre una diferencia que incluía tales conceptos en un solo bando: el teórico. Frente a este, se situaba el ámbito preteórico.

Dado que estos dos niveles, el teórico y el preteórico, conllevaban dos modos distintos de comprender el ser, su diferencia fue técnicamente denominada «óntico-ontológica». En otras palabras: la distinción irreductible entre las comprensiones teórica y preteórica del ser desembocó en la articulación de la diferencia «óntico-ontológica». El término «óntico» apuntaba al sentido presencialista, abstracto y cósmico del ser que había predominado a lo largo de la tradición filosófica. La noción «ontológica», sin embargo, fue utilizada para mencionar el *lógos* de lo ente en tanto que «es», sin priorizar ningún sentido particular del mismo.

La filosofía había convertido a la ontología en una *ousología* o ciencia de la substancia, olvidando que había individuos cuyo «ser» no era «substancial», óntico. Heidegger denunció fuertemente este «olvido» de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, entre aquello que «es» en un sentido no cósmico y aquello que sí «es» en tal sentido, preocupándose por establecer un análisis sistemático de la misma. La fenomenología hermenéutica sería la encargada de llevar a cabo este análisis, siendo su premisa y conclusión la misma: el humano es un ente cuyo «ser» no es definible en términos de «substancia (*real*)», sino en los de «posibilidad (*vital*)». Por eso él deja de definirse como *res cogitans*, independiente de la materialidad de lo extenso, y empieza a comprenderse como *sein-können*, como un ente incardinado en la historicidad y corporalidad de la existencia.

Heidegger consideró que esta condición «potencial», corporal e histórica, del individuo humano no fue lo suficientemente atendida. Y, cuando lo fue, era para convertirlo en objeto (*objectum*), es decir, para «cosificarlo» de una manera «objetiva» y ya no «subjética».

Nosotros aquí venimos a defender que Spinoza, pese a ser un autor propio de la metafísica tradicional y, como tal, priorizar una concepción substancialista del ser en general, dio cuenta del carácter no substancialista del ser humano. De esto se derivan otras ideas que nos permiten pensar posibles semejanzas entre la ontología «hermenéutica» de Heidegger y la ontología «ética» de Spinoza.

CAPÍTULO II

SPINOZA Y SU PERTENENCIA A LA ONTO-TEOLOGÍA

En el capítulo anterior nos encargamos de exponer la concepción que Heidegger tiene de la metafísica, incluyendo la crítica que su propuesta filosófica implica. En este segundo capítulo examinaremos la metafísica de Spinoza con el propósito de responder lo más completamente posible a la pregunta directriz de nuestra investigación: ¿hasta qué punto es preciso defender, como hace Heidegger, su pertenencia a la ontoteología hegemónica?

4. La metafísica de Spinoza

4.1. Contexto: la filosofía moderna y su arraigo en la metafísica griega

Antes de adentrarnos en la metafísica de Spinoza, conviene que tengamos en cuenta el contexto en el cual ella se fragua: el propio de la filosofía moderna. La pregunta, entonces, que ha de guiar inicialmente nuestros análisis dice así: ¿en qué consistió la problemática filosófica en la que se contextualizó y desarrolló la metafísica spinozista? Para responder de manera precisa a esta cuestión hemos de remitirnos momentáneamente a la Antigua Grecia, y es que el principal problema filosófico de la modernidad radica allí.

¿Cuál es ese? El del dualismo «mente-cuerpo» (*res cogitans-res extensa*), con el que Descartes inaugura el pensamiento filosófico moderno. Dicho dualismo resulta una reformulación de aquel otro establecido por Platón entre el *kósmos noetós* y el *kósmos horatós*. Este fue adquiriendo distintos formatos a lo largo y ancho de la modernidad: *ens infinitum-ens finitum* (Suárez); *res cogitans-res extensa* (Descartes); *mens-corpore* (Spinoza); *subjectum-objectum* (Kant); *ich-natur* (Schelling). La cuestión que marcó el transcurso del pensamiento filosófico moderno fue, entonces, la misma que la suscitada en Grecia: ¿cómo cabe pensar el estatus de la diferencia entre dos órdenes de la realidad aparentemente distintos?

4.1.1. Sobre los fundamentos griegos de la filosofía moderna

El nacimiento de la filosofía moderna vino dado por un cambio de orientación en la pregunta por el sentido del ser. Susodicho cambio suponía pasar de una comprensión – la propiamente griega– del ser que se daba «desde sí» y «por sí» a otra que radicaba en el «yo», en la «interioridad yoica». Más específicamente, nos referimos a la intimidad de una consciencia que se pregunta por ella misma y por aquello que experimenta como externo a ella (*objectum*); se trata, pues, del fundamento de la duda metódica, aquel que constituye tanto las condiciones de posibilidad del conocimiento como la certidumbre del *cogito*.

El filósofo moderno ya no parte del *kósmos* transparente griego, de un mundo manifiestamente dado, de una diversidad fenoménica expresada en sí y desde sí, capaz de «in-formar» la mente (*nóus*) del humano; no, el pensador moderno parte del yo (*ego*; *ich*), de ese espíritu (*Geist*) capaz de hacer recaer sobre sí mismo el poder de su propio pensamiento. Ahora el reto no radica en explicar el ser de «lo que hay» en razón de sí mismo o de algún principio externo al humano, sino de comprenderlo en virtud del propio «ser así» de este. En otras palabras: el «ser» que preocupa al ontólogo moderno ya no es tanto el «en sí», sino el «para sí».

El principal problema que se plantea el filósofo en la modernidad es el de la aproximación o, si se quiere, el del método (*μέθοδος*). Se trata, en definitiva, de la pregunta por la «vía de acceso» a eso que se me presenta ya no como fenómeno (*φαινόμενον*), sino como «lo otro del yo». Si, con Platón, la contraposición ontológica – y epistemológica– se daba entre el *kósmos noetós* y el *kósmos horatós*, ahora, a partir de Descartes, ella se sostiene sobre los términos de la *res extensa* y la *res cogitans*. La

distancia que el método ha de procurar recorrer, pues, es aquella que va de lo pensante a lo corporal, de la mente a los cuerpos extensos.

Reformulado así el *chorismós* platónico, encontramos en la modernidad cinco posturas que procuran resolver la problemática que implica: (1) aquella que, en un intento de respetar la inconmensurabilidad de los ámbitos eidético y corporal, los consideró dos niveles de realidad separados e independientes (dualismo); (2) aquella que redujo el ámbito de lo eidético al campo de lo extenso (materialismo); (3) aquella que, de manera inversa, redujo lo corporal y sensible a lo eidético (idealismo); (4) aquella que concibió los ámbitos eidético y corporal como dos dimensiones o aspectos de un mismo *kósmos*, de un solo ser (monismo); (5) y aquella que, sin verse con el derecho (epistemológico) de afirmar lo que era «en sí», se limitó a asumir su carácter incognoscible y a explicar aquello que era «para sí», para nosotros –los humanos– (idealismo crítico).

La primera postura viene representada primordialmente por Descartes, mientras que las posturas propias del idealismo y el materialismo encuentran su representación respectiva en las figuras de Fichte y Hobbes. Las dos últimas posiciones, por su parte, vienen representadas de manera paradigmática por Spinoza⁸⁸ y Kant.

Teniendo en cuenta los objetivos de la presente investigación, las siguientes páginas estarán dedicadas enteramente a la figura de Spinoza. Dado que, en su época (s. XVII), la corriente metafísica dominante seguía el cauce abierto por Descartes, analizaremos en qué medida el problema que la filosofía de este planteó fue resuelto por el pensador holandés. Aunque, más que hablar de una resolución, cabe hablar de la respuesta alternativa a una metafísica que arrastraba los problemas del dualismo platónico a la modernidad.

4.2. Antecedentes de la metafísica de Spinoza

El problema principal al que se enfrenta la metafísica spinozista es el del dualismo cartesiano, el cual, como acabamos de advertir, resulta una reformulación de aquel otro dualismo constituido en Grecia: el platónico. Esto significa que una comprensión adecuada de la metafísica de Spinoza requiere del esclarecimiento de las metafísicas

⁸⁸ Junto a Spinoza, también podríamos incluir como autor paradigmático de esta postura (una suerte de monismo «real/idealista» o «ideal/realista») a Schelling.

platónica y cartesiana. Ambas se erigen, junto a la de Aquino, como expresiones paradigmáticas de la metafísica tradicional.

Frente a ella, Spinoza presenta una alternativa basada en los siguientes principios: (1) la operatividad inmanente de la causa primera o fundamento del conjunto de lo ente, de un lado; (2) y la unidad ontológica de los ámbitos eidético y extenso, mental y corporal, de otro. Se trata de dos cuestiones que responden al problema del dualismo platónico-cartesiano, tanto en su (a) versión teológica –en lo que concierne a la relación de la causa con lo causado– como en su (b) dimensión ontológica –en lo que respecta a la diferencia entre lo material y lo ideal–.

4.2.1. Sobre el nacimiento de la metafísica tradicional o hegemónica.

Primera navegación: Platón

En aras de comprender adecuadamente la razón de ser de la metafísica platónica, cabe trazar un breve panorama del contexto en el cual ella se confeccionó: uno en el que sofistas y socráticos, de un lado, y heraclíteos y parmenídeos, de otro, se debatían. Si con los primeros se discutía la universalidad o relatividad de las normas morales y leyes políticas, con los segundos se ponía en juego la auténtica naturaleza –eidética o sensible– del *kósmos*, en general, y de las causas primeras, en particular.

Lo que por entonces (s. V a.n.e.) preocupaba a Platón –y, con él, a Sócrates– radicaba, precisamente, en las consecuencias cívico-políticas del relativismo moral y el escepticismo epistemológico en los que desembocaba la sofística. Si a esto le sumamos el mencionado debate entre las posturas de Parménides y Heráclito, no es casual que la preocupación platónica sobre las posibilidades reales de una normatividad universal se extendiera al plano ontológico. Así lo expone el mismo Aristóteles:

«De joven, Platón se familiarizó en primer lugar con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, que defienden que todas las cosas sensibles fluyen eternamente y que no pueden ser objeto de ciencia alguna, y posteriormente nunca abandonó estas teorías. Sócrates, por su parte, que dejó de lado la naturaleza entera y se ocupó de cuestiones éticas, buscó en ellas lo universal y meditó por primera vez acerca de las definiciones; Platón aceptó estas enseñanzas, pero, influido por las teorías anteriormente mencionadas, sostuvo que lo universal no estaba en lo sensible, sino en otra realidad» (*Met. I, 987b*).

Si Sócrates, en contraposición con la sofística, propició la *theoría* –el encuentro con lo universal inteligible y definible– en lo moral, Platón aplicó susodicha *theoría* al *kósmos*, a la *physis*. Más específicamente, diríamos que Platón –inspirado por Sócrates⁸⁹– encontró un modo de responder al relativismo y escepticismo sofista a través de la figura del *eidós*. Si bien en Sócrates el *eidós* se comprende eminentemente desde la perspectiva (dia)lógica, constituyéndose como «el *qué es*» de la definición, en Platón adquiere un notable sentido ontológico⁹⁰. En virtud de ello, el *eidós* comienza a concebirse como principio ontológico «universal» o, en otras palabras, como condición de posibilidad del «ser algo», de que haya un «qué» al cual referir nuestra pregunta sobre el ser –o nuestra respuesta sobre la cuestión «¿en qué consiste *ser*?»–.

«(...) habiendo tomado de Sócrates la noción del ser como *eidós* (el *qué es*), y reconociendo que a las cosas (sensibles) no les pertenece el *qué es*, porque son A y en seguida B, Platón habría llegado a admitir que el *qué es*, la determinación, se refiere a algo distinto de la cosa sensible misma» (Marzoa, 1975a, 53).

Con Platón se produce un sutil cambio en la manera de concebir los principios fundamentales (*archai*), en vez de encontrarlos en la materialidad (inmanencia) de lo dado, los ubica en la inmaterialidad (trascendencia) de lo eidético. Así lo expresa el mismo Platón por boca de Sócrates en el *Fedón* (100a): «insatisfecho con la materialidad de las causas presocráticas, inauguró una segunda navegación (*deitepon ploun*) en busca de otro tipo de causas: las formales; los *eide*» (*Fedón*, 99d).

Ahora bien, susodicha formalidad ha de comprenderse en el sentido ontológico, y no meramente lógico, intelectual o psicológico del término (*Banquete* 211 a7). De ahí que el *eidós* se conciba –tanto en Platón como en Aristóteles– como «aquello» capaz de dar «forma» (ser) a «algo», de por sí, amorfo⁹¹. Si somos precisos, diríamos que, en sí, dicha materia amorfa no es «algo» a lo que haya que dar «aspecto» (*eidós*), sino más bien «nada»; un «no ser algo» (*no-thing*) que, sin embargo, es susceptible a la

⁸⁹ En lo que se refiere al rol que tuvo Sócrates para la filosofía en general y para Platón en particular, cabe remitirnos a la *Metafísica* de Aristóteles (M, 1078 b 27 ss.).

⁹⁰ «(...) a Platón le ha preocupado, aún más que el aspecto lógico de los contenidos y conexiones lógicas de las ideas, su lado metafísico, el lógos como “hipótesis”, como *fundamento y soporte del ser*» (Hirschberger, 2011a, 133).

⁹¹ La idea de que Platón pensó en algo así como un «sustrato» a partir del cual (*ex hou*) se generó el *kósmos* se encuentra en el mismo Aristóteles (*Met.*, 988a 9 ss.).

transformación. Solo así cabe entender el proceso de «adquirir presencia» o «dar forma» (*eidós*) platónico y aristotélico: únicamente puede recibir *eidós*, figura, aquello que de por sí es susceptible de configuración y, al mismo tiempo, carece de ella.

En las ontologías de Platón (*Rep.* VI, *Timeo*) y Aristóteles (*Fís.* I, 7), pues, lo que encontramos es una comprensión del individuo o cosa como conjunción de *eidós* y materia; allá donde lo primero vendría a aportar inteligibilidad, lo segundo aportaría sensibilidad. En concordancia con ello, el individuo se concibe cual materia «informada» por un *eidós*⁹². He aquí otro punto fundamental de la metafísica de ambos autores: la diversidad (óptica) del *kósmos aisthetós* (*mundos sensibilis; tópos horatós, locus visibilis*) corresponde a la pluralidad (ontológica) de los *eidí*. El *kósmos noetós* se constituye en virtud de varios *eide*, por lo que se acepta la pluralidad de principios o determinaciones ontológicas.

Por ejemplo, el «uno», lo «mismo» o lo «otro» constituyen, para Platón, determinaciones ontológicas fundamentales, pues llegan a constituir, a su vez, otras determinaciones eidéticas –tales como «hombre», «árbol» o «mesa»–. Y así como encontramos formas (*eidí*) que posibilitan, a su vez, el «ser» de otras [formas], así hallamos una que es condición de posibilidad de todas las demás (*Rep.*, 509c). En este sentido, ella se comprende como siendo, en sí, suficiente (*íkanon; Fedón*, 101e) y absoluta (*Rep.* 510b; 511b). Se encuentra, de cierto modo, «más allá de la esencia [o el ser]» (*epékeina tés oúsias; Rep.*, VI, 509b)⁹³. A esta «forma de las formas» Platón la llama «idea de bien» (*hee tou agathoí idéa; Rep.*, 505).

Se establece así una suerte de organización jerárquica o estratificada dentro del propio *kósmos noetós*: no solo los individuos concretos dependen del ser de los *eide* (*Fedón*, 75ab), también los *eide* dependen de «aquello» que les hace ser lo que son (la ya mencionada «idea de bien»). En este sentido, Platón sugiere cierta «apetencia» (*opegesthai, prothimeisthai*) por parte de las determinaciones ópticas (cosas) y determinaciones ontológicas (*eide*) de la idea de bien (determinación de las determinaciones ontológicas y, en última instancia, ópticas/cóscicas). Esta última se

⁹² Nos dice Aristóteles: «la naturaleza subyacente es cognoscible por analogía. Así, la relación en que está el bronce respecto de la estatua, o la madera respecto de la cama, o la materia y lo informe [a-morfo] respecto de lo que tiene forma, así es la relación de la materia respecto de la sustancia, de lo que es algo determinado, del ente» (*Fís.* 191a8-12).

⁹³ La aporía que entraña la Idea de Bien, tal y como señala Marzoa (1975a, 138-141), es que «no es algo» pero «es» condición de posibilidad de todo «lo que es».

concibe, por tanto, como «aquello que apetece», como un «bien ontológico» que entraña cierto valor o necesidad (*agathos*).

«Pues del mismo modo habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia; y con todo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder» (*Rep.*, 509b 5-10).

Más allá de la problemática que entraña pensar la pluralidad misma de los *eide* y su relación con la idea de bien, lo primordial de Platón para la investigación que nos concierne radica en la misma concepción del *eidós*; ello en la medida en que susodicho vocablo nos permite responder a la pregunta «¿en qué consiste ser?». Ya lo apuntábamos con anterioridad: «ser», para Platón, implica «tener aspecto o forma (*eidós*)»; mostrar cierta presencia en virtud de la cual la *episteme* o la *theoría* sea posible. Ahora bien, ¿cuál es el proceso por el cual «algo» es; de qué manera cabe pensar la operatividad del *eidós* como *archè* o principio ontológico?

La respuesta ya fue esbozada unas líneas más arriba: estando ya el *kósmos* (orden) constituido por un *tópos noetós* y un sustrato material/amorfo, en un «momento dado» aquel sobreviene a este para darle forma. En otras palabras: en Platón, para que «algo sea», las formas (*eide*) –siendo extratemporales o imperecederas– han de configurar (dar forma a) un sustrato material/amorfo ya dado (*Tim.* 47-49a; 50e; 51a). De ahí que las cosas concretas acaben comprendiéndose como individuos compuestos.

El «algo» (el *qué*; *quid*; *eidós*) que le sobreviene al sustrato material para «con-formar» el individuo concreto no le corresponde «en propiedad» (propiamente) a este, sino que, siguiendo la topología platónica, le viene dado de «fuera». Justamente, es este «afuera» el que torna problemática la relación entre el principio ontológico (*eidós*) y el principado óntico (el individuo sensible), otorgándole al primero cierta trascendencia.

A nuestro entender, dicha problemática se formularía de manera interrogativa como sigue: ¿de qué modo cabe pensar la relación entre los *eidí*, en cuanto principios ontológicos, y las cosas particulares, como principados ónticos, si entre ellos se

establece una suerte de *chorismós*, brecha o separación⁹⁴? La respuesta la encontraremos en textos como *La República*, *El Fedón*, *El Banquete*, por una parte, y *El Timeo*, por otro. La razón por la cual separamos los citados textos en dos bloques es la siguiente: los tres primeros nos permiten comprender cómo Platón procura solventar la distancia entre el *kósmos noetós* (propio de los *eidí*) y el *tópos horatós* (característico de los individuos concretos), mientras que el último nos posibilita trazar puentes entre el *eidós* y el sustrato material/amorfo.

En lo que respecta a la relación entre el orden inteligible (*kósmos noetós*) y el orden de lo sensible (*tópos horatós*), Platón sugiere que este último «com-parte» «ser» con el primero. Más precisamente, nos invita a pensar en el acto de «participación» (*methexis*; *Fedón*, 100c-d) que tendría lugar por parte del individuo concreto; de ahí que a este también se le conozca como «el particular». Para Platón, el *eidós* constituye el «ser algo», siéndolo en sí o propiamente; el individuo concreto, por el contrario, participa de susodicho «ser así», pero no «es» propiamente. El principado óntico (individuo concreto) «es» en virtud de la presencia (*parousía*) en él del principio ontológico (*eidós*). La participación (*methexis*) de la que hablamos se comprende, pues, en virtud de la presencia del ser de los *eide* en los individuos concretos (*Fedón*, 100c-d).

En coherencia con lo anterior, Platón afirma que los *eide* son más reales (*mallon onta*; *Rep.*, 515d) que los individuos concretos. En la medida en que estos últimos «participan» del «ser así» de los primeros, se situarían entre lo enteramente irreal y lo puramente real (*Rep.*, 447a); de ahí que, de cierta manera, se diga que ellos son y no son (*Rep.*, 477a, 478d). En este sentido, cabe hablar de cierta «graduación» o «modulación ontológica» dada entre los *eide* y los individuos concretos: el *eidós* «com-parte» un mismo «ser así» con la cosa sensible, solo que de modo diferente; el primero por «ser en sí», el segundo por «ser por otro».

Esta es la razón por la cual la diferencia encontrada entre los *eide* y los *individuos concretos* presenta, para nosotros, un estatus ontológico de carácter modal: ontológico porque lo que está en juego son distintos modos de ser-ente; modal porque el ser de los *eide* y el de los individuos concretos «es» el mismo, aunque expresado de distintas

⁹⁴ La problemática que entraña esta noción la encontramos de manera clara en el *Fedón* (72e-78a), cuando, reflexionando sobre el origen del conocimiento de lo universal, Platón por boca de Sócrates señala: «por tanto existían, Simmias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana (*anthropós, eidós*), aparte (*chorismós* [χωρισμός]) de los cuerpos, y tenían entendimiento (*phronesis*)».

maneras (modos), y porque el ser de los *eide* es ontológicamente independiente del de sus expresiones modales (cosas particulares).

Si eso lo estimamos así en lo que respecta a la relación entre los *eide* y las cosas particulares, no ocurre lo mismo en lo que concierne a la relación entre los distintos *eide*. La diferencia entre las distintas determinaciones ontológicas (*eide*) adquieren en Platón un estatus entitativo «real» (aunque eidético), y no modal. Determinaciones tales como «lo uno», «lo mismo», «lo otro», «árbol», «humano», «mesa», etc., constituyen «algo» que «es» distinto de «otro *algo*». Aunque para «ser así» requieran de la interacción con los demás, se constituyen como entidades con su propia individualidad, como determinaciones singulares. Cada *eidós* se concibe como «*algo* que propiamente es»; indivisible y relativamente independiente de otras determinaciones ontológicas⁹⁵.

Aparte de la independencia ontológica que presentan entre ellos, los *eide* resultan ontológicamente independientes del sustrato material al que «in-forman». Esto es lo que muestra con evidencia el texto del *Timeo*; entre sus páginas se encuentra una artificiosa solución al problema del *chorismós*. Y decimos «artificiosa» porque, literalmente, Platón recurre a la figura de un artesano divino o demiurgo (*demiourgós*; *δημιουργός*) para solventar la distancia que genera la brecha entre el *kósmos noetós* y el sustrato sensible (*Tim.*, 28c-29b).

De acuerdo con esta obra, un demiurgo o artesano divino (entidad intermedia [*metaxy*; *μεταξύ*] entre la idea de bien y el mundo sensible [*Timeo*, 68e]) se encargaría de dar forma a un sustrato que actúa como receptáculo o espacio (*χώρα*) de los *eide*⁹⁶. Comprendiéndose las formas (*eide*) cual modelos, el demiurgo las tomaría como referencia (*Timeo*, 29a-29b) para «moldear» el mencionado sustrato:

«Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba en reposo, sino que se movía sin orden ni concierto, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a este absolutamente mejor que aquel.

⁹⁵ Esta sería, al menos, la interpretación más extendida del platonismo, sugerida por el mismo Aristóteles (*Met.* A IX, 991b 2).

⁹⁶ Se torna menester matizar que la noción de materia amorfa o prima se constituye técnicamente con Aristóteles –tal y como veremos más adelante–. Platón habló de susodicho sustrato como «aquello *en* lo cual algo llega a ser» [*to en hoi gignetai.* (*Tim.* 50d)]; y Aristóteles lo mentó como «aquello *de* lo cual» (*to ex hou*) algo llega a ser.

Pero al excelente no le estaba ni le está permitido hacer otra cosa que lo más bello. (...) hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la previsión racional del dios» (*Tim.*, 30a-30c).

Si bien las referencias de Platón al demiurgo aparecen en varios pasajes del *Timeo*, nos limitaremos aquí a exponer algunos de los fragmentos más representativos; en este caso, conviene leer atentamente el que sigue, pues en él queda bien explícita la idea del «uso artesano/técnico» de los *eide* –esto es, de lo que es en sí eterno– para «con-formar» este mundo («la más bella de las cosas engendradas»):

«En cuanto al universo entero (...) hemos de examinar primero a este respecto lo que se supone que hay que investigar en primer lugar: si ha sido siempre, sin tener ningún principio de generación, o si se generó comenzando de algún principio. Es generado, pues es visible y tangible, ya que tiene un cuerpo, y todas las cosas de tal clase son sensibles, y, como hemos indicado, las cosas sensibles, aprehendidas por la opinión junto con la sensación, son generadas y engendradas. Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente generado por alguna causa. Sin embargo, hallar el artífice y padre de este universo es tarea difícil, y, una vez hallado, es imposible decírselo a todos. Por otra parte, hay que investigar de nuevo acerca del universo conforme a cuál de los dos modelos el constructor lo produjo (...). Así pues, si este mundo es bello y su demiurgo bueno, es evidente que miró al que es eterno (...) a todos es evidente que el demiurgo miró al que es eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas (...)» (*Tim.* 28b-29a).

El recurso mitológico que evoca Platón a la hora de trazar puentes entre el *kósmos noetós* y el sustrato amorfo refuerza, como apuntamos con anterioridad, una concepción «real» de la diferencia hallada entre ambos. De acuerdo con Beuchot (1994), una diferencia se define como «real» cuando implica dos cosas, entes o ámbitos ontológicamente separados e irreductibles. Si bien el sustrato amorfo no es una *res* o cosa en sí, de tal suerte que resultaría impreciso defender una diferencia ontológica «absolutamente *real*» entre los *eide* y la materia prima, sí es cierto que hablamos de otro plano de «lo que hay», diferente e irreductible al *kósmos noetós*.

La figura del demiurgo vendría a explicar, en definitiva, por qué entran en relación dos ámbitos ontológicos independientes e irreductibles entre sí. El paradigma causal en Platón se presenta, de esta manera, como trascendente y arquitectónico a la par: trascendente porque, como venimos diciendo, los *eide* constituyen entidades independientes ontológicamente de las cosas particulares; arquitectónico porque las cosas requieren de la mano de un artesano (divino) para «ser».

Ese carácter trascendente de los *eide* como causas formales, sumado a la explicación arquitectónica de la generación del *kósmos horatós*, insta a Aristóteles a mostrarse crítico con su maestro. Dado que la metafísica de este se constituye como una alternativa a la de Platón, su estudio no solo nos permitirá esclarecer la problemática que la misma conlleva, sino que además nos posibilitará comprender de una mejor manera los antecedentes de la propia ontología spinozista. Y es que esta presenta ciertas semejanzas con la del filósofo de Estagira; ello en dos sentidos principales: de un lado, en el uso de nociones tales como naturaleza (*physis*) y substancia (*ousía*), esto es, en la aplicación de una terminología latina que arraiga en la griega; de otro lado, en la defensa de un principio causal que opera en la inmanencia del mundo sensible (*morphê-eídos*, para Aristóteles; *natura naturans* para Spinoza).

4.2.1.1. *Aristóteles como crítico directo de Platón y antecedente indirecto de Spinoza*

El punto de partida de la crítica que Aristóteles dirige a su maestro Platón se resume en el siguiente cuestionamiento: «¿cómo podrían las ideas, siendo substancia de las cosas, estar separadas [*chorís*] de ellas?» (*Met.* A IX, 991b 2). Se trata de una pregunta que abarca una preocupación mayor: aquella que intenta explicar el carácter móvil, dinámico y cambiante de lo ente.

Lo que, en última instancia, preocupaba a Aristóteles era la posibilidad de responder adecuadamente a una cuestión que Platón dejó incompleta, cuando no directamente irresuelta: ¿cómo es posible el cambio en el mundo sensible? Consciente, por tanto, de la cuestión abierta que entrañaba el problema del dinamismo del ser, el Estagirita no dudó en destinar tramos importantes de su obra a discutir las implicaciones que tenía concebir las formas (*eide*) como entidades separadas e independientes de las cosas

sensibles (*Met.*, A, 6, 9; Z, 6; M, 1, 2, 4, 5, 9). Un claro ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente fragmento de su *Phrīma philosophia* o Metafísica:

«La cuestión más importante que debemos plantear será preguntar cuál puede ser la contribución de las ideas a los seres sensibles, eternos o temporales. Porque no son causas de ningún movimiento ni de ningún cambio. No constituyen tampoco ninguna ayuda para la ciencia de los otros seres: no son su esencia, si no estarían en ellos; ni son para explicar su existencia, porque no son inmanentes a los seres participados. (...) Por otra parte los otros seres no pueden provenir de las ideas, en ningún sentido de los que ordinariamente se emplean. Y si decimos que las ideas son paradigmas, y que las otras cosas derivan de ellas, pronunciamos palabras vacías y hacemos metáforas poéticas» (*Met.*, M XIII, 5).

Aristóteles se afanará en defender, de Platón en adelante, la posibilidad de un principio [causal] que opere en la inmanencia de las cosas particulares, haciéndole ser lo que son (*Met.* Z, 6)⁹⁷. Procurando evitar, entonces, el problemático dualismo –que conllevaba el *chorismós*–, e intentando explicar la dinamicidad manifiesta de lo ente, Aristóteles fraguó un tipo de causa (*aitía*) que, sin renunciar a su estatus ontológico, operara desde la inmanencia de la cosa sensible. Para expresar dicho tipo de causalidad inmanente, el Estagirita retomó un concepto de la filosofía arcaica que nos resulta ontológicamente significativo: *physis*⁹⁸.

«La noción aristotélica de *physis* es una modificación de la noción platónica de *eidós*. Aristóteles entiende el *eidós* (la presencia, el aspecto) no estáticamente, sino como *salir* a la luz, por lo tanto: nacer, brotar, surgir. (...) Cuando Aristóteles emplea expresamente *eidós* en este sentido suyo, no de Platón, emplea como sinónimo de *eidós* la palabra *morphé* (traducción

⁹⁷ Esta inmanencia de la que hablamos concierne a la operatividad del *eidós*, esto es, a su función como principio ontológico activo en el compuesto, y no al *eidós* mismo, que se presenta como “suprasensible” en la medida en que es irreductible e imperecedera. Véase a este respecto las notas de Oñate: «(...) la esencia sensible o alma, que es la entidad del compuesto, y la esencia suprasensible, que es el principio actual de la entidad, son la misma, aunque no del mismo modo, sino como las dos perspectivas distintas de la misma forma substancial (...)» (2001, 421).

⁹⁸ Aristóteles concibe cuatro tipos de causa, usualmente denominadas «formal», «final», «efectiva» y «material» (*Met.*, I 3, 983a; Metafísica, V, 2, 1013a). En nuestro caso, preferimos dividir las causas en dos estatus: el ontológico y el óntico; allá donde las dos primeras son eminentemente ontológicas o referidas al ser, y la última tiene un carácter óntico (cósico o sensible), la tercera puede adquirir tanto un sentido ontológico como óntico.

escolástica: *forma*); puede emplear ambos términos indiferentemente o bien los dos juntos (*morphé te kai eidós*); en cambio, emplea solamente *eidós*, y no *morphé*, allí donde –como en la “lógica”– se refiere al *eidós* únicamente como esencia o determinación, sin atender al “llegar a ser”, sin interés “físico”». (Marzoa, 1975a, 223).

Queda así de manifiesto una de las principales contribuciones de Aristóteles a la tradición metafísica: la de una causa de operatividad inmanente, activada en la propia materialidad del mundo. Y he aquí la que vendría a ser, a nuestro entender, la mayor diferencia entre Platón y Aristóteles: el primero, pese a las autocríticas explicitadas en el *Parménides*, desemboca en una ontificación o reificación del *eidós*; el segundo abre la posibilidad de pensarlo como un aspecto más –aunque esencial (*tí esti*)– de la cosa (*tode ti*) (Met., Z 10, 1036a 1-2).

Si bien, tanto en la metafísica de Platón como en la de Aristóteles, el *eidós* determina el «ser así» (*ti esti*) de la cosa, la novedad y el contraste de esta con respecto a aquella radica en la consideración de susodicho principio como inmanente; y ello sin perder su estatus ontológico (Oñate, 2001, 205). Esto se traduce en el importante hecho de que, con Aristóteles, el *eidós* pierde su inicial sentido trascendente para adquirir otro. Aunque él siga manteniendo su carácter de primera determinación ontológica, ahora lo hará renegando de su condición de «entidad independiente» de las cosas sensibles. De concebirse, pues, cual «causa exógena» del ente sensible, pasa a ser causa endógena –al menos, como veremos, en lo que respecta al ámbito de *ta physei ónta*–.

En aras de comprender en qué consiste y cómo opera susodicha causalidad inmanente, cabe traer a colación dos nociones clave de la ontología aristotélica: la ya apuntada *physis* y la *entelequia*. Si el primer vocablo ha de comprenderse en contraposición con el concepto *techné*, el segundo conviene que sea entendido en relación con la causa final, es decir, como efectividad o realización culmen de lo que «tiende a ser».

Ambos conceptos se enmarcan dentro del propósito principal de la física aristotélica: explicar el devenir o la dinamicidad del mundo sensible, de los individuos concretos (Met. A, 6; 1071b 14). La pregunta directriz que el Estagirita formula en su *Física* estriba en la problemática de la *dynamis* («poder [llegar a] ser») y la *kínesis* (el movimiento). En lo que se refiere a este último concepto, cabe concebirlo no solo como

relativo a la movilidad óptica (estar aquí o allí, de este modo o de otro), sino también a la ontológica –esto es, al hecho del «adquirir forma/ser» y «tender a ser»–.

Aristóteles, a diferencia de Platón, articuló su ontología alrededor de una comprensión de lo ente como aquello que llegaba a ser, a adquirir forma, y no como aquello que ya tenía un aspecto determinado. Aunque se aproximara a su maestro a la hora de concebir el *eidós* como principio ontológico o causa formal del individuo concreto (*Fís.*, II, 8; *Met.*, V, 2, 1013a), se aleja del mismo al plantear otro tipo de causas que explican –sin recurrir al *mythos*– lo que aquel no podía: el movimiento mismo del «llegar a ser», del «tener-se en el ser» y del «dejar de ser». Estas otras causas son las que siguen: la causa eficiente, que se define en función de su relación exógena con el ser de la cosa; la causa material, que se refiere a la materia misma que compone el individuo concreto; y la causa final, que se comprende como aquel principio que impele al individuo a llegar a ser lo que en esencia es (*Met.* V, 2, 1013a-b).

Dado que el *eidós* platónico –como causa del «ser-así»– no terminaba de explicar el cambio propio del *kósmos horatós*, su proceso de «llegar a ser» y «dejar de ser» (*Met.*, Λ, 6; 1071b 14), Aristóteles se vio en la tesitura de recurrir a otro tipo de causa ontológica: la denominada «causa final» [*hoû héneka*] (*Phys.*, II, 8). Se trata de un principio causal que vendría a relacionarse con aquel otro concepto mencionado: la *entelequia* (*Met.* O, 7 y 8). Y es que, de acuerdo con J. H. Randall (1962, 64), susodicho término implica «lo que ha alcanzado su fin», esto es, la plena realización del ser de la cosa. En esta línea, alega Marzoa:

«*Entelechia* es el *en telei equein*: “tener(se) en el fin”; recuérdese que en griego “fin”, “límite” (*tèlos*) no indica imperfección, sino cumplimiento. “Tenerse” parece indicar un “reposo”, algo distinto de “llegar a...”; sin embargo, la *entelequia* no es reposo sino como concentración del movimiento: todo lo que *es* no sólo ha llegado a ser, sino que en cada momento se tiene en el ser, *se tiene* (*êchei*) en la de-terminación, en la de-limitación (en el “fin”: *en tèlei*)» (1957a, 226).

En la medida en que, como acabamos de sugerir, la causa final insta a la cosa concreta a «llegar a ser lo que en esencia es», ella se encuentra íntimamente relacionada con la causa formal. Es más, diríamos que en el caso de los entes naturales la causa formal constituye su misma causa final, esto es, su esencia («ser-así», *ti esti*) define su

tendencia («llegar a ser»). Se produce así una ampliación del sentido platónico del *eidós*; aparte de operar –en la *physis*– de manera inmanente, como principio ontológico él entraña no solo la determinación propia del «tener ser», sino también el movimiento del «llegar/tender a ser»; queda de este modo implicado lo formal con lo dinámico (*Met.*, Λ, 8, 1074a), la causa formal con la final (*Fís.*, II, 8; *Met.*, V, 2, 1013a-b).

Si el *eidós*, como causa final, imprime en la cosa sensible una suerte de *télos*, finalidad o tendencia, la *entelechia* vendría a expresar conceptualmente el desenvolvimiento pleno de esa inclinación, de su realización. La finalidad que señala este tipo de causa no alude tanto a un término (final) cronológico, relativo a una sucesión espacio-temporal o histórica, cuanto a una tendencia o inclinación que late en la inmanencia misma del individuo –en cuanto «ser algo»–. El estatus de susodicha causa no es, en consecuencia, óntico (cósico), sino ontológico.

Decimos que su estatus es ontológico y no óntico toda vez que la *entelechia*, en cuanto principio, se refiere al «ser» de la cosa, y no a la cosa en cuanto compuesto formal/material. En otras palabras: la *entelechia* no es una «cosa» que se relaciona causalmente con otra; ni es una cosa, ni se refiere a otra; ella expresa, ante todo, la realización (culmen) de una «inclinación de ser»; constituye el «modo de ser» del individuo concreto. Precisamente, sería esa «inclinación de ser», esa suerte de tendencia que sella el *eidós* –en cuanto principio ontológico– en el individuo sensible (*Phy.* A, 9), lo que explicaría el movimiento (*Phy.* Γ 1, 202a, 9; *Met.*, O, 8; 1049b 23).

En aras de profundizar en este movimiento [ontológico] del «llegar a ser», se vuelve propicio traer a colación el ya mencionado vocablo *physis*. Para ponerlo en contexto, hemos de advertir que Aristóteles distingue dos modos de «llegar a ser [algo]» o «adquirir forma»: el propio de la *physis*, por una parte; y el característico de la *techné*, por otra. Allá donde el primero se asocia a una región de lo ente cuyo «ser» le deviene de manera inmanente –esto es, el «llegar a ser» [de algo] se da en sí y desde sí–, el segundo se adscribe a un ámbito de lo ente cuyo «ser» le viene dado desde afuera –en este caso, por otra cosa que ya es–. Así lo expresa el mismo Aristóteles:

«De lo ente, parte es por *physis*, parte en virtud de otras causas. Por *physis* son los animales y sus partes y las plantas y los cuerpos simples, como tierra, fuego, aire y agua; por esas cosas y todas las de esa índole decimos que son por *physis*. Y, en efecto, en todas las cosas dichas (las cosas de las

que hemos dicho que son por *physis*) se muestran diferentes de aquellas que consisten no por *physis*, sino por otras causas. Se muestran diferentes en que todo lo que es por *physis* aparece teniendo en sí mismo un principio de movimiento y estancia (*stásis*), lo uno según el lugar, lo otro según crecimiento y consunción, lo otro según alteración; en cambio, un lecho y un manto, y cualquier otro género [de cosas] de esta índole, en cuanto que les pertenece cada uno de los predicados dichos (...) y en la medida en que son por *techné*, no tienen ningún impulso de cambio que enraíce en ellos mismos (...) ninguna de ellas, en efecto, tiene en sí el principio de la producción, sino que unas lo tienen en otras cosas y de afuera –como una casa y cada una de las demás cosas trabajadas– (...)» (*Fís.*, II).

«La naturaleza, en su sentido primario y fundamental, es la sustancia de los entes que tienen el principio del movimiento en sí mismos en cuanto tales; pues la materia no toma el nombre de naturaleza sino porque es susceptible de recibir tal principio» (*Met.* 1015a 13-15).

De acuerdo con las definiciones anteriores, la cosmología expresada en el *Timeo* supondría una representación paradigmática del modelo propio de la *techné*. Recordemos que, en dicho texto, se aludía a la figura de un artesano divino (*demiurgo*) como hacedor o modelador del sustrato aformo que compondría, junto a los *eide*, el *kósmos horatós*. Siendo el *eidós* el modelo a seguir, este artesano divino daría «forma» –en la medida de lo posible– al mencionado sustrato para dar lugar al individuo sensible. Lo que en este punto nos interesa señalar estriba, pues, en la consideración de que a la cosa sensible el «ser» le viene dado desde «afuera».

En otros términos, diríase que Platón presenta un paradigma causal de carácter eminentemente arquitectónico allá donde Aristóteles articula otro de cariz orgánico. Así pues, aparte de ampliar el sentido ontológico del *eidós* –comprendiéndolo, a su vez, como «causa final»–, Aristóteles se diferencia de Platón a la hora de hallar un tipo de causalidad que opera –como venimos subrayando– de manera inmanente. En este sentido, consideramos propicio comprender la *physis* como la expresión de la operatividad orgánica o inmanente del *eidós* –en cuanto principio ontológico–. Ello concuerda con el siguiente apunte del Estagirita:

«(...) la *physis* se dice así, a saber: como la *hylè* primera subyacente a cada una de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y de cambio; pero en otro modo se pone de manifiesto como la *morphé*, esto es, como el *eidós*, es decir, como aquello que tiene lugar según el *logos*. (...) Y esta, la *morphé*, es *physis* más que la *hylè*; pues [de] cada cosa se dice tal o cual cuando es *tal o cual* por lo que se refiere a la *entelequia*, más que cuando es *tal o cual* por lo que se refiere a la *dynamis*» (*Fís.*, B 201a).

Los vocablos *physis* y *entelechia* quedan aquí enlazados: la *physis* se comprende como una manera de expresar la operatividad inmanente del *eídos* –en los individuos sensibles y naturales (*ta phisei onta*)–, mientras que la *entelechia*, en cuanto realización culmen de la causa final (tendencia ontológica), viene integrada en ella misma (en la *physis*). La *physis*, en cuanto *eídos* que aúna la causa formal y final, impregna en los entes naturales el mismo *télos*; aquello hacia lo cual tienden. En palabras de Aristóteles:

«(...) la naturaleza entendida como generación es un proceso hacia la naturaleza como forma. Porque la naturaleza como proceso no es como la acción de medicar, la cual se dirige a la salud, ni al arte de la medicina (pues la medicación, que proviene necesariamente del arte de medicar, no se dirige hacia él); pero la naturaleza como proceso no está referida a la naturaleza como forma de la misma manera, pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacia aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma [*morphé*] es naturaleza [*physis*]» (*Fís.* B, 201a 10).

Una vez aclarado esto, podremos comprender en qué medida en la *physis* no solo se aúnan la causa formal y final, sino también la efectiva y material. He aquí lo que diferencia los *physei ónta* de los *techné ónta*: los primeros adquieren su forma, materia y finalidad en virtud de la *dynamis* y *kínesis* de la propia *physis*; los segundos requieren de un sujeto/agente y material externos a ellos.

Tá physei ónta nos remiten a esa región de lo ente cuyo ser le deviene en sí, sin intervención de entes terceros; de ahí que el vocablo *physis* exprese el movimiento mismo del venir a la presencia en sí y desde sí. Como contrapunto, *tá techné ónta* hacen referencia a aquella otra región de lo ente cuyo ser le viene dado por mediación de un tercero, de un agente que, conteniendo en su *nóus* una figura o *eídos*, sea capaz de

configurar la materia (*hyle*). No es casual, pues, que en este modelo de causalidad (ontológica) la figura del artesano o *technikós* –esto es, de un individuo capaz de generar una acción que confiera «ser»– se vuelva imprescindible.

Llegados a este punto, hemos de hacer notar que en el paradigma causal de Aristóteles, al igual que en el de Platón, ya «hay algo» a partir de lo cual pueda formarse cosa alguna (*Fís.*, I, 9; 192a 31). Ahora bien, decíamos que el Estagirita, a diferencia de su maestro, no aplica al plano de lo sensible o físico el modelo causal de la *techné*, sino más bien el de la *physis*. Quedando el primero restringido al ámbito de lo cultural o el arte, el segundo vendría a explicar el modo en el que las cosas vienen a la presencia (adquieren forma o ser) sin intervención exógena alguna (*Fís.*, VII, VIII; *Met.*, Λ).

En conclusión: en el platonismo, el problema del *chorismós* procura ser solventado recurriendo a la acción del demiurgo (cual técnico divino), mientras que en el aristotelismo tal brecha dejaría de darse «abiertamente» toda vez que la formalidad ontológica del *eidós* opera en la inmanencia del individuo. En la *physis*, solo parece haber un caso en el que la forma se presenta totalmente «pura», sin combinación material alguna: en el primer motor inmóvil (*preton kinois akineton*; *Fís.*, VII, 1, 251b 244; VII, 2, 243a 30, 247; VIII, 5, 256b 15, 288), al cual también se refiere Aristóteles como *to ti èón einai* (*Met.*, Λ, 8; 1074a 35).

He ahí lo que, a nuestro entender, puede suponer una reapertura de la problemática que entraña el *chorismós*, pues, en la medida en que Aristóteles concibe una «forma pura» y una materia sin forma (*Met. Z*, 3; 1029a 20), vuelve a plantearse la cuestión de cómo se relacionan tales aspectos⁹⁹. En aras de arrojar algo de luz a dicho problema, cabe traer a colación lo que Marzoa nos sugiere con respecto a la «forma pura»:

«¿Cómo entender entonces su carácter de “motor”?; por más que la expresión griega *tò kinois* (“lo que mueve”, “el motor”) haga pensar en *tò pioioun* (“el agente”), aquí la noción “agente”, la noción de “por obra de”, debe quedar en segundo plano, porque algo inmóvil no puede ser algo que “empuje” o “tire”, porque “actuar” es “moverse”. La noción que vale para entender cómo “mueve” el “motor inmóvil” es más bien la de *fin* (*télos*); el

⁹⁹ Esta problemática es sugerida por el mismo Aristóteles en *Fís.*, I, 9; 192a, 17-25. Sobre el carácter separable de la materia: (*Fís.*, 332a 34). Por otro lado, en su *Metafísica* (VI, 1, 1025b) llega a concebir una “ciencia primera” que se encargaría de cosas inmóviles y separables (la teología).

motor inmóvil mueve *os epomenon* (“como deseado”, “en calidad de deseado”); de él podemos decir que es “agente” sólo en el sentido en que de lo que es deseado podemos decir que “actúa” como fin; pero justamente lo deseado no “actúa”, si por “actuar” entendemos algo que implica “moverse”» (1975a, 258).

El «fin» que el vocablo *télos* evoca, más que interpretarse como cese de «ser así», conviene que sea comprendido como «tendencia», como la inclinación «natural» de la cosa en su «ser». Si el «*eidós* específico» impele a las cosas a moverse en virtud del *télos* o inclinación ontológica que provoca en ellas, lo que posibilita la misma posibilidad (*dynamis*) de todo movimiento (*kínesis*) es el «motor inmóvil» (*Fís.*, VIII, 6, 259a). De ahí que podamos definirlo como eterno, uno e inmóvil (*Fís.*, VIII, 6).

En la medida en que se constituye a la vez como principio (*arché*) y final (*télos*) de todo lo que «es», «ha sido» y «puede ser», el «motor inmóvil» es «principio último». Siguiendo a Aristóteles, diríamos que tal «forma pura» engloba en sí tres tipos de causa: la eficiente, la final y la formal (*Fís.*, II, 7, 198a 21b 9): «eficiente» en tanto en cuanto se trata de «aquello» que insta a algo a «ser así»; «final» en el sentido de que impele a la realización o culminación de la cosa; «formal» en la medida en que él mismo se concibe como «forma» o, como veremos en seguida, *eidós eidós* (condición de posibilidad del *eidós*). De acuerdo con esto último, el «motor inmóvil» no es solo condición de posibilidad del movimiento óptico, sino también –y sobre todo– del ontológico.

No es casual que el Estagirita comprendiera el primer motor tanto a través de la noción *enérgeia* (*Met.*, Λ 6, 1071b 24) como mediante el término *entelechia* (*Met.*, Λ 8, 1074a 36). Si bien cada cosa particular posee, en esencia o naturaleza, su propio *télos*, diríase que el motor inmóvil constituye la condición de posibilidad de toda «finalidad» o «tendencia» de ser. Y así como en Platón la idea de bien (*hee tou agathoi idéa*) era comprendida como *eidós eidós* (la condición de posibilidad de las ideas como tales), así también puede entenderse el primer motor aristotélico.

Precisamente, esta noción de «forma pura» o «principio ontológico absoluto» –que encontramos tanto en Platón como en Aristóteles– incidiría notablemente en la concepción que en adelante se tuvo de la causalidad. De una manera más concreta, nos referimos a la comprensión de un «principio último» que, por ser absoluto (CT, 70),

presenta cierta trascendencia con respecto a las cosas generadas. Esta es la razón por la cual en el Medievo, bajo la fuerte influencia de las religiones monoteístas, prevaleció la noción de un único «fundamento infundado», ontológicamente independiente de lo fundado. A tal fundamento se le denominó, como sabemos, Dios (*Deus*).

4.2.2. Sobre el paradigma causal de la metafísica hegemónica. Segunda navegación: Tomás de Aquino

Tal y como apuntábamos al final del apartado anterior, en la filosofía medieval predominó un paradigma causal basado en la figura de Dios. Más específicamente, en lo que cabe llamar «creacionismo». Si bien hubo tentativas, por parte de otros autores, de concebir tipos de relación causal diferentes –como es el caso de la emanación plotiniana (Deleuze, 1999, 165-167)–, el paradigma que dominó fue, sin embargo, el de la causalidad creacionista.

Tomando como referente a Tomás de Aquino, citaremos a continuación los principales supuestos que fundamentan dicha postura: en primer lugar tenemos, por influencia de las religiones monoteístas, la defensa de una única causa primera, de un único principio ontológico, al que se le denominará «Dios» (CT, 3, 9, 15)¹⁰⁰; en segundo lugar, encontramos una definición de dicha causa primera o Dios como ente infinito (*ens infinitum*; CT, 28, 29), eterno (CT, 5, 6, 7), necesario (CT, VI) y perfecto (CT, 21, 22), cuya esencia implica la existencia (CT, 10, 11), y cuyo puro *Nôus* (CT, 31) integra todas las formas esenciales (*eidí*) que constituyen el mundo¹⁰¹; en tercer lugar, hallamos una diferencia «real» entre el mentado *ens infinitum* y los entes finitos o contingentes, a cuya esencia no le corresponde necesariamente la existencia (CT, 68); y, en cuarto lugar, descubrimos una voluntad y un acto «creativo» en virtud de los cuales Dios «crea», *ex nihilo*, los distintos entes que componen el universo –sean inteligibles o sensibles– (CT, 69, 70, 72, 75). Se trata de un acto creativo que conviene solamente a Dios (CT, 70):

¹⁰⁰ En el capítulo IX del *Compendio de Teología*, titulado «Dios es simple», Tomás dice: «es, pues, imposible que lo que es primero que todos los seres sea compuesto. (...) el primero de los seres debe ser completa y absolutamente simple» (282). Y, en el capítulo XV, agrega: «de lo expuesto [sobre que Dios no es ni género ni especie] aparece que es necesario que haya un solo y único Dios».

¹⁰¹ En potencia, y no en acto. Si así fuera, si el *Nôus* divino integrara las formas esenciales de las cosas en acto, ello implicaría que estas existirían necesariamente, como aquel. Pero no: las cosas concretas solo existen en tanto que realizaciones contingentes de las esencias que en potencia entraña la forma pura de Dios.

«(...) la calidad de Creador conviene solamente a Dios, porque la creación conviene a la causa que no reconoce otra causa más universal; es así que esto sólo pertenece a Dios; luego sólo Él es el Creador. Además, cuanto más distante está el acto de la potencia, tanta más virtud necesita para reducirse a acto; (...) luego para crear una cosa de la nada es necesaria una virtud infinita. Dios solo posee una virtud infinita, porque tiene una esencia infinita (...)» (CT, 70: 298).

Si bien el «carácter arquitectónico» del mencionado acto creativo aproxima los paradigmas causales de Aquino y Platón, hay tres aspectos claves que los distancian: la ya mentada inclusión de las esencias o determinaciones ontológicas en la mente divina; los atributos antropológicos que se le adjudica, en suma perfección, a la causa primera; y la creación *ex nihilo* del *kósmos*, en general, y de la materia prima en particular. Estos tres puntos no solo diferencian la causalidad tomista de la platónica, sino también de la aristotélica. Aunque Aquino se apoyara notablemente en la metafísica aristotélica para fraguar la suya propia, del tal suerte que su ontoteología se consideró una expresión cristianizada de la misma, se separa de ella en varios puntos importantes.

La metafísica tomista se aproxima a la aristotélica cuando, para dar cuenta del movimiento del mundo sensible, hace uso de nociones tales como la potencia y el acto (CT, 9, 74); también converge con ella al concebir al ente concreto como compuesto de materia y forma (CT, 74). Sin embargo, se distancia irremediamente de la misma en la antropomorfización de la causa primera, es decir, en la otorgación de atributos antropológicos a Dios (influencia judeocristiana; CT, 73). No es casual que el pensador escolástico nos hable de la causa primera ya no solo como «forma pura» (CT, 16, 17), sino también como suprema bondad (CT, 73); se trata de una divinidad cuyo acto de creación –*ex nihilo*– tiene lugar, además, según su excelsa voluntad (CT, 69) y bondad (CT, 73). De aquí que Tomás comente: «a la grandeza de la bondad divina pertenecía hacer, en cuanto es posible, a los seres creados, participantes de esa bondad» (CT 73). Y es que:

«(...) Dios, al crear las cosas, no tiene necesidad de materia para obrar, porque ningún agente, antes de obrar, tiene necesidad de lo que produce su acción, sino solamente aquello que no puede producir su misma acción» (CT, 69).

El hecho de que la creación del mundo –y de los entes que lo constituyen– se produzca *ex nihilo* implica que la materia prima (in-forme) resulte parte de la misma (creación)¹⁰². También conviene notar que, en razón de este mismo acto de creación *ex nihilo*, Dios queda ontológicamente separado de sus creaciones (CT, 74); es decir, corresponde a un orden de lo «real» diferente del de sus criaturas, situándose «fuera» del proceso de su creación antes, durante y después.

He ahí la característica principal que, según Deleuze (1999, 165-167), distingue la causalidad creacionista del resto de tipologías causales, como la emanativa o la inmanente. Si bien más adelante estudiaremos con profundidad esta clasificación deleuziana de los paradigmas causales, cabe esbozar aquí unas líneas generales: allá donde la causa creacionista, como acabamos de sugerir, supone que el primer principio –es decir, Dios– se conciba «separado» ontológicamente de sus creaciones, situándose «fuera» antes, durante y después del proceso creativo, la causa emanativa implica comprender los entes generados como emanaciones del ser de Dios, las cuales se escinden de él durante y después –pero no antes– del mismo proceso generativo. Aunque, en este último caso, los entes particulares se consideren una prolongación del ser de Dios, ello no va en detrimento de su independencia ontológica ni de su unicidad divina.

La causalidad inmanente, por su parte, implica que los entes producidos se sitúen en el mismo plano del ser que Dios tanto antes como durante y después de su fundamentación. Aquí Dios, si bien mantiene –como en el resto de casos– su independencia ontológica (el «es» en razón de sí mismo), se considera inmanente a los entes particulares. Es más, en cuanto principio ontológico que opera en la inmanencia de las cosas sensibles e inteligibles, diríase que Dios se manifiesta o expresa mediante todas ellas. En otras palabras: en la causalidad inmanente, los entes particulares ya no se consideran ni creaciones (Aquino) ni emanaciones (Plotino) de Dios, sino expresiones suyas.

De qué manera cabe entender esta expresión causal es una pregunta que responderemos en su debido momento, cuando abordemos la metafísica spinozista. Antes de eso, conviene hacer otra breve parada en la obra de Descartes.

¹⁰² «Necesario es que la materia sea producida por la acción de Dios, puesto que hemos demostrado que todo lo que de cualquier modo es tiene a Dios por causa de su existencia» (CT, 69).

4.2.3. *Sobre la metafísica hegemónica en la Modernidad. Tercera navegación:
Descartes*

Influenciado por la filosofía escolástica, Descartes constituye una ontología que diferencia dos modos de ser substancial: uno infinito, referido a aquella entidad que es propiamente (Dios); y otro finito, concerniente a aquella entidad que «es» por analogía a la primera (*Medit. III*; Copleston, 2011b, 142)¹⁰³. Esta es la razón por la cual Descartes matiza que, si bien encontramos en la naturaleza varias modalidades entitativas, «el nombre de substancia no conviene a Dios y [a las cosas] unívocamente» (DM, 54).

Aparte de esta clasificación modal, tenemos otra que atiende a su tipología; así, encontramos en la metafísica cartesiana tres tipos de substancia: (1) la absoluta/infinita, que, como ya advertimos anteriormente, se considera exclusiva de Dios (*substantia infinita, sive Deus*)¹⁰⁴; (2) la finita extensa (*substantia finita extensa, sive corpus*); y (3) la finita pensante (*substantia finita cogitans, sive mens*) (MM VI). Si la primera implica en esencia su existencia, es decir, no requiere de otra cosa para ser (*Princ. I*, 51), las otras dos requieren de otra cosa para constituirse o, cuando menos, verificarse como tales (MM III). Este último apunte resulta de especial importancia toda vez que Descartes deriva la existencia del mundo corpóreo de la existencia de Dios, y de la veracidad que tenemos de su idea por medio de nuestro *cogito* (DM IV; MM III, V, 15).

«Pues sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencias lo verdadero de lo falso, acerca de las cosas que se refieran a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios de entre ellos para examinar una misma cosa, y además, disponiendo de mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento, que ya ha descubierto todas las causas de mis

¹⁰³ Dice Descartes en su tercera *Meditación*: «por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y por la cual yo mismo y todas las otras cosas que son (si es que acaso es verdad que existen) hemos sido creados y producidos».

¹⁰⁴ Cabe traer a colación uno de los argumentos que Descartes esgrime a la hora de justificar la existencia de Dios: «(...) puesto que conocía algunas perfecciones que no tenía, no era yo el solo ser que existía (...), sino que se seguía necesariamente que había algún otro ser más perfecto, del que yo dependía y del que había adquirido todo lo que tenía; pues si hubiese sido solo e independiente de cualquier otro, de modo que hubiese tenido por mí mismo todo lo poco que participaba del Ser perfecto, hubiese podido tener de mí, por la misma razón, todo el exceso que sabía que me faltaba, y así, ser yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente (...)» (DM, IV). Dios es, por tanto, el *ens summe perfectum* (MM III, 22, 27, 25).

errores, no debo temer en adelante encontrar falsedad en las cosas que ordinariamente representan mis sentidos. (...) no debo en manera alguna poner en duda la verdad de tales cosas si, habiendo convocado, para examinarla, mis sentidos todos, mi memoria y mi entendimiento, nada me dice ninguna de estas facultades que no se compadezca con lo que me dicen las demás. Pues no siendo Dios capaz de engañarme, se sigue necesariamente que no estoy engañado» (MM XVI).

Aunque al filósofo francés le baste el uso del propio *cogito* para corroborar la existencia de sí mismo, principalmente en lo tocante a su condición mental y su independencia con lo corporal (*Medit.* II; VI), recurre a la idea de Dios para constatar la no falsedad (el carácter no ilusorio; la veracidad) de sus pensamientos e impresiones (*Medit.* IV; V¹⁰⁵). Se evidencia así lo paradójico del razonamiento: si la veracidad –que no el conocimiento, a secas– del mundo, en sus distintivos órdenes corporal y mental, se fundamenta en la idea de Dios, y si la certeza de esta se alcanza mediante la actividad del mismo *cogito*, lo que «soporta», justifica y constituye el «ser verdadero» de la realidad es, en última instancia, este –el *cogito*–.

Precisamente, es la dialéctica interna del *cogito* la que lleva al filósofo francés a dar cuenta de la independencia ontológica de este con respecto a lo corpóreo. Si se prefiere, podemos hablar aquí de una diferencia a «real» entre lo mental y lo corporal, esto es, una distinción dada entre dos realidades o *res*. Así, el pensador concluye:

«Por lo tanto, puesto que sé de cierto que existo, y sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una substancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta que yo, es decir, mi alma, por la cual

¹⁰⁵ «Mas después de haber reconocido que hay un Dios, porque al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, y que no es engañador, y que, en virtud de eso, he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero» (MM V).

soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo» (MM VI).

Esta separación (ontológica) entre la *res extensa* y la *res cogitans* se fundamenta en la consideración de que cada substancia se conoce en virtud de sus atributos, cualidades y propiedades (MM VI). Para Descartes, al igual que para Spinoza, una cosa se conoce en razón de sus atributos, propiedades o cualidades, es decir, en función de aquellos «aspectos» que ella presenta en tanto «*que es* para el pensamiento y la sensación». Si bien nos referimos a aspectos «de» la cosa, estos nos muestran cómo «es» ella para nosotros, los humanos. Aparecen así, con Descartes, los primeros atisbos de lo que posteriormente será un contundente idealismo.

Ahora bien, el filósofo francés, a diferencia de algunos de sus sucesores idealistas, no encuentra la unidad constitutiva de los distintos atributos en la actividad del *cogito*, sino en la entidad o substancialidad misma de la cosa (*Medit.* VI). Por eso estimamos «real» la diferencia entre lo mental y lo corporal: en la medida en que los atributos que nos permiten conocer lo corpóreo no tienen lugar en el orden de lo mental, y en tanto en cuanto los atributos que nos posibilitan conocer lo mental no se encuentran en el orden de lo extenso, la metafísica cartesiana concluye que se trata de dos órdenes de realidad o cosas (*res*) diferentes. Se constituye así una suerte de dualismo ontológico que resulta correlato de otro epistemológico.

El paralelismo epistemológico que Descartes descubre entre lo mental y lo corpóreo, de un lado, y la consideración realista (*cum fundamento in re*) del conocimiento que se tiene de ellos –esto es, de sus atributos–, de otro, hacen que su metafísica acabe desembocando en un acuciante dualismo. Se trata de un dualismo que, pese a todo, procuró ser levemente solventado en el *Tratamiento de las pasiones del alma* (1649), cuando, en un intento de explicar la relación entre las sensaciones del cuerpo y las pasiones del alma (o la mente), Descartes encuentra en la glándula pineal su centro de unión (TPA I: 30-2)¹⁰⁶.

«La razón que me ha hecho persuadirme de que el alma no puede tener en todo el cuerpo ningún otro lugar que esta glándula en la que ejerce

¹⁰⁶ Si bien Descartes dedica su pensamiento a abordar algo tan descuidado en la filosofía escolar como las pasiones, lo hace desde una perspectiva eminentemente mecánica o physicalista. La novedad del abordaje spinozista de las pasiones radica, en este sentido, en el estatus ontológico –y no solo físico– que ellas adquieren. Esto lo veremos más adelante con mayor detenimiento.

inmediatamente sus funciones, es la consideración de que las demás partes de nuestro cerebro son todas dobles, lo mismo que tenemos dos ojos, dos manos, dos orejas y, en fin, lo mismo que todos los órganos de nuestros sentidos son dobles; y puesto que sólo tenemos un pensamiento único sobre una cosa al mismo tiempo, es preciso necesariamente que exista en algún lugar en el que las dos imágenes que vienen de ambos ojos (...) puedan unirse en una antes de llegar al alma» (TPA: 32).

Más allá, sin embargo, de dicho intento resolutivo, la separación substantiva de lo mental y lo corporal se mantiene toda vez que ambos órdenes de realidad se siguen considerando como independientemente existentes. Defender un punto corpóreo que comunique el alma con el cuerpo no implica renunciar a la independencia ontológica de ambos. La ontología de Descartes se caracteriza por intentar explicar el funcionamiento del cuerpo sin hacer uso de cualidades mentales (DM V) y de describir el funcionamiento de la mente sin recurrir a propiedades de lo extenso (DM IV; MM II, III, VI). En consecuencia, esta última (la mente) es entendida como una entidad cuya «vida» depende de la duración del pensamiento (MM II)¹⁰⁷, y ya no del cuerpo, el cual es comprendido como un autómatas (TPA, V, VI, VII; DM V; MM VI).

El hecho de que las sustancias finitas resulten ontológicamente independientes la una de la otra no implica, sin embargo, que no requieran de Dios para ser. Ellas, en cuanto finitas, requieren de otra cosa que las impela a ser, aunque, una vez en la existencia, tengan un funcionamiento que le es propio –independiente de aquel que las posibilita–. En otras palabras: las sustancias finitas se conciben como entidades dependientes ontológicamente de Dios (en lo que respecta a su ser o «llegar a ser»), pero independientes óntica o entitativamente de él (en lo relativo a su funcionamiento en la existencia o su «mantenimiento en el ser»). En lo que concierne al *cogito*, por su parte, diríase que las tres sustancias son epistemológicamente dependientes de él –pues la certeza de su existencia se fundamenta en su misma actividad [racional]–, pero independientes ontológicamente –dado que la naturaleza de su ser depende, en última instancia, de Dios–.

La metafísica cartesiana se configura, así, sobre la base de dos pilares bien distintos, aunque relacionados: de un lado, el aparataje conceptual de la filosofía escolástica; y, de

¹⁰⁷ «Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar».

otro, el fundamento del yo que piensa, del *cogito* –inspirado, a su vez, en la ciencia y en la búsqueda de un nuevo método para hacerla–. Lo que, en cualquier caso, nos interesa retener de susodicha metafísica es la diferencia ontológica que, al igual que Platón, Descartes encuentra entre lo mental y lo corpóreo, entre lo eidético y lo extenso. Más allá de las diferencias que podamos encontrar en la comprensión que ambos autores tienen de cada uno de los ámbitos mencionados sus metafísicas convergen en el dualismo mente-cuerpo¹⁰⁸.

4.3. La metafísica de Spinoza como alternativa a la metafísica tradicional

De acuerdo con nuestros análisis anteriores, podemos concluir que cuatro son los rasgos constitutivos de la metafísica tradicional u ontoteología hegemónica –que nosotros hemos venido a ubicar aquí en la constelación «Platón-Aquino-Descartes»–: (1) el paradigma de la causalidad creacionista o «arquitectónica», que implica la operatividad trascendente de la causa primera (*arché*) con respecto a lo causado; (2) el dualismo o la separación ontológica (por referirse al modo de ser de las cosas) entre lo corporal/sensible/extenso y lo mental/inteligible/eidético; (3) la sobredeterminación de la existencia (*tode ti*) por parte de la esencia y la comprensión de esta como «ser-así» o entidad (*ti estí; eídos*); (4) la primacía de lo mental (racional) en detrimento de lo corporal (pasional).

Pues bien, precisamente estos cuatro puntos son los que nos van a posibilitar discernir en qué medida Spinoza se aleja –o no– de la metafísica tradicional, constituyéndose como una manifiesta alternativa.

4.3.1. Teología: sobre el paradigma de la causalidad

4.3.1.1. Spinoza y la tradición metafísica

El examen de las filosofías de Platón, Aquino y Descartes nos ha llevado a considerar que el paradigma causal dominante en la metafísica tradicional es el «creacionista» –o, cuando menos, el «arquitectónico»–. También hemos visto que, dentro de esa tradición, hubo propuestas de paradigmas causales diferentes; tal era el caso de Aristóteles y

¹⁰⁸ Por ejemplo, una diferencia fundamental entre ellos es la siguiente: en el cartesianismo el conocimiento de lo extenso no se fundamenta en la sensibilidad del cuerpo, sino en las cualidades matemáticas que percibe la mente (MM V), así como lo eidético no solo se refiere a entidades inteligibles independientes de la mente (MM III, V), sino a la misma actividad mental (MM II, V).

Plotino. Si el primero nos llevaba a considerar lo que supone una causa (*arché*) de operatividad inmanente, el segundo nos invitaba a pensar en la emanación como proceso causal.

Pues bien, Spinoza sigue la estela aristotélica toda vez que articula su metafísica en torno a una causalidad de tipo inmanente. Precisamente, el valor que la filosofía spinozista adquiere en este punto de nuestra investigación estriba en la recuperación y – en cierto sentido– radicalización de una ontología basada en la noción de *physis*, tal y como Aristóteles la pensó. Recordemos que, si bien el Estagirita consideró el principio ontológico –en la línea de Platón– como *eidós*, él definió su operatividad en términos de inmanencia, recurriendo al vocablo arcaico *physis* para explicitarla.

El hecho de que la ontología de Spinoza se nos presente como una suerte de «recuperación» de la metafísica aristotélica radica, entonces, en el uso de la noción *natura* –sucedáneo filosófico de *physis*– para dar cuenta de un principio causal inmanente. En última instancia, ambas nociones (*natura* y *physis*) apuntan a aquel ámbito en el que lo generado no se escinde ni del proceso de generación, ni de «aquello» que lo provoca. En el orden de la *physis* no se da, pues, separación óptica (cósica) alguna entre aquello que propicia el movimiento del venir a la presencia (*eidós*) y aquello que adquiere forma o se torna presente (*ta physei ónta*). Se constituye con ello la unidad autoleislada entre la causa y lo causado.

Ahora bien, aparte de esta «recuperación», también hablamos de una «radicalización» del paradigma causal spinozista con respecto al aristotélico: «radicalización» toda vez que la metafísica de Spinoza, en contraste con la de Aristóteles y el resto de ontologías hegemónicas que le suceden, opera con un principio ontológico que, además de ser exclusivamente inmanente, es único. Esto es lo que constituye, a nuestro entender, la principal distinción de la metafísica spinozista: no se trata solo de definir la operatividad del principio ontológico desde la inmanencia de la naturaleza, sino también –y muy especialmente– de concebir una única y sola substancia. Así lo explicita el filósofo holandés al comienzo de su obra magna, la *Ética* (I, *Prop. V*): «en el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma manera, o sea, con el mismo atributo». Y añade:

«Si se diesen varias sustancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos [*i.e.*, lo que el intelecto percibe de

algo], o en virtud de la diversidad de sus afecciones [*i.e.*, *modificaciones*] (...). Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como la sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones, dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones (...), no podrá ser pensada como distinta de otra» (E, I, Prop. V, Dem.)¹⁰⁹.

Precisamente, es esta unicidad ontológica la que, sumada al paradigma de la causalidad inmanente, marca la distancia entre Spinoza y la metafísica tradicional –dominada, como vimos, por las filosofías de Platón, Aquino y Descartes–. De acuerdo con los análisis elaborados, estas filosofías integraban una pluralidad de *eide* o dualidad de sustancias, y si bien se mencionaba el carácter único y eterno de la «Idea de Bien» o de «Dios» (primer fundamento ontológico), este se definía como *eidós eidós*; como un principio trascendente a los individuos sensibles o a la materia prima.

Aunque Spinoza se aproxime a la metafísica tradicional en la consideración de un único y solo principio [ontológico, que no óntico/físico], así como en la adopción de su misma terminología, se distancia notablemente de ella en los dos mencionados puntos: en la concepción de un fundamento ontológico que opera en términos de inmanencia; y en la defensa de una única y sola sustancia (E I, Def. 3). Allá donde el primer punto acerca Spinoza a Aristóteles, y lo aleja de los paradigmas causales de Platón (producción), Plotino (emanación) y Aquino (creación), el segundo punto lo distancia de la tradición metafísica en general, incluyendo a Aristóteles (Gueroult, 1968, 122).

La alternativa que Spinoza supone para la ontoteología hegemónica encuentra su raíz, entonces, en la defensa de una sustancia única que integra en sí el principio de causalidad inmanente. Si a esto le añadimos que el autor holandés recurre a otros vocablos de largo alcance filosófico para referirse a ella, tales como «Dios» (*Deus*) o «naturaleza» (*natura*), la novedad y la intrepidez de su pensamiento resaltan por sí solas. Cabe hablar de novedad e intrepidez en su pensamiento toda vez que él establece una correspondencia ontológica –y no solo semántica– entre los vocablos *substantia*, *natura* y *Deus* (E I, Prop. XI).

¹⁰⁹ Los comentarios entre corchetes son nuestros.

Nos topamos así con uno de los conceptos fundamentales de la metafísica spinozista: la *substantia, sive natura, sive Deus*. Pese a esta tripartición nominal (de significantes), el significado al que ellos remiten es el mismo: «lo que hay» (siempre ha habido y habrá); aquello «que es en sí y se concibe por sí» (E, I, Def. 3); aquello que consta de infinitos atributos expresados de infinitos modos (E, I, Prop. XVI); aquello por lo cual se da todo lo que existe (E I, Prop. XV, CT I, 3).

«(...) el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. (...) Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa» (CT I, 2).

Si la substancia, naturaleza o Dios de Spinoza adquiere, como principio de todo «lo que es», un estatus ontológico y no meramente óntico, ello se debe a dos principales razones: en primer lugar, porque la substancia (naturaleza/Dios) spinozista no solo se define como «algo ente» o «cosa en sí», sino también como fuerza y *potentia* de ser (*natura naturans*); en segundo lugar, porque ella guarda en sí el principio de ser de todo lo que es, de la diversidad fenoménica –inteligible y sensible–.

Lo que en este punto nos interesa resaltar es ese doble estatus que la misma substancia (naturaleza o Dios) posee: ella presenta no solo un aspecto físico u óntico, correspondiéndose con lo que en Aristóteles sería *ta physei ónta*, sino también ontológico, pues es condición de posibilidad de todo «lo que es» –en la línea de la *physis* del autor griego–. Si nos preguntásemos, con todo, por la relación que entrañan estos dos aspectos, responderíamos inicialmente que ellos se unifican mediante su «ser». Esto no supone otra cosa que afirmar lo siguiente: el «ser» de las cosas concretas (principios ónticos) es el mismo que el de «aquello» que lo posibilita, esto es, la substancia (el principio ontológico); la única diferencia radica en que esta «es en sí» mientras aquellas «son en otro». Pero se trata, en última instancia, del mismo «ser», de un mismo rango ontológico u orden del «ser».

Formulado de otra manera: porque «es en sí y por sí» la substancia se presenta como condición de posibilidad de «aquello *que es por otro*»; en este caso, las cosas concretas, temporales y contingentes. La única esencia que implica la existencia es, por tanto, la de la substancia; a los entes concretos, pues, les sobreviene la existencia de manera contingente (podrían darse o no a la existencia). De ahí que estos se consideren siempre

«ulteriores» a aquella (E, I Prop. I; Prop. V, Dem.) Si bien este razonamiento entronca con el característico de la metafísica tradicional, el pensador holandés se distancia de la misma tan pronto como concibe la relación causal entre «lo que es en sí» y «lo que es por otro» de manera inmanente.

En virtud de esta misma inmanencia, no cabe comprender el mencionado carácter «ulterior» de las cosas concretas en el sentido cronológico al que estamos habituados. El plano en el cual nos movemos no es el de la causalidad óptica o física, sino ontológica o «meta-física». Esto implica que las cosas particulares, aun pudiendo considerarse «primeras» en el orden del conocer (sensible, empírico), suponen «lo último» en el orden del ser (E I, Def. 3, 5; EN III, 5, 1112b). Si entrecomillamos tales nociones es porque ellas no pueden aplicarse en un sentido literal, sino metafórico. Y es que, tal y como Spinoza nos recuerda, «en la eternidad no hay *cuándo*, *antes* ni *después*»¹¹⁰. Esto implica afirmar que «Dios no ha existido antes de sus decretos ni puede existir sin ellos» (E, I, 33, Esc. II). «Nunca se da la substancia sin sus modos, aunque pueda ser pensada sin ellos» (Bermudo, 1983, 77).

De hecho, en la medida en que Spinoza concibe todo ente particular como una expresión de la esencia de Dios, podríamos decir que este resulta también lo primero en el orden del ser, y no solo del conocer –aunque sea mediatamente–. En otras palabras: dado que el «ser» de las cosas singulares constituye una expresión del «ser» mismo de Dios, conocer a aquellas supone, en última instancia, conocer a este, aprehenderlo en la especificidad de su ser. Precisamente, este planteamiento es lo que permite a Spinoza mostrarse crítico con la concepción tradicional que se tiene de los entes naturales:

«Pues [de] la naturaleza divina, que hubieran debido considerar antes que todo lo demás, a causa de ser la primera tanto en el conocimiento como en la naturaleza, han creído que, en cuanto al conocimiento, era la última, y que las cosas [que] son llamadas “objetos de los sentidos” eran anteriores a todas las demás. De este modo, al considerar así las cosas naturales, no se han ocupado en modo alguno de la naturaleza divina (...)» (E, II, Teo. X, Esc. II).

¹¹⁰ El fragmento completo dice así: «(...) como en la eternidad no hay *cuándo*, *antes* ni *después*, se sigue aquí –a saber: de la sola perfección de Dios– que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa; o sea, que Dios no ha existido antes de sus decretos ni puede existir sin ellos» (E, I, 33, Esc. II).

Si en Platón halláramos un *chorismós* entre los principios ontológicos y el sustrato material, solo salvable por un artesano divino, agente externo a los *eide* y a los entes particulares, en Spinoza principio y principado constituyen una y la misma «cosa». De hecho, pese a que nosotros, para hacernos entender, podamos especular sobre la diferencia entre las «cosas particulares», en cuanto causadas, y la «substancia», en cuanto causa, resulta más preciso hablar de una sola «cosa» (ente) que se da de diferentes maneras. Lo que, por influencia de la metafísica tradicional, denominados entes particulares (*ens*) o «cosas» (*res*), se convierte en la ontología de Spinoza en «modos».

Nos encontramos así con otro de los conceptos fundamentales de la metafísica del filósofo holandés: el modo (*modus*) o, para ser más precisos, los modos (*modi*). Comprendiéndose ellos siempre como relativos a la substancia, como «afecciones» o «modos» suyos, vienen a constituir lo que en Aristóteles sería *ta physei ônta* y, en el propio Spinoza, la *natura naturata* (*naturam naturatam*). Y así como la *physis* aristotélica incluía en sí los entes naturales (*ta physei ônta*), así la *natura* spinozista implica la *natura naturata* –o modos concretos de ser de la naturaleza–.

Ahora bien, aunque la ontología de Spinoza pueda explicarse en virtud de los pares conceptuales mencionados, tanto el de la «substancia-modos» como el de la *natura-natura naturata*, lo cierto es que a ellos se añade un tercer término, también fundamental. Si nos mantenemos en el esquema de la substancia y los modos, tal término sería el «atributo»; si hacemos uso, en cambio, del esquema de la naturaleza, mentaríamos la *natura naturante*. Seguimos así la distinción que establece Spinoza en su *Ética* (I, 29, Escol.), manifestada también en el *Corto Tratado*:

«(...) dividiremos ahora brevemente a la naturaleza total en *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada*. Por *naturaleza naturante* entendemos un ser que concebimos clara y distintamente por sí mismo, sin necesidad de ninguna otra cosa salvo sí mismo (...); tal ser es Dios. (...) En cuanto a la *naturaleza naturada*, la dividiremos en dos: universal y particular. La universal se compone de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios (...). La particular se compone de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales, de tal forma que la *naturaleza naturada*, para ser concebida correctamente, necesita de alguna substancia» (CT I, 8-9).

La terminología a través de la cual Spinoza despliega su noción de «naturaleza» no acaba en el contraste dual *natura (physis)-natura naturata (ta physei onta)*; ella también incluye la idea de *natura naturante*. Entendida esta última como expresión de la actividad de la naturaleza misma, nos ofrece una comprensión de ella que transvasa lo específicamente dado, establecido o con-formado. La *natura* es, además de *naturata*, *naturante* toda vez que se concibe como actividad constituyente, cual *actus essendi*. Este es el sentido más rico del vocablo *physis*: en su acepción griega arcaica, el mismo nos remitía al propio «emerger», «salir a la luz» o «venir a la presencia» desde sí.

Por esta razón, consideramos oportuno hacer corresponder la estructura tripartita de la *natura-natura naturante-natura naturata* de Spinoza con la constelación conceptual *physis-eidós-ta physei onta* de Aristóteles. Si el primer término de ambas triadas conceptuales (*natura* y *physis*) apunta al «ámbito» o «lugar» (*khóra*) del cual se habla, y en el cual se habita, los dos últimos hacen referencia respectivamente a los planos ontológico (metafísico) y óntico (físico) –integrados en aquel–. En otras palabras: allí donde la *natura naturante* y los *eíde* hacen referencia al nivel esencial del ser, al motivo por el cual las cosas vienen a la presencia de una forma (*ti estí*) u otra, la *natura naturata* y *ta physei onta* corresponden al nivel de lo existente; a lo que ya tiene ser; lo que ya es algo de-terminado (*tóde ti*); las cosas concretas.

Encontramos así una estructura tripartita de la naturaleza (*natura: natura naturante + natura naturata*) que se corresponde con aquella otra que Spinoza nos ofrece: la de la *substancia-atributos-modos*¹¹¹. Si bien la *natura* se corresponde con la substancia, y la *natura naturata* con los modos, no ocurre así exactamente entre la *natura naturante* y los atributos. Ello en razón de sus propias definiciones: allá donde la *natura naturante* implica la misma actividad constituyente de la naturaleza (C.T., I, 8; E, I, 29, Esc.), su *actus essendi*, los atributos se definen como «aquello que el humano percibe de la esencia de la substancia» (E, I, Def. IV); de ahí que ellos se comprendan también como «expresiones esenciales» de la misma (Deleuze, 1999).

¹¹¹ En términos teológicos, esta triada adquiere en el propio Spinoza la siguiente forma: *Dios/Padre-Espíritu-Hijos*. Así nos la permite pensar Spinoza en su *Corto Tratado* (I, 8-9): «en cuanto al movimiento particular (...) diremos que es un hijo, una obra, un efecto inmediatamente creado por Dios. Por lo que se refiere al entendimiento en la cosa pensamiento es también un hijo, una obra o una criatura inmediata de Dios (...)».

Si, por un supuesto, estableciéramos una correspondencia entre los atributos, en cuanto expresiones de la esencia de la substancia, y la dimensión *naturante* de la naturaleza, ella habría de fundamentarse en la pertenencia de ambos al ámbito de las esencias, de lo ontológico. La razón se encuentra en lo que acabamos de decir: allí donde la *natura naturante* implica el acto mismo del adquirir «forma/ser» (*eídos*) o «venir a la presencia» (*actus essendi*), los atributos suponen aquellos aspectos bajo los cuales es aprehendida la esencia de la substancia –y de toda cosa (modo) en tanto que «es»–¹¹².

De acuerdo con Spinoza, el humano, en cuanto modo finito, solo es capaz de percibir dos de esos atributos, aspectos o determinaciones esenciales de la substancia/naturaleza/Dios; el propio del pensamiento, por una parte; y el propio de la extensión, por otra (E, III, Prop. II, esc.). Si bien la naturaleza se compone de infinitos atributos en virtud de su misma definición (aquello «que es en sí y por sí»; ilimitada y única), el humano solo puede percibirla mediante dos. Esto implica que los modos (las «cosas particulares») que a ella pertenecen se conciben, desde la perspectiva humana, bajo los atributos del pensamiento y la extensión.

Esos dos atributos, de evidente talante cartesiano, nos remiten a los órdenes sensible e inteligible propuestos por Platón. Ahora bien, allá donde el filósofo griego solo concibió estos dos aspectos de «lo que hay», Spinoza concibe múltiples e infinitos; todos paralelos los unos con los otros. En este sentido, nos permite hablar de un paralelismo y una correspondencia entre los distintos atributos o expresiones esenciales de la naturaleza: (1) paralelismo en la medida en que cada uno es infinito en su género, esto es, ninguno limita al otro; (2) correspondencia en tanto en cuanto el orden de lo sensible (extensión) es el mismo que el orden de lo inteligible (del pensamiento y entendimiento¹¹³); más precisamente, ambos constituyen dos aspectos de un único y mismo orden –que supone la naturaleza, substancia o Dios– (E, III, Prop. II, esc.). En Spinoza no encontramos *chorismós*, pues, entre lo eidético y lo corpóreo: ambos «son» aspectos esenciales de una misma cosa.

¹¹² En este punto, Spinoza se aproxima a Descartes.

¹¹³ Sintonizamos así con la lectura que del atributo del pensamiento nos otorga Vidal Peña, según la cual este puede concebirse de dos modos, bien en su versión objetiva (pensamiento noemático), como cómputo de ideas sobre el *kósmos*, bien en su versión subjetiva (pensamiento noético), como ejercicio consciente del pensar determinado por las experiencias biográficas (Peña, 1974, 147-155). Esta última quedaría relegada únicamente a la naturaleza humana, donde ocurre que «una consciencia interioriza las ideas, y donde estas aparecen como significando algo “para” esa interioridad (Peña, 1974, 151).

4.3.1.2. Spinoza y el problema del *chorismós* (I): ontología y epistemología

La articulación tripartita de los conceptos fundamentales de la ontología spinozista resulta indispensable para salvar la distancia que impuso el *chorismós* platónico al inicio del pensamiento metafísico. Recordemos que, una vez que Platón define el orden de lo inteligible (*kósmos noetós*) como ontológicamente independiente del orden sensible (*kósmos horatós*), surge la problemática pregunta sobre la posibilidad de su relación. Dicha problemática se acentúa aún más cuando uno de los órdenes se concibe, o bien como principio ontológico (*arché*) del otro, en la línea platónico-escolástica, o bien como fundamento epistemológico de su par, en la línea de Descartes y el idealismo crítico que le sucede.

La contraposición entre los planos sensible e inteligible, entre los ámbitos del pensamiento y la extensión, se vuelve más contundente tan pronto como ellos se conciben cual «cosas» separadas o, en otras palabras, como regiones de lo ente separables. Si, en cambio, no concebimos los ámbitos sensible e inteligible como dos órdenes ontológicos relativa o absolutamente independientes, sino como dimensiones de un solo y mismo orden/ser, la problemática del *chorismós* –a este nivel, al menos– se diluye.

Precisamente, estos distintos modos de pensar la diferencia entre los órdenes sensible e inteligible, o entre los atributos de la extensión y el pensamiento, son los que nos permiten contrastar las posturas de Platón y Spinoza, con Aristóteles, Aquino y Descartes mediante¹¹⁴. Y es que la perspectiva que cada autor nos ofrece de tales órdenes –y, más específicamente, del estatus que adquiere su diferencia– nos posibilita definir el tipo de ontología defendida.

Por ejemplo, las nociones «sensible» e «inteligible», o «extensión» y «pensamiento», nos permiten comprender la problemática del *chorismós* en términos epistemológicos, y no solo ontológicos. Si la cuestión del *chorismós*, en términos ontoteológicos, nos remite a la diferencia entre «aquello *que es en sí*» y «aquello *que es en otra cosa*», o

¹¹⁴ En el caso de Aristóteles, lo material puede asociarse tanto a lo sensible como a lo inteligible (Met., Z, 1036a, 10). De ahí que no concierna solamente a lo que es objeto de sensación, sino también a lo que es objeto del intelecto.

entre aquello que posibilita el ser y aquello que lo adquiere, en nomenclatura epistemológica, el mismo apunta al contraste entre lo que puede ser pensado y lo que puede ser sentido, entre la vía intelectual y la sensorial.

Lo que, en última instancia, nos interesa subrayar en este punto es el correlato que se establece entre los planos epistemológico y ontológico. Y es que, como veremos, la solución ofrecida en un plano (por ejemplo, en el ontológico) entronca con la concepción que se tenga del otro (siguiendo con el ejemplo, del epistemológico). No resulta casual, a este respecto, la correlación encontrada entre una postura monista (ontología) y una concepción de lo eidético y lo extenso como «aspectos» que el humano percibe de un mismo ser/ente (epistemología). Se trata de dos aspectos que, en un sentido epistemológico, resultan igualmente válidos. Así ocurre, precisamente, con la metafísica de Spinoza, que concibe la extensión y el pensamiento como dos atributos o determinaciones esenciales de un único y mismo orden ontológico, como aquello que el humano percibe de la esencia de una misma y sola «cosa» (naturaleza, substancia). Tampoco resulta una coincidencia que Platón, por su parte, habiéndole otorgado la primacía ontológica a los entes inteligibles (*eide*), subordinara en el plano epistemológico la sensibilidad al intelecto.

Justamente, esa primacía que Platón otorga a los entes inteligibles, en cuanto necesarios, eternos y universales, es lo que hace que su concepción de la causa primera sea eminentemente eidética. El paradigma ontológico mediante el cual se opera incide, así, en la perspectiva teológica que se adopte, y no solo en la postura epistemológica que se sostenga.

4.3.1.3. *Spinoza y el problema del chorismós (II): ontología y teología*

Para la tradición teológica que sigue a Platón y a Aristóteles, e incluso para ellos mismos, lo divino era concebido cual *eidós eidós*; «forma pura» libre de la contingencia y de la mutabilidad de la materia. Para Spinoza, sin embargo, «Dios» integra en sí no solo el atributo del pensamiento, de lo inteligible, sino también el de la extensión –entre otros indeterminados (inaprensibles) epistemológicamente, pero asumibles ontológicamente–.

«(...) todos cuantos han examinado de algún modo la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo. (...) se esfuerzan por demostrar con otras

razones, y manifiestan claramente, que ellos consideran la substancia corpórea o extensa como separada por completo de la naturaleza divina, y la afirman creada por Dios. Pero ignoran totalmente en virtud de qué potencia divina haya podido ser creada (...). Yo al menos he demostrado (...) que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra cosa. Además, hemos demostrado en la Proposición 14 que, excepto Dios, no puede darse ni concebirse sustancia alguna; y de ello hemos concluido que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios (E, I, Prop. XV, Esc.)»

Si Dios se comprende como un «ser/ente» eterno e infinito, él ha de incluir en sí todo lo que ha sido, es y puede ser (E, I, Def. VI, Expl.). Fuera de Dios, por su propia definición como substancia absolutamente infinita, no hay nada más; lo que ha habido, hay y puede haber, como venimos diciendo, se incluiría en él como un modo suyo. De lo contrario –esto es, de afirmar que existe algo «fuera» o «independiente» de él– estaríamos añadiendo un límite a su naturaleza. De ahí que, para Spinoza, lo corpóreo se integre en la misma esencia de Dios; en este caso, como una de sus infinitas expresiones.

El filósofo holandés equiparara ontológicamente a Dios con la naturaleza (*natura sive Deus*). En última instancia, ambos remiten a esa unidad ontológica que define a la substancia spinozista¹¹⁵. Quedan así reubicados, en un mismo plano de inmanencia (CT I, 8-9; E, I, Prop. XI; Prop. XXIX, Esc.), conceptos tradicionalmente separados en la metafísica: la substancia, cuya definición se basaba de manera exclusiva en «aquello que es en sí» y «subyace a toda predicación»; la naturaleza, que aun considerada como región de lo ente que guardaba en sí el principio de su propio devenir, solía ser fruto de la mano y obra de una acción divina o forma pura; y Dios, concebido *summus esse* o ser omnipotente, ontológicamente independiente o separable de sus criaturas¹¹⁶.

Con Spinoza, en cambio, tanto la trascendencia ontológica –del *eidós eidós*– como teológica –del Dios monoteísta– quedan sustituidas por la inmanencia del ser. El ser de

¹¹⁵ El hecho de que Spinoza sitúe en un mismo plano los vocablos *deus*, *substantia* y *natura* no implica necesariamente que su metafísica se reduzca a ontología. Consideramos también que ella implica un quehacer teológico. No estimamos que sea casual o que, cuando menos, se deba a una mera conducta adaptativa el uso del vocablo *deus* por parte de un filósofo tan serio y crítico como Spinoza.

¹¹⁶ Ya advertía Spinoza que nociones tales como la omnipotencia u omnipresencia son propias del modo del pensamiento, pero no de la naturaleza en cuanto tal (C.T., I, 7); esto entronca con la crítica al antropomorfismo de Dios (E, I, Prop. VIII Esc. 2; E, I, Prop. XV, Esc.; C. XXIII a Blyenbergh).

Dios, en cuanto naturaleza que guarda en sí el principio de su propio ser, o como substancia «que es en sí y se concibe por sí», es el mismo que el de las criaturas. Se solventa con ello la brecha (el *chorismós*) antes establecido entre la forma pura que suponía Dios y sus creaciones o criaturas; entre el principio ontológico y sus principados ónticos.

Teniendo en cuenta que la noción «criatura» implica, en función de su propia etimología, el modelo cosmológico de la *techné*, no es casual que en su obra culmen Spinoza recurra a otro concepto para definir «aquello que es en otra cosa», a saber: el ya mencionado «modo»¹¹⁷. Si la «criatura» supone el modelo causal de la *techné*, el «modo» implica el paradigma causal de la *physis*: allá donde «lo creado» supone un *chorismós* entre «el ser en sí» y «el ser en otro», el «modo» conlleva la unidad ontológica de ambos.

Para Spinoza, todo individuo o cosa concreta que se incorpora en el campo de nuestra experiencia expresa un modo determinado de ser de la única substancia dada, de un único orden «natural» («naturante» y «naturado»). A diferencia, por tanto, de la ontoteología hegemónica, los entes sensibles ya no se explican en virtud de la participación en el ser de otra cosa que «es por sí», separable ontológicamente de la materia; tampoco en razón de un Dios voluntariamente creador. En Spinoza, insistimos, la pluralidad fenoménica se comprende como una expresión modal, es decir, como modificaciones de un mismo ser. Ello teniendo en cuenta que, tanto para la metafísica spinozista como para la tradicional, «ser» siempre implica un «algo», un *tóde ti*. El Dios del spinozismo se constituye, entonces, como un «ser-algo», como un «ser-ente» que «es en sí y por sí»; lo que «es en otro y se concibe por otro» no se define cual individuo separado o separable de él, sino que se comprende como un modo suyo de ser.

Esta concepción de las «cosas» cual «modos de ser» de Dios, de la naturaleza o la substancia, contrasta notablemente con aquellas otras que nos otorga la metafísica tradicional: la criatura, en el caso de la ontoteología de corte platónico-cristiano; y lo

¹¹⁷ Antes de la *Ética*, Spinoza llega a recurrir a la noción de «criatura», e incluso «hijo», para explicar el estatus del modo con respecto a la naturaleza o Dios. Véase, por ejemplo, el *Corto Tratado* (I, 8 y 9), cuando dice: «en cuanto a la *naturaleza naturada*, la dividiremos en dos: universal y particular. (...) Por lo que toca a la *naturaleza naturada universal* o modos o criaturas que dependen inmediatamente de Dios (...) En cuanto al movimiento en particular (...) diremos que es un hijo, una obra, un efecto inmediatamente creado por Dios. Por lo que se refiere al entendimiento en la cosa pensante es también un hijo, una obra o una criatura inmediata de Dios (...)».

emanado, en el caso de la metafísica de cariz neoplatónico. En última instancia, lo que se pone en juego con tales concepciones es la misma noción de «lo causado», la cual depende enteramente de la comprensión que se tenga de la «causa».

En aras de ahondar en ese nuevo paradigma causal que Spinoza nos ofrece, estimamos oportuno apoyarnos en un pensador contemporáneo que ha consagrado parte de su obra al estudio del autor: Gilles Deleuze. Precisamente, fue él quien recurrió a la noción «inmanencia» para explicar la relación establecida –en la metafísica spinozista– entre la causa y lo causado. Junto con ella, el filósofo francés hace uso de otras dos: «expresión» y «univocidad». Se trata, como veremos a continuación, de nociones que nos permiten esclarecer la relación causal entre la substancia y los modos, distinguiéndola del resto de paradigmas causales.

4.3.1.4. Causa inmanente versus causas trascendente y emanativa

De acuerdo con Gueroult (1968) y Deleuze (1999), las reflexiones ontológicas y teológicas que antecedieron a Spinoza se fraguaron en torno a dos concepciones predominantes de causalidad: la trascendente, que encontraría su raíz en Platón y su desarrollo en las metafísicas escolásticas y cartesiana; y la emanativa, desarrollada por los neoplatónicos, especialmente mediante Plotino. Si, en la primera concepción (trascendencia), la causa se sitúa fuera de lo causado antes, durante y después del mismo proceso de producción –técnicamente denominado en la teología cristiana como «creación»–, en la segunda (emanación), la causa se define por formar parte de lo causado antes del proceso de producción, desprendiéndose de lo producido durante y después del mismo. En palabras del filósofo francés:

«Los neoplatónicos ya no parten de los caracteres del participante (múltiple, sensible, etc.) para preguntarse bajo qué violencia se hace posible la participación. (...) Plotino reprocha a Platón de haber visto la participación del lado pequeño. En verdad, no es el partícipe el que pasa al participante. El partícipe permanece en sí; es partícipe en cuanto produce, produce en cuanto entrega. Pero no tiene que salir de sí para dar o producir. Tal es el programa formulado por Plotino: partir de lo más elevado, subordinar la imitación a una génesis o producción (...) El partícipe no se divide, no es imitado desde afuera, ni obligado por intermediarios que violentarían su naturaleza. La participación no es ni material, ni imitativa, ni demoníaca: es emanativa.

Emanación significa a la vez causa y don: causalidad por donación (...). *Si la causa emanativa permanece en sí, el efecto producido no es en ella y no permanece en ella»* (Deleuze, 1999, 165-167).

En la «inmanación» (*inmanarae*), sin embargo, lo causado nunca se separa ontológicamente de la causa; ni se halla fuera de ella durante el proceso de producción – como sucedería con la causa creacionista–, ni se desprende de su ser cual prolongación que adquiere una relativa independencia –como ocurriría con la emanación–. La diferencia principal, pues, entre la causa emanativa y la causa inmanente radica en la integración o desprendimiento de lo causado. En otras palabras: lo causado, en el proceso de emanación, se incuba dentro de la causa, se fragua en ella para después desprenderse de ella; la causa y lo causado se conciben, así, como «cosas» diferentes, siendo una derivada de la otra. En la «inmanación», empero, lo causado se mantiene como parte integral de la causa, situándose en el mismo plano ontológico.

«(...) la causa emanativa y la causa inmanente tienen lógicamente algo en común, pero también profundas diferencias. Su carácter común es que no salgan de sí: permanecen en sí para producir. (...) Pero la diferencia porta sobre la manera en que las dos causas producen. (...) La causa emanativa produce según lo que da: de manera que el efecto nace de la causa, no existe sino naciendo de la causa, y no determina su existencia más que volviéndose a la causa de la que nació. (...) Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es “inmanado” en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella» (Deleuze, 1999, 166-167).

Es en este punto donde cabe traer a colación otro de los conceptos que Deleuze utiliza a la hora explicar los entresijos de la ontología de Spinoza, pues él nos permitirá esclarecer la diferencia entre el principio de causalidad inmanente y el emanativo; nos referimos a la «expresión»¹¹⁸. Ciertamente, el concepto de «expresión» nos resulta esclarecedor toda vez que, gracias a su simplicidad –o inequívocidad– semántica y a su carente recorrido filosófico –como concepto técnico–, está libre de prejuicios.

¹¹⁸ Si bien, tal y como apunta Macherey (1998, 141), la forma latina *expressio* no aparece como tal en la *Ética*, sí es cierto que el filósofo utiliza un verbo perteneciente al mismo campo semántico; nos referimos específicamente a *exprimere* y sus distintas modulaciones (*expressa*, *exprimatur*, *exprimere*, *exprimerem*, *exprimet*, *exprimit*, *exprimunt*, *exprimuntur*).

Comprendiéndose el «prejuicio» como aquel horizonte hermenéutico –de interpretación y comprensión– en el cual nos movemos por herencia cultural, la «causa» se considera un concepto de largo recorrido filosófico y científico. La «expresión», sin embargo, no ha gozado de tal relevancia filosófica, de ahí que resulte útil a la hora de explicar nociones relativamente novedosas.

Así hizo, a nuestro entender, Deleuze cuando recurrió al mencionado concepto en el momento de explicar la esencia de la ontología spinozista; y esto en dos sentidos: por una parte, porque, como el propio autor francés sugiere, la «esencia» de la *Ética*, la principal problemática que ella presenta, estriba en el modo en el que la *substantia* (*sive natura sive Deum*) se expresa; por otro lado, porque, como el mismo Spinoza indica, en la «esencia» de la substancia radica todo «lo que es»; los atributos, como expresiones suyas; los modos, como expresiones de dichos atributos.

El término «expresión» implica aquí, y en otros ámbitos que operan con su significado habitual o popular, la acción misma de exhibir, exponer o explicitar; en última instancia, se trata de manifestar o mostrar algo. De ahí que un sinónimo pertinente para el caso filosófico que estudiamos sea «manifestación». Una vez esclarecido esto, cabe analizar de qué manera la operatividad del principio ontológico spinozista se comprende en términos de «expresión».

4.3.1.5. Comprendiendo la operatividad del principio inmanente en términos de «expresión»

Con anterioridad hemos concebido la relación entre el principio ontológico y los principados ónticos en términos de causalidad; ahora, con Deleuze, vamos a empezar a entenderla mediante el concepto «expresión». Siguiendo al filósofo francés, encontramos dos maneras de aplicar esta noción en la metafísica de Spinoza: una primera, en la que nos detendremos más adelante, que concibe al atributo como expresión de la substancia y al modo, a su vez, como una expresión de aquel; una segunda, que concibe a la substancia (en cuanto naturaleza *naturante* y *naturada*) como «lo que se expresa», a la esencia como «lo expresado» y al atributo como «la expresión» misma.

Esta asociación tiene sentido toda vez que el atributo se define, como vimos más arriba, no solo como aquello que el intelecto percibe de la substancia, sino también como una

expresión de la esencia de la misma (E, I, Prop. XI). En coherencia con ello, cabe comprender el atributo como un «aspecto esencial» de la naturaleza; más precisamente, como una determinación de doble estatus: ontológica y epistemológica. El estatus del atributo es doble en la medida en que se refiere no solo al ser de la naturaleza (plano ontológico), sino también al conocimiento humano de dicho ser (plano epistemológico).

Concibiendo el atributo en los mencionados términos de «expresión», diríamos que él es ontológicamente inseparable de la esencia («lo expresado») de la naturaleza («lo que se expresa» a través de la misma). Decimos que «la expresión» es ontológicamente inseparable de «lo expresado» o «lo que se expresa» toda vez que estos tres elementos suponen –por así mentarlo– un mismo «ser»: el de la proposición. Traducido en los términos de la metafísica spinozista, este ser único lo constituye la substancia (naturaleza o Dios).

Si enfocáramos la cuestión desde la perspectiva de la causalidad, por su parte, difícilmente afirmaríamos que «lo que se expresa» es causa, en un sentido cronológico, de «lo expresado», o que este último es efecto de aquel. En este esquema, ni lo que se expresa se da antes de lo expresado, ni la expresión se da después de lo que se expresa. La *natura naturante* es «ontológicamente» anterior a la *naturaleza naturata*, pero no cronológica o numéricamente. Y es que, en última instancia, ambas constituyen dos dimensiones de un mismo «ser» u orden ontológico. No hay aquí jerarquía ni ontológica ni axiológica de los entes según su «ser». En cuanto tal, solo hay un «algo», un ente que es; únicamente hay un ser «en sí» y sus múltiples e infinitos modos de expresarse, siendo cada uno de ellos «perfecto» a su manera.

Por eso, en el momento de preguntarnos por el estatus que adquiere la diferencia entre el principio (ontológico) y el principado (óntico) en la metafísica spinozista, respondemos con la noción «modal». Decimos que la diferencia entre la *natura naturante* y la *natura naturata* adquiere un estatus «modal», y no «cósico», toda vez que ambas se piensan ya no como «cosas» u órdenes del ser separados, sino como dimensiones de un mismo «ser» (*factum esse*). No es casual, a este respecto, que las

cosas singulares se comprendan como modos (*modum*) o afecciones de una única y sola substancia¹¹⁹.

Lo que en este punto nos interesa resaltar es la correlación que necesariamente se establece entre la inmanencia del principio causal (*actus essendi*) y el estatus modal (intrínseco) de su diferencia con lo causado (*ens*). Ciertamente, cuando la diferencia entre el principio y el principado no adquiere cariz «cósico» (no supone distinción entre dos cosas u órdenes del ser), la operatividad del primero con respecto al segundo se da en términos de inmanencia. Solo cuando el principio se concibe como algo separable o situado en algún «afuera» con respecto al principado, él adquiere un carácter trascendente. En este último caso, el estatus de la diferencia que se impondría entre ellos sería el «cósico» o «real».

Se establecen así dos correspondencias que cursan en paralelo: la del principio inmanente y la diferencia de estatus intrínseco o modal, de un lado, y la del principio trascendente y la diferencia de cariz extrínseco o cósico, de otro. Si bien estas diferencias, aplicadas en la metafísica de Spinoza, nos permiten comprender mejor la relación entre la substancia y los modos, o entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, resta por analizar qué ocurre con los atributos. Y es que, como veremos en las próximas páginas, la relación que ellos guardan con la substancia y sus modos adquiere un carácter distinto a los mencionados: ni cósico, ni modal, sino formal.

4.3.1.6. *La teoría escolásticas de las diferencias y su aplicación en la ontología spinozista*

De acuerdo con Beuchot (1994, 39-40) y Deleuze (1999, 56), sería Duns Scoto quien, en diálogo con Tomás de Aquino, fraguaría un tipo de diferencia de estatus formal que determinaría gran parte del pensamiento moderno. Con el fin de comprender en qué consiste susodicho estatus, conviene repasar los presupuestos teóricos del debate escolástico en torno al concepto «diferencia».

En primer lugar, hemos de recordar que, desde Aristóteles, lo propiamente ente (*ta ônta*) vino a comprenderse como unidad substancial, como *ousía*. Siendo esta unidad

¹¹⁹ *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur* (E, Def. V).

definida en razón del contraste con otros entes, su fundamento onto-lógico quedó determinado por una suerte de exterioridad. Susodicha exterioridad apunta, precisamente, a esas otras «cosas» (*ousiai*) en virtud de las cuales se definía la unidad (ontológica) de «algo concreto» (*tóde ti*). En este sentido, no resulta casual que filósofos tales como Platón establecieran una relación dialéctica entre las nociones de «unidad» y «pluralidad».

Precisamente, las nociones de «identidad», «igualdad» y « semejanza» encuentran su operatividad en un contexto en el que las unidades presentan signos de diversidad, sean ellos cualitativos o cuantitativos, esenciales o accidentales. Allá donde las dos últimas (igualdad y semejanza) implican comparaciones entre entidades varias (pluralidad), la primera (identidad) supone la relación de un ente consigo mismo. De una manera más precisa, la «identidad» vendría a expresar el carácter de indivisibilidad que le es propio a cada ente en cuanto «unidad ontológica».

Pues bien, la noción que viene a constituirse como contrapunto teórico de la «identidad» es, justamente, la «diferencia». Si la identidad implica unidad autorreferencial, la distinción –o diferencia– supone diversidad, pluralidad. Ahora bien, y he aquí el *quid* de la cuestión que tratamos, de acuerdo con los escolásticos, las diferencias pueden darse (ser) de distintos modos: bien de manera extrínseca a una unidad o ente, como es el caso de la distinción dada entre una cosa y otra; bien de forma intrínseca, como es el distingo generado en el interior de un mismo ente.

Aparte de esta clasificación, basada en los «modos de ser» de la diferencia, también encontramos otra arraigada en el fundamento, origen o procedencia de la misma. Por ejemplo, resulta notablemente distinta aquella diferencia originada en la experiencia sensible, como la que se da en el contraste de una superficie rugosa con otra suave, de aquella otra procedente de la razón, como es la establecida entre el número «par» y el «impar», o entre los conceptos *homo* y *animal rationale*.

Justamente, fue la escuela tomista la que –inspirada en su maestro– estableció una clasificación de las diferencias basada tanto en su tipología como en su origen. Con mayor especificidad, los tomistas hablaban de una (1) «diferencia real mayor» (*distinctio realis-realis* o *realis simpliciter*), dada entre una cosa y otra, bien en términos de entidad (forma; esencia), bien en concepto de cantidad o de cualidad (materia), y de una (2) diferencia «de razón», que podía darse con o sin fundamento en

la cosa. Si la diferencia «de razón» (2.1) tenía fundamento en cosa alguna, se la consideraba una *distinctio rationis ratiocinata* o *distinctio cum fundamento in re*; si ella, en cambio, (2.2) no tenía fundamento en la cosa, se la llamaba *distinctio rationis pura* o *distinctio rationis ratiocinante* (Beuchot, 1994, 38). En palabras del propio Aquino:

«En las cosas que se significan por los nombres se encuentra una triple diversidad. En efecto, algunas hay que según el ser completo están fuera del alma; y tales son entes completos, como el hombre y la piedra. Pero hay otras que no tienen nada fuera del alma, como los sueños y la imaginación quimérica. Y otras hay que tienen fundamento en la cosa fuera del alma pero el complemento de razón en ellas, en cuanto a lo que es formal, es por la operación del alma, como resulta patente en el universal» (*Sent.*, d. 2, q. 5; d. 31, q. 1, a. 2, c).

Si bien ambas diferencias requieren de una actividad mental basada en cierta experiencia sensorial, una de ellas presenta un arraigo menor en las cosas, o una especulación racional mayor (la *distinctio rationis ratiocinante*). La otra, por el contrario, despliega su actividad cognoscitiva abriéndose por completo a la realidad de la experiencia sensible (la *distinctio rationis ratiocinata*).

De acuerdo con estas definiciones, las funciones de la *rationis ratiocinata* y la *rationis ratiocinante* se corresponden respectivamente con posturas de corte realista e idealista. Dado que este asunto lo abordaremos con mayor detenimiento cuando analicemos la lectura idealista que se ha realizado de la ontología de Spinoza, continuaremos nuestros análisis sobre los estatus de la diferencia añadiendo el siguiente matiz: tanto la *distinctio rationis ratiocinante* como la *distinctio rationis ratiocinata* encuentran su fundamento en la cosa, tenga esta su origen en la experiencia sensible o en la especulación racional. Esto implica que la *distinctio realis-realis* puede basarse en una *res* eminentemente imaginada o una *res* sustancialmente sentida. De esta manera, entran en relación los dos grandes tipos de diferencia que la escuela tomista establece: la cósica y la racional.

Ahora bien, Tomás de Aquino no fue el único que reflexionó sobre los tipos de diferencia que pueden darse; en el mismo marco filosófico de la escolástica, también destacan las figuras de Duns Scoto y Francisco Suárez (GA 24: 18ss; Beuchot, 1999, 37-47). Tanto uno como otro nos permiten afinar la teoría de las diferencias desarrollada por la escuela tomista, principalmente en lo que respecta a las distinciones

de carácter intrínseco, es decir, las dadas en un mismo ente. Mientras que el Doctor Sutil nos posibilita dar cuenta de la diferencia entre un ente («ser algo») y formalidades o *quiddidades (eide)* suyas (*distinctio formalis*), Suárez nos esclarece la distinción entre un ente y sus modos de ser, de expresarse o presentarse (*distinctio modalis*).

Si nos preguntásemos, con todo, en qué radica la singularidad de cada una de estas diferencias, la respuesta no se hará esperar: el «modo de ser» de algo, siendo inseparable del mismo («algo»), se distingue, empero, de su esencia (*quiddidad; eidós*); en cambio, la formalidad –vocablo derivado de la «forma» (*eidós*) en el sentido ontológico que estudiamos– remite a la esencia misma, a una propiedad esencial del ente, pudiéndose concebir de manera separada. Diríamos que, si (1) la diferencia formal implica distinguir entre la cosa y su(s) propiedad(es) esencial(es), como ocurre con las «partes/funciones» del cerebro humano, (2) la diferencia modal implica distinguir (2.1) entre una cosa y un modo suyo de ser, como es el caso de la curva, (2.2) o entre distintos modos, como sucede al contrastar la longitud y la curvatura de una línea (Beuchot, 1999, 38-47).

Veamos estos ejemplos más detenidamente. Empecemos por este último, la curva: si bien en ella podemos distinguir entre una línea y su curvatura, no podríamos concebir esta última sin la primera. «Línea» y «curvatura» resultan, pues, separables racionalmente, pero no ontológica u físicamente dado que «son» una y la misma cosa. En la medida en que esta distinción implica, pese al soporte sensorial que la fundamenta, un componente grande de abstracción racional, diremos que se trata de una *distinctio rationis ratiocinante*.

En lo que respecta, por otro lado, a las distinciones esenciales (*distinctio formalis*) de la mente humana, observamos que cada una de ellas puede darse en otro ente del mismo género con independencia de las demás. Así, un cocodrilo se regiría por la actividad del cerebro reptiliano, un caballo operaría en virtud de las funciones cerebrales reptiliana y mamífera, y un humano, por su parte, disfrutarías de todas ellas con la adición de otra más: la racional. Como vemos, estas tres «partes» o «funciones esenciales» de la mente constituyen el mismo «ser-así» (*ti esti*) del humano, pudiendo darse cada una de manera independiente (o «separada») en otros seres de la misma rama genérica –en este caso, la propia del ser vivo, del *anima*–.

Precisamente, son estos dos últimos tipos de diferencia, el formal y el modal, los que nos permiten elaborar una lectura más precisa de la metafísica de Spinoza; ello sin caer en materialismos o idealismos absolutos. En la medida en que su ontología se fundamenta en la afirmación de una sola y única substancia, las diferencias halladas nunca podrán concebirse como exógenas o externas a la misma –pues entonces nos remitiríamos a otras cosas o substancias–. De concebir diferencias en el orden de «lo que hay», ellas han de comprenderse como dadas en la interioridad del mismo; lejos de adquirir un estatus cósmico o «real», implican un carácter «formal» o «modal». En otras palabras: las diferencias en la ontología spinozista, más que darse entre cosa₁ y cosa₂, o entre una substancia y otra, remiten a la diversidad intrínseca de una misma cosa. Ello no obsta, empero, para que afirmemos la «realidad» de las mismas¹²⁰.

Este último matiz resulta de especial relevancia toda vez que, si nos conformásemos con una clasificación dual de las diferencias, podríamos caer en la tentación de pensar que aquella que no consta de un estatus «real» resulta de «razón pura». Pero, como estamos viendo, la negación del estatus «real» o «cósmico» no implica necesariamente la asignación de otro «puro de razón». La principal contribución de Scoto y Suárez en este punto radica, justamente, en esas otras diferencias «reales-menores»; no meramente «cósmicas», pero tampoco puramente de razón.

4.3.2. Ontología: la alternativa que Spinoza presenta a la metafísica tradicional

4.3.2.1. *Sobre la unicidad ontológica de la substancia*

En la ontología de Spinoza, las diferencias se hallan en el interior mismo de la substancia, naturaleza o Dios. Para el pensador holandés, solo existe una única y sola substancia, la cual «es» y se concibe por sí. Precisamente, la defensa de la existencia de una única y sola substancia conlleva la unicidad ontológica de todo lo «que es». Si ella fuera o se concibiera por otra cosa, entonces ya no sería única.

¹²⁰ En su confrontación con Descartes, encontramos a un Spinoza consciente de lo que implicaba el estatus real de la diferencia (TRE II, 5). De la misma manera, en su *Ethica* explicita el contraste entre la distinción modal y la real: «lo cual estará bastante claro para los que saben distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la percibimos como afectada por diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal y no real [unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter]» (E, I, Prop. XV, Esc.).

Si una «cosa» (substancia) fuera concebida en razón de otra, entonces la primera dependería de la segunda para, cuando menos, ser percibida. Nos encontraríamos, entonces, ante una distinción *reales-realis*, dada entre dos cosas o substancias. Pero si decimos, siguiendo la estela spinozista, que solo hay una única y sola substancia, la consideración de algo exterior a ella que nos ayude a concebirla resulta contradictoria con esa misma afirmación. En otras palabras: en el monismo, por definición, todas las diferencias son de estatus modal o formal, esto es, dadas en el interior de una sola «cosa» o substancia.

Si igualmente aceptáramos, con todo, que una cosa se concibe en razón de otra, estaríamos afirmando –aunque sea de manera implícita– la existencia de un orden de inteligibilidad mayor que las aúna, y en virtud del cual ellas pueden ser comparadas. Dicho de otro modo: solo es posible concebir algo como «nuevo» en tanto en cuanto posea semejanza con lo ya conocido; y solo es posible establecer comparaciones entre dos o más cosas cuando ellas comparten un mismo marco hermenéutico, es decir, cuando ellas pertenecen a una unidad de inteligibilidad mayor. Así nos lo explica el propio Spinoza: «las cosas que no tienen nada en común una con otra tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra» (E, I, Axioma V).

Dado que defender la existencia de dos substancias requiere la pertenencia de ambas a cierto elemento común, en virtud del cual ellas puedan ser comparadas, concluiríamos que, en último término, ellas se conciben como diferentes en razón de una «mismidad» –lo que desembocaría en una suerte de monismo–. Si «lo otro» fuera absoluta y radicalmente diferente, si, en términos ontológicos, «lo otro» se constituyera como «lo totalmente distinto», entonces pertenecería a un orden (*kósmos*) al que no tendríamos acceso¹²¹. Ya no solo se trata de afirmar la imposibilidad de conocer algo cuyo orden ontológico resulta radicalmente diferente del nuestro, sino de defender que, en razón de esa misma diferencia, no puede darse relación causal alguna. En palabras del filósofo holandés:

¹²¹ Este es el sentido que cabría darle, en todo caso, al *noúmeno* de Kant (CRP III, B 137): «si por noúmeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo, tenemos un noúmeno en sentido negativo. Pero si entendemos por noúmeno un objeto de una intuición no sensible, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y este sería el noúmeno en sentido positivo».

«Si [dos cosas/substancias] nada tienen en común una con otra, entonces (por el Axioma 5 [el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa]) no pueden entenderse una por otra y, por tanto (por el Axioma 4), una no puede ser causa de la otra». (E, I, Prop. III)¹²².

En definitiva, resulta imprudente para Spinoza afirmar la existencia de «otra cosa» ajena al orden ontológico del que formamos parte; si fuera concebible, insistimos, tendríamos que aceptar su inclusión en el marco epistemológico que nos constituye, y, por ende, en el ámbito ontológico que habitamos; si fuera inconcebible, entonces no podríamos siquiera idear tal noción, o, como mínimo, no estaríamos seguros de su correlato en la existencia.

No es casual que Spinoza solo conciba la existencia de dos tipos de «cosas»: aquellas que son en sí y se conciben por sí, y aquellas que son en otra cosa y se conciben por otra. Dado que, por definición, «lo que es en sí» no puede concebirse en razón de otra cosa, pues implicaría que «es» o está delimitada por «algo más», el autor holandés concluye que, de existir, solo existe un único y solo orden; una única y sola naturaleza o substancia. El resto de «cosas» de las que tenemos experiencia no las percibimos como siendo en sí, sino como siendo en otra «cosa»: en aquello que posibilita su mismo ser.

Precisamente, la gran cuestión a la que nos enfrenta la metafísica de Spinoza radica en el estatus que adquiere la diferencia, la pluralidad o diversidad de las cosas en un sistema ontológico monista. Puesto que el filósofo no concibe sino un solo orden ontológico, las diferencias han de situarse siempre dentro del mismo. Es en este punto donde cabe retomar las ya apuntadas contribuciones de los escolásticos, principalmente las de Scoto y Suárez.

4.3.2.2. *Unidad y diferencia entre la substancia, los atributos y los modos*

A la hora de analizar el estatus que adquiere la diferencia en la ontología de Spinoza, hemos de tener en cuenta la estructura tripartita de la misma. Esto resulta de especial importancia toda vez que la diferencia cambia de carácter según las nociones contrastadas. Por ejemplo, tal y como advertimos más arriba, el estatus de la diferencia entre la substancia y el modo resulta sutilmente distinto del hallado entre la substancia y el atributo.

¹²² Los corchetes son nuestros.

4.3.2.2.1. Substancia y atributos

De acuerdo con las definiciones otorgadas en la primera parte de la *Ética*, allá donde la substancia se comprende como «aquello que es en sí y se concibe por sí», el atributo es «aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma» (E V, Def.). En otras palabras: la substancia se define como aquello que es «en sí», mientras que el atributo se comprende como aquello mediante lo cual la substancia se concibe «por sí». Más detalladamente, Spinoza nos permite pensar en aquel como una «expresión» de la esencia –realidad o ser– de esta (E, I, Prop. X, Escolio; Prop. XI). Así lo explicita claramente en el Escolio de la Proposición X del libro I de la *Ethica: ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit*.

Siguiendo la lectura de Harris (1995, 24), diríamos que el atributo supone la expresión de una cualidad o propiedad esencial de la substancia. En la medida en que esta se define como plenitud ontológica, esto es, como «aquello» a cuya esencia pertenece necesariamente el existir, su ser resulta infinito y eterno. De ahí que conste de infinitos y múltiples atributos. Si, por una parte, afirmamos que todo ente presenta algún atributo en virtud del cual pueda ser concebido, pensado o percibido, y, por otra parte, aceptamos la existencia de un ente que es en sí, pleno en su ser, concluiremos que este último cuenta con una infinitud de atributos. No es casual, en este sentido, que Spinoza apunte:

«(...) dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma substancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud (...)» (E, I, Prop. X, Escolio).

Concibiendo esta infinitud como inconmensurabilidad¹²³, afirmaríamos que tanto la substancia como sus expresiones esenciales (atributos) son, en su totalidad, inaprensibles: el humano solo es capaz de aprehender dos y asumir, bajo el ejercicio

¹²³ De acuerdo con Vidal Peña, la substancia de Spinoza se constituye, en cuanto *natura naturans*, como in-determinada toda vez que es «positividad» pura, afirmación absoluta (1974, 87). La determinación implicaría, tal y como explicita Hegel en *Ciencia de la Lógica*, «negatividad», ser «esto» y no lo otro, poner fines.

precavido de su razón, una infinitud para aquel ser que «es por sí»¹²⁴. Ahora bien, el estatus del infinito cambia sutilmente entre la substancia y el atributo: allá donde la infinitud de la primera es absoluta, la infinitud del segundo es relativa a su género. Así nos lo da a entender Spinoza al comienzo de su *Ética*:

«Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. (...) Digo absolutamente infinito, y no en su género; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia y no implica negación alguna» (E, I, Def. VI, Expl.).

En la metafísica spinozista encontramos dos acepciones del infinito «por naturaleza», según sea asociado al atributo o a la substancia en sí. Si la infinitud, en los atributos, supone la carencia de límites de unos con respecto a otros, en la substancia, tal noción nos remite a la inconmensurabilidad ontológica de los mismos –en cuanto expresiones de su esencia–.

El atributo, en tanto que supone una expresión esencial de la substancia, de un lado, y en la medida en que se distingue formalmente de otros, solo es infinito dentro de su propio «campo de acción», por así decirlo. Esta infinitud genérica implica, en última instancia, una manera singular de mentar el carácter ilimitado del atributo, pues ninguno puede ser limitado por otro. Efectivamente: el régimen de lo corporal no puede ser limitado por el orden de lo inteligible, esto es, por el ámbito del pensamiento, y viceversa (E, I, Def. II; E, III, Prop. II). Así se traduce también en el plano de la *natura naturata*: un cuerpo puede ser limitado por otro, al igual que una idea singular se «determina» por otra, pero una idea no puede determinar un cuerpo, ni un cuerpo a una idea.

La substancia, por su parte, presenta infinitos atributos expresados de infinitos modos. Si, desde el esquema de la «substancia-atributo-modo», la infinitud se refiere a las expresiones esenciales de la substancia, comprendiéndose como una multiplicidad

¹²⁴ Para Spinoza, «lo que es en sí» no puede –por definición– presentar un límite o finitud, dado que ello implicaría que tanto su ser como su concepción dependerían de otra cosa que no es él mismo; estaría limitado ontológicamente y epistemológicamente por otro lo que contravendría la propia definición de «ser absoluto» (E, I, Prop. VI; VIII; IX).

indefinida (indeterminada) de los aspectos esenciales que la constituyen, desde el esquema de la *natura–natura naturans–natura naturata*, la infinitud nos remite a la inconmensurabilidad del mismo *actus essendi*¹²⁵. En este último caso ya no se trata, pues, de contemplar múltiples e infinitas expresiones esenciales de la substancia, sino de asumir el carácter inconmensurable del propio acontecimiento ontológico, del acto mismo del «venir a la presencia» o «adquirir ser» que ella supone. Allá donde la primera infinitud nos remite a una «cualidad esencial», la segunda se refiere a un «acto esencial». Ambos tipos de infinitud pertenecen, en cualquier caso, a la substancia – *sive natura, sive Deus*–.

Si bien estas nociones de infinitud a las que hacemos referencia nos remiten al ser de la naturaleza y, en ese sentido, explicitan «cómo es» esta, obsérvese que ellas se articulan siempre en el entendimiento humano. Si afirmamos que «hay» infinitos atributos es porque solo somos capaces de percibir dos pero de concebir (asumir críticamente, «kantianamente») una multiplicidad inconmensurable¹²⁶. Ello supone aceptar, en última instancia, los límites epistemológicos del mismo humano en cuanto modo finito; los límites epistemológicos derivados de su propia finitud ontológica.

«Digo que el alma humana solo puede acceder al conocimiento de lo que envuelve la idea de un cuerpo existente en acto o de lo que puede deducirse de una tal idea. Pues la potencia de un objeto cualquiera se define por su sola esencia (...), y la esencia del alma (...) consiste únicamente en que es la idea de un cuerpo existente en acto; la potencia de comprender del alma sólo se extiende a lo que está contenido en esa idea del cuerpo o a lo que de ello se deriva. (...) De donde se puede concluir, como era nuestro fin, que el alma humana no puede acceder al conocimiento de ningún otro atributo al margen de estos dos» (C. LXIV de Spinoza a Schuller, 1675)¹²⁷.

En la medida en que los atributos se definen como aquello que el intelecto percibe de la substancia, y en tanto en cuanto se acepta que el humano conoce tan solo dos de los infinitos concebidos, diríase que ellos señalan un límite epistemológico importante. Si,

¹²⁵ «Porque es una modalidad del ser (y no un atributo), la infinitud puede ser común a razones formales cosidativamente irreductibles, y conferirles la identidad en el ser sin suprimir su distinción en la formalidad» (Deleuze, 1999, 58).

¹²⁶ Nos referimos a un criticismo de corte epistemológico que remite a lo ontológico, como veremos en las próximas líneas. Seguimos así la lectura que Vidal Peña (1974, 90).

¹²⁷ En Vázquez (1986, 112).

desde la perspectiva ontológica o *sub specie aeternitatis*, la infinitud adquiere un carácter afirmativo, pues indica el «ser» mismo de la substancia, su plenitud; desde la perspectiva epistemológica humana, ella toma un cariz negativo, ya que apunta a aquellos atributos que «no» podemos conocer –solo asumir–.

Cabe, por tanto, equiparar la infinitud «absoluta» de la substancia –que no la «genérica» de los atributos– con la del *noúmeno* kantiano¹²⁸. En última instancia, ambas nociones nos permiten dar cuenta de la imposibilidad, por parte del humano, de adquirir un conocimiento absoluto de «lo que hay», del orden natural de las cosas. A este respecto, comenta Vidal Peña:

«Que la noción de Substancia en Spinoza consista en ser indeterminación ha sido ampliamente reconocido por los comentaristas; incluso se ha correlacionado explícitamente, en alguna ocasión, el puesto sistemático de la Substancia, en la filosofía de Spinoza, con el puesto del Noúmeno en la de Kant, en cuanto que la ausencia de determinación aboca, en definitiva, a una suerte de concepto-límite, que es, por así decirlo, el techo de la cognoscibilidad» (Peña, 1974, 90).

Ahora bien, aunque aceptemos esta comprensión de la infinitud de la substancia spinozista en términos kantianos, no hay que olvidar que Spinoza se distancia de Kant al sugerir que podemos conocer la «cosa en sí». En otras palabras: aun considerando que ambos asumen «que hay» aspectos de la realidad que «sobrepasan» (están más allá; «trascienden») la capacidad cognoscitiva del humano, tendríamos que advertir que aquellos [aspectos de la realidad] que sí podemos conocer presentan un estatus diferente en sendos casos; en el pensador holandés, se trata de «realidad en sí»; en el filósofo de Königsberg, de «realidad para sí».

Respondemos así a una de las principales controversias hermenéuticas que suscita la ontología spinozista: nos referimos, como apuntamos más arriba, al supuesto idealismo que entraña. Si el atributo se definiera única y exclusivamente como «aquello que el intelecto percibe de la substancia [o naturaleza]», podríamos desembocar en una interpretación idealista del mismo, esto es, en una lectura que nos lleve a pensar que «lo que aparece» no es más que el fruto de nuestros procesos cognoscitivos; dicho

¹²⁸ La noción la desarrolla Kant en su CRP (III, B 137).

escolásticamente, de nuestra *rationi ratiocinantis*; dicho kantianamente, de nuestras categorías.

Sin embargo, el que el atributo se defina a su vez como «expresión de la realidad o ser de la substancia» (E, I, Prop. X, Esc.; Prop. XI) nos hace pensar que la determinación perceptiva que él implica no es un producto puro de razón (*pura cognitio*). En la medida en que el atributo expresa a su vez un aspecto esencial de la naturaleza, la percepción que él comporta se constituye *cum fundamento in re*; supone, pues, la función de la *ratio ratiocinata*.

En el esquema de la metafísica spinozista, el orden del conocer se fundamenta en el orden del ser. No resulta casual, pues, que en la *Ética* el punto de partida no sea una naturaleza determinada por el intelecto humano, o por sus categorías –en el sentido kantiano–, sino una que, expresándose de infinitos modos, determina el ser y el conocer humanos.

Si los razonamientos anteriores no fueran lo suficientemente contundentes para justificar una lectura *ratio ratiocinata* del atributo, a continuación veremos en qué medida, aun quedándonos en el nivel de la *perceptio*, susodicha lectura se mantiene defendible. Y es que Spinoza asocia en su *Ética* la percepción a un acontecimiento pasivo que tiene lugar en el alma, a diferencia de esa otra acción que ella por naturaleza ejecuta: la conceptualización. Leamos directamente al filósofo holandés:

«Digo concepto [cuando se refiere a la idea del alma], más bien que percepción, porque la palabra “percepción” [que, recordemos, se usa a la hora de definir el atributo] parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, “concepto” parece expresar una acción del alma» (E, II, Def. III, Explicación)¹²⁹.

Así pues, no solo el término *exprimit* nos permitiría justificar la *distinctio ratio ratiocinata* que supone el atributo, sino también la misma noción de *percipit*, tal y como Spinoza nos la presenta en el fragmento anteriormente citado. A la «actividad» propia de la expresión (*exprimit*) de la substancia le corresponde, en consecuencia, la «pasividad» característica de la percepción humana (*percipit*).

¹²⁹ Los comentarios entre corchetes son nuestros.

«Es porque los atributos son ellos mismos *expresiones* que remiten necesariamente al entendimiento como a la sola instancia que percibe *lo expresado*. Es porque los atributos explican la substancia, que son, por ello mismo, relativos a un entendimiento en el que todas las explicaciones se reproducen, o se “explican” ellas mismas *objetivamente*¹³⁰» (Deleuze, 1999, 55).

Invirtiendo la fórmula kantiana: no se trata de afirmar que «lo que hay» se manifiesta de tal o cual manera, de forma sensible e inteligible, en función del humano y su aparataje cognoscitivo; se trata, más bien, de defender que «lo que hay» presenta cualidades sensibles e inteligibles que determinan al mismo humano en su «ser» y conocer. Los atributos del pensamiento y la extensión, o las notas sensible e inteligible, más que comprenderse entonces como pertenecientes a las categorías del intelecto humano, se conciben como constituyentes de la esencia de la naturaleza. Si los atributos del pensamiento y la extensión constituyen el modo de conocer humano, ello se debe a que su ser mismo pertenece al de la naturaleza. De nuevo, el comparar las posturas de Spinoza y Kant nos resultará ilustrativo: si, para este último, tiene más peso el conocer humano frente al ser de la naturaleza; para el primero, el ser de la naturaleza consta de mayor gravedad ontológica que el conocer humano.

Retomando la terminología escolástica presentada, diríamos que allá donde las notas inteligible y sensible suponen en Kant una *distinctio ratio ratiocinantis*, en Spinoza las mismas implican una *distinctio ratio ratiocinata*. Esto último resulta de especial relevancia toda vez que con ello se afirma el *fundamento in re* de la diferencia establecida entre los atributos y la substancia. La cosa (*res*) en virtud de la cual el atributo se distingue «es» la substancia misma; él supone, pues, una distinción en el «interior» de ella. De ahí que, en términos escolásticos, quepa hablar de una distinción «real-menor».

La diferencia examinada no se constituye como «real-mayor» toda vez que el atributo no es, en sí, ente alguno. Sin embargo, tampoco por ello habríamos de considerarlo puramente racional o imaginado: él presenta un estatus «real» en la medida en que su mismo ser arraiga en el de la substancia. En tanto en cuanto el atributo no se concibe como un ente separado (*ens, tóde ti*) o independiente de la substancia, pero sí como una

¹³⁰ La cursiva es nuestra.

expresión de su esencia (*quidditas*), decimos que es «real» en un sentido «menor». De la mano de Scoto y Suárez, cabe matizar que se trata de una diferencia «real-menor-formal». Dado que el atributo se define como una expresión del aspecto esencial de la substancia, la diferencia que guarda con ella es formal (*distinctio formalis*)¹³¹. Y así como las tres funciones del alma aristotélica constituían tres formalidades o aspectos esenciales de la misma, así los atributos de la substancia spinozista constituyen sus formas esenciales¹³².

Comprendiendo esta forma esencial como *formalitas* o *quidditas*, en el sentido del *ti estí* griego o el *eidós* platónico-aristotélico, la actividad cognoscitiva implicada en su captación es la propia de la *ratio ratiocinata*. De ahí que el fundamento de su diferencia no se supedita o dependa ontológicamente del entendimiento humano, esto es, no se deba a la *ratio ratiocinante*. En palabras de Scoto: se trata de una *distinctio formalis ex natura rei*; lo cual constituye otro modo de decir que tal distinción se da en la misma substancia, naturaleza o Dios.

El hecho de que los atributos no sean, en sí, cosa alguna, pero sí impliquen algún «ser» –el de la substancia–, hace que la diferencia entre ellos no pueda concebirse ni «cósica» («real mayor») ni «de razón pura» (*ratio ratiocinantis*). Dado que, en última instancia, lo que se está contrastando son unas expresiones esenciales de la substancia con otras, el estatus de su diferencia es, a su vez, «formal». Descartamos el otro estatus «real-menor» concebible, el modal, toda vez que el atributo, siendo infinito en la expresión esencial de su género, se concibe por sí y resulta paralelo a los otros (E, I, Prop. XI, Esc). Así nos lo comunica el propio Spinoza:

«(...) aunque dos atributos se conciban como realmente distintos [*realiter distincta concipiantur*] –esto es, uno sin intervención del otro–, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o sustancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una substancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por

¹³¹ Es más, el propio Spinoza habla de la «esencia formal de ciertos atributos» (E I, Prop. XL, Escolio II, 125).

¹³² En este sentido, cabe advertir que resultaría impreciso concebir la substancia como un género y a los atributos como diferencias específicas (Deleuze, 1999, 31). Y es que la substancia no es diferente de los atributos, como sí lo es el género de las especies.

otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la substancia». (E, I, Prop. X, Escolio).

Precisamente, esta suerte de «paralelismo» dado entre los atributos entronca con otra de las tesis principales de la metafísica spinozista: aquella que concibe la mente y el cuerpo como dos aspectos de una misma y sola cosa (*mens et corpus una eademque res sit*; E III, Prop. II, esc.). Así como los atributos del pensamiento y de la extensión se conciben como aspectos esenciales de la substancia, así la mente y el cuerpo se comprenden como dos aspectos de un mismo modo: el humano.

«El hombre spinoziano no es sustancia, sino modo; el alma [i.e., mente] es modo del pensamiento, y el cuerpo, modo de la extensión. Alma y cuerpo no se relacionan como dos sustancias, sino como una idea y su objeto; el cuerpo es el objeto primero del alma y el alma es la idea del cuerpo» (Domínguez, 2013, 17)¹³³.

Aunque el humano solo pueda percibir la naturaleza a través de los atributos del pensamiento y la extensión, ella consta de múltiples e infinitos. Se trata de una pluralidad formal que, lejos de ir en detrimento de la unidad ontológica que supone la naturaleza en Spinoza, la posibilita y reafirma. Precisamente, si Duns Scoto nos invita a pensar en la *distinctio formalis* es para garantizar la unidad de la cosa sin renunciar a la diversidad en ella percibida. A este respecto, alega Deleuze:

«Siendo todas las formas de ser *infinitamente perfectas*, deben pertenecer sin limitación a Dios como a un ser *absolutamente infinito*. (...) Este principio de una igualdad de formas o de atributos no es sino otro aspecto del principio de univocidad, y del principio de distinción formal» (1999, 63).

Y valora Harris:

«The importance and signification of Spinoza's doctrine is that this infinite diversity is a veritable whole, understood in the only proper and legitimate sense of that word; that is, a unity which, though diversified, is indivisible» (1995, 24).

¹³³ Cita de Atilano Domínguez en su introducción a la *Teología Política* de Spinoza.

Se evidencia así la relevancia del rol que adquiere el atributo en la metafísica de Spinoza, así como en la alternativa que ella constituye: el mismo nos permite defender la unidad (del ser) sin contravenir la pluralidad (de sus formas), o anular las diferencias (de sus modos), desde la inmanencia. Se solventa de esta manera la brecha ontológica que en la antigüedad abriera Platón y en la modernidad prolongara Descartes entre lo sensible y lo inteligible, entre el cuerpo y la mente.

Ahora bien, en la medida en que el dualismo platónico-cartesiano consta de una lectura teológica, y no solo ontológica o epistemológica, cabe incluir en nuestros análisis las consecuencias que la concepción spinozista de los atributos tiene a ese nivel. O, dicho de otro modo: la definición que Spinoza nos otorga del atributo no solo tiene consecuencias en la dimensión ontológica, sino también en la teológica. Y así como los atributos juegan un papel fundamental en aquella (dimensión ontológica), también lo juegan en esta (dimensión teológica).

Implicaciones teológicas de los atributos spinozistas

De acuerdo con Deleuze (1999, 52), desde la perspectiva teológica los atributos se conciben cual «expresiones divinas». Se trata, en última instancia, de aspectos esenciales de Dios que nos instan a concebir la operatividad causal del mismo ya no en términos de revelación, sino en términos de expresión. En otras palabras: los atributos, dentro del esquema metafísico que Spinoza nos otorga, remiten a un Dios que ya no se comprende como un ser revelado, sino como un ser expresivo. Por eso ellos se constituyen como los «nombres propios» de Dios:

«Los únicos nombres expresivos de Dios, las únicas expresiones divinas son, pues, los atributos: formas comunes que se afirman de la substancia y de los modos. Si no conocemos sino dos, es precisamente porque estamos constituidos por un modo de lo extenso y un modo del pensamiento. Al menos estos atributos no suponen revelación alguna; remiten a la luz natural. Los conocemos tales como son en Dios, en su ser común a la substancia y a los modos» (Deleuze, 1999, 52).

Si reformulásemos la cuestión en términos lógicos, diríamos que los atributos spinozistas constituyen las maneras más generales de decirse el ser de Dios. Se establece así una correlación entre las dos acepciones que el atributo entraña: aquella que lo concibe «como expresión nominal del ser» de Dios, de un lado; y aquella que lo

comprende «como expresión esencial» del mismo, de otro. No es casual, en virtud de lo dicho, que Deleuze alegue que «los atributos son las afirmaciones de Dios, los *lógoi* o verdaderos nombres divinos» (Deleuze, 1999, 54). Así lo explica con más detenimiento el pensador francés:

«Cada atributo es un nombre o expresión distinta; lo que expresa es como su sentido; pero si es verdad que lo expresado no existe fuera del atributo, no deja de estar relacionado a la substancia como al objeto designado por todos los atributos; así todos los sentidos expresados forman lo “expresable” o la esencia de la substancia» (Deleuze, 1999, 56).

Los atributos expresan diferencialmente el ser (*esse*) en tanto que referido siempre a una única y sola substancia (*ens*) –en este caso llamada *Deus sive natura*–. Para comprender bien cómo la pluralidad formal de los mismos no contradice la unidad ontológica de Dios, es importante «poder concebir diversos sentidos formalmente distintos pero referidos al ser en tanto único designado, ontológicamente uno» (Deleuze, 1999, 72). A este respecto conviene enfatizar que los atributos, siendo formalmente distintos, son ontológicamente idénticos.

4.3.2.2.2. *Substancia y modos*

De acuerdo con la definición del propio Spinoza, por «modo» hemos de entender «las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa por medio de la cual es también concebido» [*per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur* (*E*, I, def. V)]. En otras palabras: el modo se constituye como aquello que es en otra cosa y se concibe en razón de esa otra cosa por la cual es. Entroncando con la teoría de las diferencias escolásticas, el «modo» no puede existir en sí ni concebirse por sí; siempre se refiere a «algo» de lo cual es «modalidad» (*E*, I, XV, cor.; I, XXX, dem.).

Si los atributos constituyen la expresión de la esencia de la substancia (*E*, I, Prop. XI), los modos comportan la expresión de los atributos (Prop. XXV, Corolario). En este sentido, diríamos que los modos expresan, en última instancia, la esencia de la substancia, naturaleza o Dios¹³⁴. Así nos lo hace saber Spinoza, por ejemplo, con

¹³⁴ Otro esquema con el que ha tendido a explicarse la relación del modo con la substancia es aquel que nos remite al todo y sus partes. Si bien resulta un esquema esclarecedor a la hora de entrever que «el

respecto al cuerpo cuando nos dice al comienzo de la *Parte II* de la *Ética*: «entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa (...)». Lo mismo ocurre con los pensamientos singulares, concebidos cual «modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera» (E, II, Prop. I).

En la metafísica spinozista se establece una identificación entre los modos (afecciones) de la naturaleza y las cosas singulares, como el cuerpo de un caballo o la idea que concebimos de él. Efectivamente: un ente singular tal como el cuerpo de un caballo o la idea (concepto) de caballo se concibe –en la ontología de Spinoza– cual modalidad de una sola y única substancia (Prop. XXV, Corolario). Desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), el cuerpo del caballo supone una expresión concreta del atributo de la extensión, el cual contiene múltiples e infinitos modos de ser cuerpo, de ser extenso. Lo mismo ocurre en el caso de la idea de caballo: se trata de una idea singular que expresa un modo de ser del atributo del pensamiento, el cual expresa a su vez la inconmensurabilidad del mismo acto de pensar o ser pensado.

Alcanzamos así el núcleo de la alternativa metafísica que constituye la obra de Spinoza, y que la distancia notablemente de la tradicional o hegemónica: ella no solo supone, en sintonía con Scoto, una pluralidad no cósmica de las esencias, sino también una pluralidad no entitativa de los individuos concretos, de los existentes singulares. Precisamente por esto, ellos eran mentados no tanto como «entes» o «substancias» (*ousiai*), sino como «modos». El nombre técnico con el que el propio Spinoza se refiere a las cosas particulares es el modo (*modus*):

«Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera» [*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*] (E, I, Prop. XXV, Cor.).

En contraste con posturas de corte platónico-cristiano, las cosas singulares en el spinozismo ya no se conciben como criaturas o productos de un artesano cuya realidad

todo» no supone de manera lineal la causa de sus partes, se aleja de la precisión que el sistema spinozista demanda. Y ello por lo que el mismo Vidal Peña nos sugiere cuando alega que la propia infinitud de la substancia rompe con toda noción de «totalidad», pues esta supone un «cierre» o cierto «cosmismo».

o consistencia ontológica resulta trascendente. Al contrario, tal y como venimos subrayando, en la metafísica de Spinoza la causa de las cosas singulares ya no se halla o mantiene fuera de ellas, sino que las integra en su propio ser. Recordemos que la inmanación, en comparación con la producción (causa trascendente) o emanación, conlleva que lo causado no se desprenda ni parcial ni absolutamente de la causa.

Retomando el esquema de la substancia, los atributos y los modos, así como el de la naturaleza *naturante* y *naturata*, diríase que lo causado corresponde a los últimos términos de las cadenas conceptuales mentadas: a los modos, en el caso de la primera cadena; a la *natura naturata*, en el caso de la segunda. Como puede observarse, los propios términos que el mismo Spinoza utiliza nos ayudan a comprender el carácter inmanente de la causa con respecto a lo causado.

Dicho carácter inmanente entronca con una concepción «real menor-modal» de la diferencia entre «aquello que es en sí» y «aquello que es por otro», pues, como la misma terminología spinozista indica, el segundo supone un «modo» con respecto al primero. Insistimos: el hecho de que el pensador holandés recurra al «modo» (*modus*) como concepto técnico para referirse a la cosa singular no resulta ni casual ni baladí; él mismo expresa cómo hemos de pensar la relación o diferencia entre «lo que es por sí» (denominándole *substantia*) y «lo que es por otro» (denominándole *modus*).

En la medida en que el modo «comparte» ser con la substancia, es decir, pertenece al mismo ser como su expresión modal, él también se concibe bajo los atributos de la misma. En tanto en cuanto la substancia se conciba bajo ciertas determinaciones esenciales o atributos, sus modos se conciben también bajo las mismas. Y así como «hay» atributos de la extensión y del pensamiento, así encontramos modos de la extensión y modos del pensamiento, o, si se prefiere, cosas singulares percibidas, ora desde el atributo de la extensión, ora desde el atributo del pensamiento.

«(...) todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia, y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y la misma cosa, pero expresada de dos maneras» (E, II, Prop. VII, Escolio).

No es casual, pues, que Spinoza alegue que los entes singulares «no son otra cosa que las afecciones de los atributos de Dios» (Prop. XXVIII, dem.), esto es, «modulaciones» de los mismos. Tal noción es expresada de una manera más clara y directa, si cabe, en la primera parte de la *Ethica*, cuando el filósofo holandés ofrece las definiciones de los conceptos fundamentales de su metafísica. Recuperamos así la definición con la que iniciamos el presente apartado: *per modus intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur* (*E*, I, def. V).

En contraste con esta última, la definición de la proposición XXVIII (*E*, I) nos presenta al «modo» como una «afección» de los atributos de la substancia. En la medida en que esta «afección» entraña una modificación (modo), ella supone un cambio en el atributo a nivel cuantitativo. Ahora bien, ¿cómo algo que es infinito en su género (el atributo) puede concebirse afectado modal o cuantitativamente? Si el atributo constituye una expresión formal e infinita de la substancia, y si los modos (cosas singulares) suponen una expresión cuantitativa y finita de aquel, ¿de qué manera cabe pensar la relación entre la infinitud del atributo y la finitud del modo? En aras de responder adecuadamente a estas preguntas, se vuelve pertinente retomar la cuestión de la infinitud en Spinoza.

4.3.2.2.3. Atributos y modos: infinitud y finitud en Spinoza

En la metafísica spinozista podemos encontrar dos tipos de infinito por naturaleza: uno referido a la substancia en cuanto constituida de infinitos atributos o cualidades esenciales; otro concerniente al atributo en sí, que es infinito en su género¹³⁵. El primer infinito adquiere un estatus cualitativo, pues se refiere a los múltiples y esenciales aspectos que la substancia presenta; el segundo, en cambio, adquiere un estatus cuantitativo, ya que es relativo a la *potentia* o el grado potencial por el cual un atributo puede ser «distinguido/dividido» modalmente.

«Los atributos son cualidades eternas e infinitas: es en este sentido que son indivisibles. Lo extenso es indivisible en tanto cualidad substancial o

¹³⁵ Aparte de este infinito por naturaleza, que es propio de la substancia y de los atributos, encontramos otros dos infinitos que son por causa: uno correspondiente a los modos infinitos inmediatos, que, como veremos, se derivan directamente de los atributos y definen el funcionamiento de los modos mediatos (finitos e infinitos); otro correspondiente a los modos mediatos, referido a la totalidad omnicomprendensiva de los modos finitos. A este respecto, cabe matizar que tanto los modos mediatos finitos (modos existentes) como los modos mediatos infinitos (totalidad de los modos finitos) presentan un número infinito de partes. Véase al respecto: Harris (1995, 24-6) y Deleuze (1999, 100-1).

atributo. Cada atributo es indivisible en tanto cualidad. Pero también cada atributo-cualidad tiene una cantidad infinita, que, ella, es divisible bajo ciertas condiciones. Esta cantidad infinita de un atributo forma una materia, pero una materia solamente modal» (Deleuze, 1999, 183).

Si la substancia se diferencia formalmente mediante los atributos –o, diciéndolo de otra manera, se «divide» *ratio ratiocinata* en «partes formales»–, el atributo se distingue modalmente, o sea, se «divide» en «partes modales» o grados de potencia¹³⁶. Aunque en ambos casos se trata de una *distinctio ratio ratiocinata*, no por ello hemos de pensar en una separación real dada entre dos o más entes. En el atributo «hay partes modales, no reales o substanciales» (Deleuze, 1999, 183).

Asumiendo, entonces, que los atributos son cualidades eternas e infinitas –esto es, expresan una cualidad esencial de la naturaleza–, los modos vendrían a expresar una cantidad infinita en tanto en cuanto se hallan contenidos en ellos. Si los primeros se comprenden como expresiones cualitativas de la substancia, los segundos se entienden como concreciones cuantitativas de la misma; más específicamente, de uno de sus atributos o expresiones esenciales. En este sentido, los modos constituyen diversos grados de concreción del atributo o, para ser más precisos, de la esencia que ellos expresan.

«Los atributos se explican en los modos existentes; las esencias de modos, ellas mismas contenidas en los atributos, se explican en relaciones o poderes; esas relaciones son efectuadas por partes, esos poderes por afecciones que los explican a su vez» (Deleuze, 1999, 225).

En la medida en que el modo supone, en última instancia, una afección o modificación del ser de la substancia, él expresa su dimensión esencial. Esto no contradice, sin embargo, su pertenencia a la *natura naturata*; de acuerdo con Spinoza, los modos corresponden a esta dimensión de la naturaleza en tanto que no poseen en sí su propia causa. La *natura naturante*, por su parte, remite a aquella dimensión de la naturaleza que «es en sí» y se concibe «por sí» (substancia-atributos). Sería la *natura*, en su unicidad y causalidad inmanente, la que implicaría ambas dimensiones o aspectos.

¹³⁶ Antes vimos que los atributos se distinguen formalmente «entre sí». Ahora estamos examinando cómo se dividen ellos en sí mismos.

Aunque el modo se comprenda como una «parte intensiva» de la esencia que expresa el atributo, ello no supone integrarlo en el ámbito de la *natura naturante*. Y es que esta, en contraste con la *natura naturata*, se comprende en función del *actus essendi*; de una manera más específica, convenimos en que podíamos entenderla como aquella «fuerza» en virtud de la cual tiene lugar el «ser» («hay algo y no más bien nada»). El modo, en cambio, no posee en sí la razón de su propia existencia (E, IV, def. IV); su *potencia* ya implica algún tipo de de-terminación ontológica; ya supone «ser algo» (*ti esti*) (E, I, XXIV cor.; 25 dem.; E V, XXII, dem.).

He ahí la razón por la que Deleuze nos invita a concebir los modos como «partes intensivas» o «posiciones intrínsecas» de la esencia que expresa el atributo (1999, 120, 183). Dichas «partes intensivas» habrían de ser comprendidas, en coherencia con lo que señalamos anteriormente, como «graduaciones» de la esencia o «grados de potencia». En la medida en que estos «grados de potencia» suponen modificaciones de los atributos o de la esencia que ellos expresan, se constituyen como «esencias de modos».

Las esencias de modo, en cuanto «grados de potencia» contenidos en el atributo, se refieren a la *potencia* misma de la substancia. En la medida en que esas «partes intensivas» se integran en el atributo, diríamos que ellas constituyen, en última instancia, «expresiones específicas» de la esencia «absoluta». En esta línea leemos el siguiente fragmento de Spinoza:

«La potencia por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza (...), no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicitarse [o “explicitarse” (*explicitari*)] a través de una esencia humana actual (...)» (E, IV, Prop. IV, dem.).

En tanto en cuanto la esencia de modo supone una derivación directa (graduación) de la potencia absoluta, resulta coherente que ella comparta su eternidad y se conciba o exprese bajo los mismos atributos. Si bien, desde la perspectiva ontológica, el atributo constituye tan solo la expresión de la esencia de la substancia, y no del modo, desde la perspectiva epistemológica, él se comprende como «aquello que el intelecto percibe de la substancia» y, por ende, de sus modos.

Aunque la substancia y sus modos se «perciban» desde los mismos atributos, cada uno mantiene su diferencia dentro del marco ontológico que le define. Y así como, de acuerdo con las contribuciones escolásticas, la unidad ontológica de la substancia no se ve mermada por la pluralidad de sus modos, así la inclusión de ambos en un mismo marco epistemológico tampoco desintegra sus rasgos distintivos.

«La univocidad de los atributos, que se consideran bajo la misma forma de la substancia y de los modos, no implica confusión alguna de esencia, puesto que los atributos constituyen la esencia de la substancia, pero no la de los modos, que sólo los engloban» (Deleuze, 2001, 83).

Un razonamiento semejante hemos de aplicarlo cuando de la esencia de los modos se trata; aunque, en última instancia, hablemos de la esencia de una única y sola substancia, no por ello hemos de negar la «realidad esencial» de cada uno de sus modos, como tampoco negamos la pluralidad formal de cada uno de sus atributos. En la medida en que la esencia de modo constituye una «graduación específica» de la esencia de la substancia, aceptaríamos que su *potencia* presenta ciertas semejanzas con ella:

«Al igual que la potencia absoluta de Dios es doble –potencia de existir y de producir, potencia de pensar y de comprender–, la potencia de modo como grado es doble: la capacidad de afección, que se expresa en relación al modo existente y en particular al cuerpo, y la potencia de percibir e imaginar, que se expresa en relación al modo considerado en el atributo del pensamiento, por lo tanto en relación al espíritu» (Deleuze, 2001, 126).

Ahora bien, en tanto en cuanto la esencia del modo implica una graduación «determinada» de la esencia de la substancia, su potencialidad se ve «de-limitada». Por ejemplo, diríamos con Spinoza que «la potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza» (E, IV, def. 4); sin embargo, el «poder de afección» (o acción) de ambas es bien diferente: si la potencia de la substancia siempre es activa y supone en sí la existencia, no así sucede con la potencia del modo, la cual puede ser tanto activa (puede afectar) como pasiva (puede ser afectada), no implicando en sí su propia existencia (E, IV, def. 4). En palabras del filósofo holandés:

«A la esencia del hombre no le pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre. (...) En efecto: el ser

de la sustancia implica la existencia necesaria. Así pues, si a la esencia del hombre le perteneciese el ser de la sustancia, se daría necesariamente el hombre y, por consiguiente, el hombre existiría de un modo necesario (...). De ahí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios» (E, II, prop. X y dem.)¹³⁷.

Las cosas singulares o modos –tales como el humano, el caballo o la piedra– no son necesarios, sino contingentes: a su potencia o esencia no le con-viene de manera necesaria la existencia. En virtud de esto, podría pensarse que la esencia del modo constituye una mera posibilidad, adquiriendo «ser» en el existir mismo, esto es, en la concreción espacio-temporal o duración. Sin embargo, la ontología spinozista nos invita a pensar en el «ser» no solo como referido a lo existente, sino también como relativo a las esencias. La existencia y la esencia, en este sentido, supondrían dos dimensiones o manifestaciones de lo que supone «ser algo».

Esta lectura sintoniza con la que propiamente realiza Deleuze; para él, la *potentia*, comprendida como grado o parte intensiva, más que contemplarse desde el horizonte hermenéutico de la posibilidad, ha de concebirse desde el campo ontológico de la efectividad. Cabe subrayarlo una vez más: la *potentia* que implica la esencia del modo no supone pura posibilidad, sino un «poder ser» arraigado en un ser ya efectivo; se trata de la «capacidad» de «poder ser» porque ya se es «algo».

«Toda potencia es acto, activa, y en acto. La identidad de la potencia y del acto se explica porque la potencia no puede separarse de un poder de afección, y este se encuentra constante y necesariamente satisfecho por las afecciones que lo realizan. La palabra *potestas* recobra aquí un empleo legítimo: “lo que está en el poder de Dios (*in potestate*) debe comprenderse en su esencia de tal manera que se desprenda necesariamente de ella” (E, I, 35). O sea, a la *potentia* como esencia corresponde una *potestas* como poder de afección (...)» (Deleuze, 2001, 119)

«De la esencia misma [del modo, por tanto], no se dirá que es un posible; no se dirá tampoco que el modo no-existente tiende, en virtud de su esencia, a pasar a la existencia. (...) la esencia no es una posibilidad, sino que posee

¹³⁷ En el corolario de esta misma proposición, Spinoza matiza: «(...) la esencia del hombre [*essentiam homini*] (...) es una afección o modo [*affectio sive modus*] que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera [*qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit*]».

una existencia real que le corresponde en propiedad; el modo no-existente no tiene carencia alguna y nada exige, pero es concebido en el entendimiento de Dios como correlativo de la esencia real» (Deleuze, 2001, 185).

Por ejemplo, si concibiésemos el color blanco como un atributo de la substancia «luz», las diferentes tonalidades (intensidades) que encontramos en el mismo corresponderían a las modalidades mentadas. Ciertamente, no podríamos decir ni que el «blanco» constituye una cosa separada de la «luz», ni que la «palidez» del color blanco conforma una cosa diferente de este. Al contrario, diríamos que el «blanco» supone una cualidad con respecto a la luz, mientras que la «palidez» –junto con la brillantez, la opacidad, etc.– constituye un matiz, una modalidad del blanco. Así, el «blanco hueso», el «blanco palo», el «blanco roto», etc., conforman lo que serían distintos grados de intensidad, distintas tonalidades o matices de un mismo y solo color. La diferencia entre esos matices y el color blanco, en cuanto tal, resulta –siguiendo el esquema escolástico– modal.

Lo que nos interesa resaltar de esta consideración es lo siguiente: el hecho de que no podamos distinguir las distintas tonalidades del blanco antes de su aplicación en alguna superficie, esto es, antes de su exteriorización o interacción con otras expresiones fenoménicas, no implica que no «sean» a su manera –esto es, que carezcan de ser–. Concluiríamos, entonces, que cada tonalidad «es» en cuanto *potentia*, o como grado de potencia inherente al color.

Pues bien, así también habríamos de comprender la *potentia* (esencia) de los modos spinozistas; ella ya implica cierta «realidad», cierto «ser». Se trata de uno no arraigado en la *ratio ratiocinantis*, sino en la misma substancia. Retomando las consideraciones de Deleuze al respecto:

«Las esencias de modos no son ni posibilidades lógicas, ni estructuras matemáticas, ni entidades metafísicas, sino realidades físicas, *res physicae*. Spinoza quiere decir que la esencia, en tanto esencia, tiene una existencia. Una esencia de modo tiene una existencia que no se confunde con la existencia del modo correspondiente. Una esencia de modo existe, es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia» (Deleuze, 1999, 184-185).

La lectura deleuziana de Spinoza se mantiene en este punto sobre dos grandes tesis: por un lado, aquella que defiende la existencia de la esencia del modo en cuanto diferente del modo existente; por otro lado, aquella que concibe la esencia del modo como «realidad física» (*res physicae*). Ambas tesis resultan para nosotros de especial interés toda vez que remiten a la cuestión de cómo «algo» eterno, tal y como es la esencia del modo (el modo en cuanto «parte intensiva» de la esencia que expresa el atributo), adquiere expresión espacio-temporal o duración.

De acuerdo con Deleuze, Spinoza nos permite pensar la «existencia» de la esencia del modo en el atributo, antes de que tenga concreción espacio-temporal o extensa, perceptivamente diferenciable. El pensador francés establece así una sutil distinción entre la existencia de la esencia del modo, por un lado, y la existencia del modo en cuanto tal, por otro. Si la primera se define como parte potencial intensiva, la segunda se constituye como parte potencial extensiva. Más precisamente, Deleuze nos habla de «posición modal intrínseca» para referirse a la esencia del modo, y de «posición modal extrínseca» para remitir al modo existente.

Retomando el ejemplo del color, diríamos que la tonalidad «existe» primeramente en el mismo como «posición modal intensiva», constituyéndose como «posición modal extensa» una vez adquiere expresión fenoménica –esto es, una vez interactúa o se «com-pone» con otras expresiones fenoménicas–. Ciertamente, la claridad, opacidad o brillantez de la luz, las distintas modalidades o modos suyos se perciben siempre gracias a cierta expresión fenoménica, la cual es aprehendida en virtud de determinadas cualidades o atributos. Y así como no podemos pensar en una graduación o tonalidad sin el color y la luz, tampoco podemos pensar en un modo [de la substancia] sin atributo.

Ahora bien, y con esto saltamos a la segunda tesis apuntada, el afirmar que la esencia del modo existe en cuanto *potentia*, ¿implica concebirla, siguiendo a Deleuze, como «realidad física»? ¿Resulta esta expresión la más precisa a la hora de explicar el estatus de la diferencia entre la esencia del modo y el modo existente?

A nuestro entender, no solo resulta confuso hablar de dos tipos de existencia, la de la esencia del modo y la del modo mismo, sino también de «realidad física» cuando nos referimos a la primera (esencia del modo). En la medida en que «lo físico» y «el existir» (*ex-sistere*) implican etimológica y conceptualmente un marco de acción espacio-

temporal, nosotros optamos por comprender la esencia del modo como una «efectividad ontológica» –cuyo correlato en la existencia siempre es, claro está, físico–. Esta «efectividad ontológica» nos remitiría al modo de ser propio de los *eide* griegos: ellos no eran entes puros de razón, pero tampoco entes físicos. Los *eide* platónicos eran concebidos cual principios o determinaciones ontológicas, siendo ellos captados por una *distinctio ratio ratiocinata*. Algo semejante sucede con las esencias de los modos spinozistas; en la medida en que ellas suponen una determinada manera de ser (*ti esti*) de la substancia, se podrían concebir como «determinaciones ontológicas» –y no meramente físicas–.

En el fondo, nuestra lectura converge con la de Deleuze; el único cambio estriba en los nombres utilizados, pero no en el sentido de lo dicho: allá donde el pensador francés habla de la existencia de la esencia del modo y del modo existente, nosotros preferimos hablar del «ser» de la esencia, por una parte, y el «ser» de la existencia, por otro. Rescatando la nomenclatura griega, diríamos que allí donde el «ser» de la esencia del modo implica el *ti esti* («ser así»), el «ser» de la existencia del modo supone el *tóde ti* («ser algo» determinado). Se trata, en definitiva, de dos modos de desplegarse o articularse el «ser» de la substancia.

Esto último resulta de especial importancia toda vez que nos permite tomar en consideración que el modo, al igual que el atributo y la substancia, presenta una doble dimensión o estatus. Así como (1) la substancia o naturaleza consta de un lado *naturante* (1.1) y otro *naturado* (1.2), y (2) el atributo cuenta con un estatus ontológico (2.1) y otro epistemológico (2.2), así (3) el modo presenta –a su vez– un estatus intrínseco (3.1), en cuanto esencia (*ti esti*), parte intensiva o grado de potencia dado en el «interior» del atributo, y otro extrínseco (3.2), en tanto que se da en la existencia o en la duración (*tóde ti*).

Si nos preguntásemos, con todo, cuál es el estatus de la diferencia entre la esencia y la existencia del modo, habríamos de responder lo siguiente: al igual que ocurre con la propia substancia de la que es afección, el estatus de dicha diferencia no es «real-mayor», sino «real-menor». Así como, en la substancia, lo «naturante» y lo «naturado» se constituyen como dos «aspectos» de una misma y sola cosa [*res*], así en el modo lo «esencial» y lo «existencial» comportan dos «aspectos» de una misma modalidad.

La esencia del modo, como grado de potencia de la substancia, y la existencia del mismo, como expresión fenoménica de ese grado, implican una diferencia «real-menor-modal». Decimos que es «real» porque se trata de una diferencia *cum fundamento in re* (*distinctio ratio ratiotinata*), y agregamos que es «menor-modal» porque la existencia de un modo (individuo) supone una forma de «expresión» de su esencia (grado de *potentia*). En última instancia, se trata de una «expresión particular» de la propia existencia de la substancia.

El estatus de la diferencia entre la esencia y la existencia de modo reproduce el mismo carácter de la distinción encontrada entre la *natura naturante* y la *natura naturata*. Esto nos lleva a enfatizar otro de los supuestos ontológicos fundamentales del spinozismo, ya apuntado con anterioridad: el «ser» del modo es el mismo que el de la substancia; el modo «es» en función de la substancia a la cual pertenece. En la medida en que la substancia presenta infinitos atributos expresados de infinitos modos (E, II, Prop. III, Dem.; Prop. IV), tanto la esencia como la existencia de estos se incardina en su mismo «ser» (E, V, Teorema XXII). Esta es la razón por la que, para evitar confusiones, conveníamos en hablar no tanto de la «existencia» de la esencia del modo, sino de su «ser».

Ahora bien, aunque la esencia del modo constituya un grado específico de la potencia absoluta de la substancia, recordemos que ella, a diferencia de esta, no implica necesariamente la existencia (E II, Prop. X, dem.; IV, def. 4). La esencia de un modo (grado de potencia), a diferencia de la esencia de Dios (potencia absoluta), adquiere expresión temporal (existencia) de manera contingente.

Entonces, ¿cómo adquiere la esencia del modo existencia (expresión temporal o fenoménica) si ella no la supone en sí?, ¿qué es lo que hace que la esencia de un modo, en cuanto grado de la esencia/potencia de la substancia, adquiera existencia o duración? Si, como venimos diciendo, la esencia y la existencia del modo implican respectivamente una posición intensiva y otra extensiva del mismo, y si la primera no supone necesariamente la segunda, ¿qué es lo que permite que un modo adquiera duración o expresión espacio-temporal? Se trata de cuestiones que nos remiten a aquella otra formulada con anterioridad: ¿de qué manera cabe pensar la relación de lo infinito con lo finito en la metafísica spinozista?, ¿cómo «pasa» algo que, en su determinación

esencial (como grado de potencia), es imperecedero a ser «algo» que, en su determinación existencial, resulta duradero?

4.3.2.3. *De la eternidad de la esencia a la finitud de la existencia: sobre la dimensión modal o naturada de la substancia*

Antes de responder a las preguntas recientemente formuladas, conviene hacer notar que ellas no cuestionan «cómo» algo inexistente, o que no tiene «ser», pasa a la existencia, o adquiere «ser», sino más bien de qué manera algo que ya «es», es decir, que ya tiene «ser», se expresa de manera fenoménica. El «paso» que se está dando aquí no supone ir del «no ser» al «ser», sino «expandir» –por así decirlo– el «ser» de una sola y misma cosa; él implica, en palabras de Deleuze, el «tránsito» de una posición modal intrínseca, la propia de la esencia del modo en el atributo, a una posición modal extrínseca, la propia de la existencia del mismo (modo). En el fondo de la cuestión, estamos hablando de maneras de «ser» o darse de una misma modalidad ontológica, de un mismo modo.

Concibiendo la noción «ser» como «expresión», en el sentido griego de la *aletheia*, y «de-terminación», en la línea griega del *eídos*, el modo presenta un aspecto esencial –en cuanto grado de potencia o *ti estí*– y puede mostrar otro existencial –en cuanto individuo concreto o *tóde ti*–. Dado que se trata, en última instancia, de dos aspectos de un mismo «ser», el del modo, la principal diferencia que hay entre ellos radica en la duración del aspecto existencial (*tóde ti*) y en la eternidad del aspecto esencial (*ti estí*). Si este último se encuentra integrado en el atributo, no sucede así con el primero.

Si bien la esencia del modo, en cuanto «parte» de la esencia absoluta, «comparte» con esta la eternidad de su «ser», no resulta así con la existencia del modo. A la esencia del modo no le corresponde la existencia necesaria, sino contingente. Pero si, como apuntamos unas líneas más arriba, la esencia del modo «es» en el atributo con independencia de su realización (actualización) en la existencia, ¿de qué manera cabe pensar el que, en ocasiones, ella cumpla esa realización, es decir, adquiera expresión («ser») temporal (duración)?

En aras de responder a dicha pregunta con la mayor precisión posible, conviene recordar la definición de los modos que Spinoza nos otorga; de manera primordial, ellos se definen cual «afecciones de la substancia» (E, def. V). La palabra clave que hemos de tener en cuenta aquí es, pues, «afección». Precisamente, comprender el modo como

«afección» nos remite a aquel otro concepto fundamental con el que definíamos la esencia spinozista: la *potentia*.

Concibiendo la esencia como *potentia* y esta, a su vez, como «poder de afección», el modo implicaría no solo una afección, sino también un «poder de afectar». El modo, en cuanto «afección» de la substancia, es decir, en tanto que modificación o graduación de su *potentia*, presenta una *potestas* determinada o específica. Se trata de una que difiere de la substancia a la que pertenece: allá donde el poder de afección de la substancia, su *potestas*, resulta infinito, el poder de afección del modo resulta finito, pudiendo ser afectado («de-limitado») por otros (E, II, prop. X y dem., E, IV, def. 4). Lo que encontramos aquí es, por así decirlo, una diferencia de «poderes» de acción o de afección –pese a arraigar ellos en un mismo «ente»–.

La substancia, en cuanto infinita y absoluta *potentia*, implica únicamente un poder de acción o de afección siempre activo. A diferencia de la *potentia* del modo, ella no puede ser afectada, sino que únicamente afecta; articula, pues, un poder de acción y no de pasión. Justamente, es este «poder de pasión» lo que posibilita que el modo, contenido esencialmente en el atributo, pueda ser afectado por modos ya existentes y adoptar una «posición extrínseca», es decir, existencia.

En la medida en que la esencia del modo no implica la existencia, él requiere de la interacción (afección) de otros modos ya existentes para existir, para venir a la presencia o adquirir expresión espacio-temporal¹³⁸. En otras palabras: el modo adquiere expresión temporal (existencia) en virtud de una causa efectiva, de «condiciones» que le son exógenas¹³⁹.

«(...) cuando el modo adviene a la existencia por la acción de una causa eficiente, no queda ya simplemente comprendido en el atributo, sino que

¹³⁸ Spinoza defendió que la esencia de un modo solo es distinguible una vez él adquiere existencia. Mientras que los modos solo se den en esencia en los atributos, ellos no serían distinguibles entre sí: «constituye necesariamente la esencia de una cosa (...) aquello sin lo cual no puede la cosa ni ser, ni ser concebida y, viceversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido» (E, II, 10, esc.).

¹³⁹ A este respecto, hemos de tener en cuenta las siguientes apreciaciones: “la causalidad externa tiene un sentido, pero solamente en vista de los modos existentes finitos: cada modo existente remite a otro modo, precisamente porque no puede existir por sí (...) la causa externa y la distinción numérica tienen una suerte común: se aplican a los modos y solamente a los modos” (Deleuze, 1999, 28). Solo el modo es, pues, divisible (TB, I, cap. 2, 19-22). Pero téngase en cuenta que «el número no expresa adecuadamente la naturaleza de los modos en tanto son una infinidad, es decir, en tanto derivan de la substancia» (Carta de Spinoza 81, a Tschirnhaus, III, 241).

dura (E, II, 8) o, más bien, tiende a durar, o sea, a perseverar en la existencia (III, 7)» (Deleuze, 1999, 78).

Esta causa eficiente, entendida como un condicionante extrínseco a la esencia del modo, es constituida por las partes extensas ya encontradas en la *natura naturata*. Recordemos que, para Spinoza, la naturaleza, en cuanto substancia que consta de infinitos atributos y modos, «es» y «ha sido» siempre. Es decir: el «ser» de la naturaleza no cuenta con ningún principio ni, por ende, ningún fin; por tanto, de ella decimos que siempre «es». Puesto que el ser eterno de la naturaleza comporta una dimensión cualitativa, expresada en atributos, y otra cuantitativa, expresada en modos, diríamos que su condición de *natura naturante* y *natura naturata*, su esencia y su existencia, se han dado siempre con ella. Aunque, como apuntábamos más arriba, se defiende que ontológicamente «lo naturante» precede a «lo naturado», ambos comportan –*sub specie aeternitatis*– un mismo «ser».

Aceptando, pues, que la misma noción de substancia o naturaleza (*natura*) entraña tanto partes intrínsecas (esencias) como extrínsecas (existentes), nos resulta más fácil imaginar el proceso de configuración de un nuevo modo. Considerando esas partes extrínsecas de la naturaleza como «cuerpos simples» capaces de entrar en una relación de influencia mutua (E, II, *Postulados*; Prop. XXIV), concluiríamos que esta puede ser tan positiva como negativa: positiva si la interacción resulta potencialmente aditiva, esto es, si suma *potentia* o poder de afección; negativa si resulta potencialmente disminuyente.

De acuerdo con Spinoza, solo cuando los cuerpos simples entran en una relación tal que les permite el aumento de su potencia, tienden a mantenerse en la existencia de ese «modo». El uso de la palabra «modo» en este contexto no resulta casual toda vez que el modo existente se concibe, precisamente, como un cuerpo compuesto (E, II, *Postulados*).

Ahora bien, lo que desde una perspectiva puede considerarse «cuerpo compuesto», desde otra podría estimarse como «cuerpo simple». Siguiendo un ejemplo expuesto por el propio Spinoza, diríamos que la sangre se considera una substancia compuesta de varios cuerpos simples (el plasma sanguíneo y las células sanguíneas); sin embargo, si partiéramos del humano como modo existente o cuerpo compuesto, aceptaríamos que la sangre constituye una de sus partes o cuerpos simples. Si extrapolásemos este

razonamiento al resto de naturaleza «naturada», llegaríamos a la totalidad extensa del universo o lo que Spinoza denominó *facies totius universi* (Ep. LXIV, Geb. IV)¹⁴⁰.

Comenzamos a entrever algo así como distintos niveles de la dimensión extensa de la naturaleza: tendríamos, por un lado, los modos existentes, cuerpos simples y compuestos o modos mediatos finitos; y, por otro lado, la totalidad extensa del universo o modo mediato infinito. Se trata de dos determinaciones modales de la *natura naturata* concebidas desde el atributo de la extensión. El hecho de que a estos modos se les llame «mediatos» se debe, precisamente, a que requieren de una mediación para «ser»; su «ser» no deriva inmediatamente de la substancia/naturaleza/Dios.

Si los cuerpos o partes extensas derivaran directamente de la substancia, se darían a la existencia de manera necesaria, por causa de su misma esencia. Pero ya agregamos con anterioridad que la potencia del modo, en cuanto parte intensiva de la esencia de la substancia, resulta limitada, no poseyendo en sí la causa de su propia existencia (E, IV). De ahí, concluimos, que requiera para existir de un elemento extrínseco (causa efectiva). En este caso, nos referimos a las partes extensas o cuerpos simples ya dados en la *facies totius universis*. Precisamente, la manera en la que estos cuerpos simples o partes extensas entran en relación viene determinada por el «elemento mediador» del que hablábamos.

Si, en el caso del atributo de la extensión, definimos a los cuerpos –simples o compuestos– como modos mediatos finitos, por un lado, y a la totalidad extensa del universo como modo mediato infinito, por otro, ¿cuál es el «elemento mediador» que determina dichos niveles modales como «mediatos»? El «modo inmediato infinito». Justamente, resulta infinito por su vinculación directa con la esencia de la substancia.

Si tuviéramos que definir este primer nivel de expresión modal, diríamos que él constituye los criterios o patrones en virtud de los cuales opera una modalidad determinada. Por ejemplo, en lo que respecta al atributo de la extensión, hablaríamos

¹⁴⁰ Dicha expresión aparece en la carta LXIV a Schuller, en la cual Spinoza, respondiendo a la petición del mencionado autor, otorga ejemplos «de las cosas *inmediatamente* producidas por Dios, y de las que lo son *mediante* alguna modificación infinita» (Ep. LXIII, Geb. IV, p. 276): «(...) los ejemplos que solicitas son: del primer género, y en el Pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el Universo, que aunque varía de infinitos modos, permanece siempre la misma (Ep. LXIV, Geb. IV, p. 278). En el *Corto Tratado* (I, caps. I y II), llama «universales» a los modos infinitos.

del movimiento y el reposo [*motus et quies*]. Además de constituirse como patrones que definen el funcionamiento de todo modo de ser extenso, ellos expresan los rasgos más característicos de la extensión (Harris, 1995, 26). De hecho, un «modo existente» se considera «extenso» en tanto en cuanto opera en razón de las leyes de movimiento y reposo, es decir, en la medida en que supone un encuadre espacio-temporal; la totalidad del universo extenso (modo mediato infinito), en tanto que está compuesta por una serie de partes o cuerpos simples (modos mediatos finitos), viene determinada por relaciones de reposo y movimiento (modo inmediato infinito).

En el caso del atributo del pensamiento, el modo inmediato infinito es el mismo pensar [*Intellectus absolute infinitus*], o el acto en virtud del cual se generan ideas y autopercebe el pensamiento (el entendimiento infinito); por su parte, el modo mediato infinito correspondería al cómputo de ideas singulares o asociadas a un cuerpo determinado, siendo el modo mediato finito constituido por una idea singular¹⁴¹. Según Gueroult (1974, 522-524), el primero es «consciencia pura e indeterminada», mientras que el segundo es «un conocimiento fenomenal».

Ahora bien, aunque el modo inmediato infinito determina cómo operan los modos particulares de un atributo una vez venidos a la existencia, no nos dice por qué (*ratio*) se dan esos modos en cuanto particulares existentes. En otras palabras: el modo inmediato infinito, en cuanto mediador de una dimensión modal dada, expresa las notas universales de la misma; es decir, representa las condiciones generales de relación entre las distintas partes implicadas, pero no nos dice cómo se definen ellas en su individualidad. En lo que respecta al problema de la existencia, el movimiento y el reposo nos dicen cómo existe, por lo general, un modo o cuerpo extenso, pero no nos otorgan información sobre el *quid* de su existencia, sobre su esencia.

He ahí el punto al que queríamos llegar: la esencia del modo define qué es él, su *quid* (*ti esti*) o individualidad. La pluralidad de los modos existentes resulta correlato, entonces, de una pluralidad de esencias. En este sentido, podríamos decir que Spinoza se

¹⁴¹ Como el propio Vidal Peña expone en su tesis sobre la ontología Spinoza, el modo inmediato infinito del atributo del pensamiento está sujeto a cierta variabilidad hermenéutica por parte del lector. Por ejemplo, el autor español considera que tal modo inmediato infinito lo expresa el Estado en cuanto «conjunto objetivo» e institucionalizado de las ideas singulares (1974, 158-164). En nuestro caso, preferimos abogar por una lectura más naturalista, en la que el modo inmediato infinito del pensamiento, siguiendo el caso del atributo de la extensión, implique aquel rasgo común y criterio universal que determina a todo acto de pensar.

aproxima a las ontologías de Platón y Aristóteles. Sin embargo, las diferencias entre ellos resultan mayores que la mencionada semejanza por dos principales razones: la primera tiene que ver con el estatus del pluralismo de las esencias spinozistas, el cual es «formal», en contraste con el estatus «entitativo» de los *eide* platónicos; la segunda razón concierne al carácter individual de las esencias spinozistas, en el sentido de que encontramos esencias de individuos particulares, y ya no solo de especies. A estas dos razones habríamos de añadir otra más, ya mentada con anterioridad: el *eidos* platónico opera en términos de causalidad trascendente, mientras que las esencias spinozistas operan en términos de inmanencia. Justamente, esto es lo que estábamos procurando explicar aquí.

En la ontología spinozista, el modo infinito inmediato determina el «cómo» del modo existente, mientras que la esencia define su «qué». Las partes extensas –ya existentes en la naturaleza en cuanto *naturata*– interactúan y se relacionan entre sí no solo bajo ciertas condiciones (modos infinitos inmediatos), sino también de acuerdo a cierto patrón (esencia de modo): «cuando el modo pasa a la existencia es porque infinidad de partes extensivas han sido designadas exteriormente para entrar en la relación que corresponde a su esencia o grado de potencia (E, III, 7)» (Deleuze, 2001, 120). El patrón relacional en razón del cual unas partes extensas se unifican y conforman un solo cuerpo (compuesto) viene definido por la esencia del modo.

A la pregunta, entonces, sobre cómo algo «implicado» esencialmente en la naturaleza (la esencia del modo en cuanto *ti esti*) es «explicado» (exhibido, expresado) existencialmente –dentro de un mismo orden de inmanencia– en un momento dado, responderíamos así: las esencias de modos adquieren expresión temporal tan pronto como las partes de la *natura naturata* se combinan siguiendo el patrón ontológico o grado potencial que ellas implican; se trata de una combinación que viene determinada, a su vez, por una serie de leyes o criterios.

Cualquier modo finito requiere para su existencia, entonces, esta doble determinación: por el lado físico-funcional, depende de unas condiciones o criterios definidos (modos inmediatos infinitos); por el lado *quidditativo* u ontológico, depende de una esencia o grado de potencia. A estos ámbitos físico-funcional y *quidditativo*-esencial, habremos de añadir un tercero: el físico-material, es decir, aquel cómputo de cuerpos e ideas simples sujetos a relaciones varias; de reposo y movimiento (la *facies totius universi*),

en el caso los primeros; de imaginación, percepción y conceptualización, en el caso de las segundas.

En conclusión, podríamos resumir así el proceso por el cual un modo «pasa» de ser parte esencial de la substancia a constituirse como parte existencial de la misma:

1º La *natura*, por definición o esencia, cuenta eternamente con una dimensión *naturante* y otra *naturada*. En este sentido, diríamos que ella consta de una serie de elementos *nurantes* y otros *naturados*. Si lo *naturante* corresponde a aquello que constituye «ser», lo *naturado* corresponde a aquello que lo recibe.

2º Comprendiendo la función de la *natura naturante* como *actus essendi*, diríamos que su acción viene a expresarse –u operar– de manera particular mediante las esencias de modo. En concordancia con ello, cabe concebir las esencias de modo como particularidades *nurantes*, esto es, como especificaciones o grados de potencia de la esencia de la substancia. Ahora bien, en la medida en que las esencias de modo también «son» algo particular, pues constituyen cierta «de-terminación» (expresada en el «grado» de potencia que suponen), ellas cuentan a su vez con una dimensión «naturada».

3º Así como la *natura naturante* cuenta con una serie de «particularidades nurantes» (esencias de modos), la *natura naturata* consta de una serie de «particularidades naturadas» (modos existentes). Estos «elementos naturados» constituyen, en conjunto, la totalidad fenoménica –o eidética– del universo; se trata de cuerpos –o ideas– simples capaces de entrar en relación los unos con los otros para constituir cuerpos –o ideas– más complejos. Si bien su modo de relacionarse depende de una serie de criterios o «leyes físicas» (modos infinitos inmediatos), la singularidad con la que lo hacen viene determinada por las esencias de modo. En este sentido, diríamos que estos –en cuanto «elementos nurantes»– marcan un patrón potencial o grado de acción/pasión que determinados cuerpos –o ideas– pueden expresar cuando entran en relación.

4.3.2.4. *La esencia del modo existente como conatus, o sobre la tendencia de las cosas a perseverar en su ser*

Hasta aquí hemos explicado la manera en la que la esencia de un modo adquiere expresión fenoménica o temporal; sin embargo, no hemos visto qué es lo que hace que

los cuerpos simples de un modo, una vez entran en relación, mantengan o prolonguen esa relación durante un tiempo determinado. En otras palabras: ¿qué hace que el cuerpo compuesto, correlato o expresión de un grado de potencia (esencia de modo), dure? La respuesta es inmediata: la misma esencia.

La esencia [de modo], en tanto que determina el «patrón ontológico» del modo existente, define su manera de «ser» como «poder ser»¹⁴². Este «poder ser» ha de comprenderse aquí como un «poder de afectar y ser afectado», esto es, poder interactuar de manera «afectiva» con otros cuerpos o elementos relativamente «exógenos». Lo que caracteriza en propiedad a un modo existente es, pues, su «poder» de ser afectado y de afectar; su «poder de afección», de acción y de pasión. Precisamente, las esencias de modo constituyen el máximo y el mínimo de afección de los modos existentes:

«En efecto, cada esencia de modo como grado de potencia comporta un máximo y un mínimo, y, mientras exista, una infinidad de partes extensivas (*corpora simplicissima*) le pertenecen conforme a la relación que corresponda a su esencia» (Deleuze, 2001, 101).

Aunque la esencia del modo no genera propiamente la existencia —que, como hemos visto, requiere de una causa efectiva—, sí determina la potencia (*potentia*) por la que un modo puede mantenerse en la existencia o durar en el tiempo. La esencia de modo no solo determina el *quid* del modo existente, sino también las posibilidades de que este, siendo lo que es, dure más o menos en virtud del tipo de afecciones con las que opere. Así como la «composición» que adquieren los cuerpos simples, una vez entran en relación, depende de la esencia del modo en cuanto grado de potencia, así también depende la duración del cuerpo compuesto; ello en la medida en que tal grado de potencia define la capacidad con la que un modo existente afecta o se ve afectado. El *quid* de los modos existentes estriba, entonces, en su *potentia*, en su poder de afectar y

¹⁴² Si bien es cierto que, para hacernos entender con anterioridad, establecimos una relación entre los *eide* platónicos y las esencias de modo, subrayando que estas constituyen el *ti estí* del modo existente —el cual asociábamos al *tode ti*—, hemos de matizar que se trataba solamente de una relación de semejanza, no de identidad. Si el *eidos* platónico se asoció a la esencia de modo spinozista fue para dar cuenta de su carácter de «patrón» que determina existencias, siendo ontológicamente independiente de ellas. Pero las esencias spinozistas, a diferencia de las platónicas, no se consideran ni entidades «meta-físicas» que son en sí, ni principios ontológicos trascendentes; ellas se comprenden, en cambio, como «grados de potencia» que operan desde la inmanencia de un solo y mismo *kósmos* (orden).

ser afectado, el cual determina, en última instancia, las posibilidades fácticas de su realización y duración.

Ahora bien, el grado de potencia que la esencia de modo implica tan solo determina directamente las posibilidades de acción o de pasión, pero no la duración en sí, del modo existente. Aunque la esencia de modo, en tanto que constituye un máximo y un mínimo de potencia, determina el «poder ser» de un modo existente, la realización máxima o mínima del mismo («poder ser») dependerá de las interacciones que él establezca con otros. Diríamos entonces que la duración del modo existente depende directamente del tipo de interacción que entable con los demás (realización de su *potencia*) e indirectamente de su esencia (grado de *potencia*).

De acuerdo con Spinoza, un cuerpo compuesto es capaz de mantenerse en la existencia siempre y cuando su *potencia* no quede totalmente anulada por otros cuerpos (E, III, Prop. IV). Puesto que en la naturaleza *naturata* siempre se da una potencia mayor que la de cualquier cuerpo compuesto, toda cosa singular se ve –tarde o temprano– abocada a la descomposición de sus partes constituyentes; lo que comúnmente denominamos «muerte». No es casual, pues, que ellas (las cosas singulares) se comprendan en última instancia como «modos mediatos *finitos*».

Pero en la naturaleza no solo encontramos cuerpos que disminuyen hasta el mínimo la potencia de otros; también hallamos algunos que la aumentan. De hecho, todo modo existente tiende por naturaleza a mantenerse en la existencia. Así lo expresa el propio Spinoza, quien nos habla de una suerte de «esfuerzo» (*conatus*) del modo existente por mantenerse en su expresión temporal o finita: «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» [*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* (E, III, Prop. VI)].

Si bien la esencia de modo no implica la existencia, una vez la adquiere, tiende a mantenerse en ella (E, III, Prop. VII). De ahí que el *conatus* tenga operatividad en la esencia ya actualizada: «el esfuerzo con el que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» [*conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam* (E, III, Prop. VII)].

En la medida en que la existencia del modo implica la confluencia de distintas partes extensas, el *conatus* –que por esencia él entraña– procura la perduración de esa misma configuración. La noción «perseverar en su ser» no expresa algo distinto, por tanto, de «mantener las condiciones por las cuales unos cuerpos simples se agrupan constituyendo otro cuerpo potencialmente mayor; el compuesto». En tanto en cuanto este último se define en virtud de un grado de potencia determinado, en última instancia lo que se procura «sostener» es la actualización o expresión fenoménica del mismo.

El *conatus*, entonces, no ha de comprenderse como el esfuerzo que subyace en «algo» para «pasar» de la potencia (entendida como «lo que todavía no es y puede ser») al acto (concebido como «lo que ya es»), sino como la tendencia de «algo» que es en acto a perdurar como tal, a mantener las condiciones formales y materiales que determinan su existencia. Así lo precisa el propio Deleuze:

«El *conatus* no debe, sobre todo, comprenderse como una tendencia a pasar a la existencia: precisamente porque la esencia de modo no es un posible, porque es una realidad física que de nada carece, la esencia de modo no tiende a pasar a la existencia. Pero sí tiende a perseverar en la existencia una vez que el modo queda designado para existir, es decir, para subsumir en su relación una infinidad de partes extensivas. Perseverar es durar; por eso el *conatus* engloba una duración ilimitada (III, 8)» (2001, 120-1).

Si en el modo existente se da tal tendencia a la perduración, tal esfuerzo en perseverar en el propio «poder ser», es justamente porque hay factores que lo imposibilitan. La esencia del modo, en tanto que «es» eterna o está implicada en el atributo, no posee necesidad de perdurar; no la posee sencillamente porque no está en su naturaleza, que es eterna. Solo entraña la esencia tal «esfuerzo» de perdurar una vez que adopta expresión temporal. De ahí que, al hablar de la perduración del modo existente, no podamos evitar referirnos a su vez a la operatividad de la esencia «en acto». En la medida en que esta operatividad viene regida por el mencionado *conatus*, es decir, por la propensión a mantenerse en la existencia, los modos existentes tienden a la realización de encuentros en esencia complementarios (E IV, 38).

Si, en un primer momento, el *conatus* implica la tendencia a mantenerse o perseverar en la propia existencia; en un segundo momento, él conlleva el afán de ampliar al máximo la propia *potencia*, de desplegar máximamente el potencial ontológico, esto es, las

posibilidades de ser. Dichas «posibilidades de ser» no implican virtualidad «esencial», sino apertura o flexibilidad «existencial». Recordemos que, en Spinoza, las esencias determinaban el *quid* de las cosas singulares, su *potencia* o poder de afección, pero no el tipo de relaciones mediante las cuales tal poder era plegado o desplegado.

Precisamente, el tipo de relaciones que una cosa singular establece con las demás es lo que determina el aumento o la disminución de su *potentia*, es decir, la realización de unas posibilidades de ser y no de otras. Esta es la razón por la cual matizamos que ellas no se refieren al ámbito de las esencias de modo, que «ya son» de algún modo –en este caso, eternas–, sino al campo de los modos existentes.

Teniendo en cuenta que todo modo existente es capaz de sumar o restar potencia –propia y ajena– durante el proceso interactivo, este se desenvuelve de dos principales maneras: mediante relaciones potenciadoras, de un lado; y a través de relaciones «despotenciadoras», de otro. Allá donde la interacción entre cuerpos cuya potencia resulta compatible desemboca en una suma de fuerzas, aquellos modos existentes cuya potencia resulta incompatible entre sí tenderán a disminuirla (E, III, def., cor. I; E, III, Prop. XI). La duración del modo existente será directamente proporcional, entonces, al número de relaciones potenciadoras que establezca con otros.

«Un modo existente se define por un determinado poder de afección (III, post. 1 y 2). Cuando se encuentra con otro modo, puede suceder que éste le sea “bueno”, es decir, que se componga con él, o por le contrario le descomponga y le sea “malo” (...) Según sea el caso, se dice que su potencia de acción o fuerza de existir aumenta o disminuye, puesto que la potencia del otro modo se añade a la suya, o por el contrario se le sustrae, la inmoviliza y fija (IV, 18, dem.)» (Deleuze, 2001, 63).

Dado que todos los cuerpos tienden a perdurar en la existencia y, en ese sentido, a alcanzar el máximo de su *potentia*, ellos se esfuerzan (*conatus*) en articular afecciones activas o acciones. «El *conatus*, en una segunda determinación, es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado» (Deleuze, 2001, 121). Así nos lo da a entender el propio Spinoza:

«Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más hace al

cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos (...). Cuando más apto se hace el cuerpo para esas cosas, tanto más apta se vuelve el alma para percibir las (...))» (E, IV, Prop. XXXVIII & Dem.).

Un modo existente puede afectar o ser afectado por otro siempre y cuando ambos pertenezcan al mismo atributo. De ahí que, aun aceptando las evidentes influencias dadas entre el cuerpo y la mente (E, III, Prop. II, Esc.), Spinoza defiende el carácter irreductible de los ámbitos del pensamiento y la extensión. Ciertamente, «ni el cuerpo puede determinar al espíritu a pensar, ni el espíritu puede determinar al cuerpo al movimiento, al reposo o a otra cosa alguna (...))» (E, III, Prop. II, Esc.).

El *conatus* adquiere determinaciones distintas según sea el atributo desde el cual se le conciba. Dependiendo del ámbito en el cual nos encontremos, en el del pensamiento o en el de la extensión, el *conatus* adquiere una expresión u otra. Si, en un primer momento, el *conatus* se define como el «esfuerzo» inscrito esencialmente en cada modo existente en perseverar en su ser, y si, en un segundo momento, lo comprendemos como tendencia a abrir al máximo su potencial ontológico; en una tercera instancia, cabría entenderlo como apetito, de referirnos al cuerpo, o de deseo, de remitirnos a la mente.

Desde el atributo de la extensión, el *conatus* del modo existente se define como «apetito» del cuerpo; desde el atributo del pensamiento, en cambio, el *conatus* del modo existente se define como «deseo» del alma o de la voluntad. En este sentido, el «apetito» y el «deseo» constituyen dos determinaciones ópticas/físicas del *conatus*. Esto concuerda con el «paralelismo» que el propio Spinoza establece entre los atributos: así como el alma y el cuerpo se conciben cual dos aspectos de una misma cosa (E, III, esc.), así el deseo y el apetito se comprenden como dos expresiones de un mismo esfuerzo, el *conatus*.

Considerando, pues, que el deseo es la determinación –o expresión– que el *conatus* adquiere en la *potentia* del pensamiento, Spinoza nos dice: «nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, sino desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto» (Prop. XXI del Libro IV). Desear vivir «bien» implica, antes que nada, desear «vivir». Esta afirmación apoya el sentido que con anterioridad otorgamos al *conatus*: de la misma manera en que, para desear obrar bien, se ha de ser «algo» con *potencia* de pensar y obrar, para esforzarse en perseverar en el propio ser existente, se ha de existir.

De esto último extraemos una importante conclusión: sea a través del apetito, en el caso del cuerpo, sea mediante el deseo, en el caso del pensamiento, el perseverar en el ser tiene lugar en la existencia del individuo o compuesto. Así, el humano, en cuanto individuo compuesto por la *potentia* del pensamiento y de la extensión, expresa deseos y apetitos que determinan sus posibilidades más propias de ser.

5. Sobre la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional según Heidegger: consideraciones finales

Una vez hemos analizado pormenorizadamente los pilares de la metafísica tradicional, por un lado, y los conceptos fundamentales de la metafísica spinozista, por otro, nos encontramos preparados para responder a la pregunta directriz de nuestra investigación: ¿en qué medida podemos decir, con Heidegger, que Spinoza pertenece a la ontoteología hegemónica?

Antes de disponernos a responderla, conviene hacer un breve repaso de lo que Heidegger entiende por metafísica. Recordemos que, según él, tres son los elementos constituyentes de la metafísica tradicional: (1) la actitud o disposición teórica, que implica la puesta en suspenso de los horizontes hermenéuticos heredados, una aproximación a «lo que hay» eminentemente conceptual –esto es, sin vinculación psicoafectiva– y un afán de hallar conocimiento universal, transhistórico y necesario; (2) la pregunta por el ser de las cosas en su universalidad y especificidad (ontología), que deriva en una comprensión del «ser» de las cosas como *ousía*, o en la consolidación de la *ousía* (lo ente) como el sentido dominante del verbo «ser» (*eínai*); y (3) la pregunta por el fundamento de lo ente en su conjunto (teología), que desemboca en una comprensión de la operatividad del principio ontológico en términos de trascendencia.

5.1. Spinoza y la *theoría* como primer rasgo de la metafísica tradicional

Teniendo en cuenta que la *theoría* conlleva (1) la puesta en suspenso de los horizontes hermenéuticos heredados, (2) una aproximación a «lo que hay» eminentemente conceptual, libre de toda vinculación psicoafectiva, y (3) un afán de lograr conocimiento universal, transhistórico y necesario, diríamos que Spinoza se constituye como un autor teórico, como *theorós*.

El modo en el que Spinoza dispone su pensamiento resulta esencialmente teórico toda vez que él procura escindir de lo contingente para alcanzar la verdad de las cosas; en

este caso, nos referimos a las condiciones que de manera general, transhistórica y necesaria determinan el funcionamiento de nuestro universo, así como de sus elementos constitutivos. No es casual, en este sentido, que su tratado filosófico más elaborado (la *Ethica*) parta de aquello que es «en sí» y se concibe «por sí», esto es, de un ente absoluto –literalmente, que no requiere de otra cosa para ser–.

Tampoco resulta casual, con todo, que de los tres géneros de conocimiento que él establece otorgue más importancia a los dos últimos, es decir, a aquellos referidos al conocimiento de las esencias o las notas más universales del ser; lo que supone, en sintonía con la corriente metafísica dominante, cierta subordinación de lo sensible a lo racional (E, II, 40. Esc. II). Así mismo nos lo hace saber el autor:

«(...) resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: primero, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento (...): y por eso suelo llamar a tales percepciones “conocimiento por experiencia vaga”; segundo, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas (...). En adelante, llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo “conocimiento de primer género”, “opinión” o “imaginación”; tercero, a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (...); y a este modo de conocer lo llamaré “razón” y “conocimiento del segundo género”» (E, II, 40, Esc. II).

Ahora bien, el hecho de que Spinoza otorgue especial primacía a la razón, llevándole a primar la intelección sobre la sensación, no implica una renegación –al menos absoluta– de corporal, particular y contingente. En su ontología, lo corporal constituye una expresión más de la esencia de «lo que hay», una dimensión más de la naturaleza. De ahí que el nivel de conocimiento prioritario para él no sea el relativo a lo universal, a la búsqueda de las notas más generales o necesarias del ser, sino el referente a las esencias particulares. El grado de conocimiento más excelso para Spinoza es aquel constituido por la intuición de las esencias particulares, y no por la intelección de las notas ontológicas más universales.

«Además de estos dos géneros del conocimiento [los relativos a la “imaginación” y la “razón”], hay un tercero (...) al que llamaremos “ciencia intuitiva”. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas» (E, II, 40, Esc. II).

Precisamente, lo que distingue a tal intuición de la tradicional es su remisión al ámbito de las esencias individuales; a aquellos grados de potencia que operan en la individualidad concreta de un ser contingente (modo existente). La intuición de la que hablamos aquí no es, pues, sensible –destinada a captar azarosa y espontáneamente estímulos diversos del entorno–, sino «inteligible». Se trata, en última instancia, de una intuición basada en la transversalidad de la razón pero arraigada en la singularidad de lo particular.

La principal función de la misma, y he aquí lo más llamativo, radica en ser capaz de contemplar, vislumbrar o captar la eternidad de lo divino en la finitud de la materia, lo inteligible universal en lo sensible particular. Si Spinoza no reniega totalmente del cuerpo como fuente de conocimiento universal es porque lo considera un aspecto más del orden ontológico del que formamos parte. Se trata, además, de un aspecto esencial, y no accidental. Efectivamente: en la ontología spinozista lo corporal no es un accidente que le ocurra a lo mental, anímico o espiritual; ni es un producto *naturado* de alguna razón *racionante*, ni resulta una materia (*hyle*) formada por alguna esencia (*eîdos*).

Al contrario, para Spinoza lo corporal resulta un correlato de lo espiritual, así como lo espiritual resulta un correlato de lo corporal. De ahí que el filósofo defienda que «el alma es la idea del cuerpo» (E, II, Prop. XI; XIII), y que toda sensación corporal viene seguida por una idea que le corresponde (E, II, Prop. VII; XIV). Tanto uno como otro nos remiten –aun en su radical individualidad– al ámbito esencial de la naturaleza. Se diluye con ello el *chorismós* que, con Platón y Descartes, separara lo sensible de lo inteligible, el cuerpo de la mente.

En definitiva, Spinoza se aleja del teórico tradicional toda vez que contempla en la particularidad de lo corporal y lo mental, en lo contingente, una esencia divina. A diferencia de teóricos como los ya mencionados Platón y Descartes, el filósofo holandés no se queda en el nivel del puro conocimiento universal, sino que, una vez alcanzado,

«vuelve» –por así decirlo– al ámbito de lo contingente para vislumbrar en ello su esencia individual.

Este interés por la esencia individual de cada cosa cursa en paralelo al examen de su existencia, siempre contingente y mayormente pasiva. Es más, la razón por la cual Spinoza empieza a filosofar radica en su afán de encontrar modos de existencia más felices, potenciadores y alegres. Por eso su ontología se constituye como ética: no tiene como principal fin descubrir esencias, sino comprender existencias; modos de ser y estar en el mundo. A este respecto:

«Es preciso recordar que gran parte de la *Ética* está dedicada al estudio de los sentimientos, y que su definición del ser humano es muy poco racionalista: “La esencia del hombre es el deseo”» (Nadler, 1999, 10).

5.2. Spinoza y la ontología como disciplina característica de la metafísica tradicional

Una de las novedades más significativas de la ontología spinozista radica en que ella se constituye como ética; como *lógos* del comportamiento de lo ente. La segunda gran novedad es que la esencia de los entes, su más propio modo de ser, ya no se define en términos de substancia (*ousía*), sino de *potentia*. Esto significa que el «ser» [de algo], en Spinoza, no se constituye ni como una entidad (*eídos*) independiente ontológicamente del intelecto (Platón), ni como una expresión fenoménica dependiente de la mente (Kant), sino como un comportamiento; como un poder de afectar y ser afectado.

No es casual, pues, que los afectos adquieran en la obra de Spinoza un importante estatus ontológico, y no solo psicológico o biológico –como ocurriría con Descartes en su *Tratado de las pasiones*–. En la medida en que ellos implican una modificación o graduación de la *potentia* de ser, determinan esencialmente la disposición vital en la que se encuentra el individuo; su existencia. Este descubrimiento hace que Spinoza constituya su ontología como una ética de las pasiones: dado que «ser algo», existir, supone encontrarse en el mundo como un ente con un determinado poder de afección, y de ser afectado, toda pregunta por el ser se ve determinada por la cuestión afectiva.

Se trata, además, de una ética destinada a la liberación de las pasiones tristes: el conocimiento adecuado de los afectos, y de sus dinámicas, no tiene un fin erudito (teorético), sino práctico (ético) (Benito, 2015). El mismo resulta imprescindible para la

realización de una vida satisfactoria; para canalizar las cotas máximas de la propia potencia de ser.

En tanto en cuanto esta *potentia* define «lo que puede» un individuo, su «poder ser» o «posibilidades de ser», ella requiere para su realización (despliegue o pliegue) una acción, la cual implica, a su vez, un tiempo (duración) y un contexto determinados. En otras palabras: lo que un individuo «es» se define en virtud de lo que puede ser, y este «poder ser» entraña para su desenvolvimiento una acción encuadrada en una temporalidad y contextualización bien concretas.

Cabe comprender dicha «acción» como la expresión activa de un comportamiento; un modo de actuar o disponerse en el mundo potenciador. En contraste, la «pasión» implica la expresión de un comportamiento pasivo o «despotenciador». Si el tiempo y el contexto determinan los requisitos de todo «poder ser», el comportamiento, en su forma activa (acción) o pasiva (pasión), constituye la expresión del mismo. Lo que, en cualquier caso, se pone en juego con tales expresiones comportamentales es la *potentia* de un individuo concreto, es decir, sus posibilidades de ser. De ahí que estas requieran siempre de un comportamiento para su desenvoltura, para su maximización y disminución.

El comportamiento es la vía mediante la cual se manifiesta y canaliza la *potentia* de un individuo concreto; en la medida en que ella define la esencia del mismo, su «ser» viene determinado por su manera de comportarse, de relacionarse con la otredad manifiesta, de habitar (*êthos*) el mundo. Aunque la esencia, en cuanto grado de potencia, determina lo que un individuo puede en su máxima y mínima expresión, la modificación o afección de la misma depende del tipo de comportamiento que él ejecute. En última instancia, el tipo de relaciones que un individuo establece con otro es lo que determina la modalidad de afección de su propia potencia.

La preocupación de Spinoza por alcanzar, integrar y desarrollar una disposición afectiva que aumente las cotas del potencial ontológico radica, precisamente, en esa misma consideración: solo podrá ser libre aquel que actúe conforme al conocimiento adecuado de sus pasiones. Este conocimiento, en vez de tener como propósito reprimirlas, anularlas o controlarlas, tiene como fin su canalización. El individuo alcanza su libertad mediante la integración y realización de su propia naturaleza afectiva, y ya no a través de su contraposición o supresión.

5.3. Spinoza y la teología como disciplina característica de la metafísica tradicional

En lo que respecta a la teología, Spinoza se aparta de la hegemónica o tradicional por dos razones principales: de un lado, por la defensa de una única y sola substancia, de un único orden ontológico (monismo); de otro lado, por la consideración de que dicho orden opera con un principio de inmanencia, es decir, con una causa que, antes de hallarse fuera del ente causado, lo implica en sí como una expresión esencial suya.

Si bien el filósofo holandés comparte con la metafísica tradicional la concepción de un único y solo principio ontológico, así como el afán racionalista de comprender su funcionamiento, el situarlo en el plano de la inmanencia y despojarlo de atributos antropológicos lo aleja de la misma. En este sentido, Spinoza difiere considerablemente de los padres de la ontoteología hegemónica (Platón, Aquino, Descartes), llegando a defender lo siguiente frente a ellos:

«(...) no debemos, cuando hablamos como filósofos, usar términos teológicos; en efecto, la teología representa a Dios frecuentemente y sin ambigüedad como un hombre perfecto. Hay motivos, pues, para decir, en teología, que Dios experimenta deseos, que las obras de los malvados lo afligen y que la de los justos le producen gozo; pero en filosofía, en tanto que comprendemos que es inadmisibles conferir a Dios las cualidades que pueden hacer a un hombre perfecto (de la misma forma que es inadmisibles atribuir al hombre los caracteres propios de un elefante o asno), estas formas de hablar y sus análogas en modo alguno son pertinentes» (C. XXIII a Blyenbergh, 1665).

Para Spinoza, Dios es causa inmanente de todas las cosas, correspondiéndose ontológicamente con la misma naturaleza. Si bien el Dios spinozista, al igual que el de la metafísica tradicional, es «en sí» y se concibe «por sí», las cosas singulares se conciben como modalidades de su mismo «ser»; se trata de «modificaciones» o «graduaciones» de un Dios que, libre de atributos antropológicos y casuísticas trascendentales, se corresponde con la naturaleza en cuanto substancia única.

Queda así establecido una suerte de correlato entre la concepción inmanente del principio ontológico y la defensa de la unicidad del ser/ente. El mismo implica aseverar que difícilmente podemos pensar en la unicidad del ser de todos los entes si no concibiéramos el funcionamiento inmanente de la causa que los posibilita. La unicidad

del ser de lo ente se perdería si se estimase que la causa primera o Dios constituye otro «ser/ente» aparte. Si en cambio defendiéramos, como hace Spinoza, la existencia de un único y solo ente, resultaría más fácil abogar por la relación inmanente de la causa con lo causado.

5.4. Spinoza y la metafísica: conclusiones

En conclusión: aun aceptando que Spinoza adopta una perspectiva teorética a la hora de inquirir el ser de las cosas, su pensamiento constituye una alternativa contundente a la ontoteología hegemónica. Se trata de una alternativa que, si bien se evidencia en (1) la respuesta ofrecida al problema del dualismo platónico-cartesiano, así como (2) en la primacía otorgada a la «intuición intelectual» (frente a la pura abstracción racional), destaca por (3) el arraigo ético de su ontología y (4) el estatus ontológico que adquieren los afectos. Esto último implica que la *theoria* con la que el filósofo se dispone no le hace descuidar o minusvalorar ni el plano material de la naturaleza ni la dimensión afectiva del comportamiento –de lo ético–.

Si destacamos estos dos puntos –el giro ético de la ontología y el estatus ontológico de los afectos– es porque, precisamente, ellos nos permiten no solo rebatir la tesis *heideggeriana* sobre la pertenencia de Spinoza a la metafísica hegemónica, sino también aproximar la propia filosofía del holandés a la del alemán –cuestión que veremos en el próximo capítulo–.

En aras de facilitar el análisis de todo lo dicho hasta ahora, añadiremos a continuación un *cuadro-resumen* en el que se comparan la metafísica tradicional (ontoteología hegemónica) y la metafísica spinozista. Como veremos, la comparación no solo se establece en torno a las áreas propias de la metafísica (ontología y teología), sino también alrededor de aquellas otras que se ven determinadas por la misma: la psicología, la antropología, la política y la ética.

	METAFÍSICA TRADICIONAL	METAFÍSICA SPINOZISTA
DISPOSICIÓN FUNDAMENTAL	<i>Theoría:</i> (1) búsqueda de un conocimiento universal, transhistórico y necesario; (2) puesta en suspenso de los marcos hermenéuticos con los que se comprende habitualmente el mundo.	
ONTOLOGÍA	Dualismo con tendencia al idealismo (objetivo): los órdenes de lo eidético y de lo sensible se separan (diferencia “real”). Prevalece, como fundamento de la veracidad de lo sensible y lo inteligible, lo noético.	Monismo: lo eidético y lo sensible se conciben como dos aspectos esenciales o atributos de un mismo (modo de) ser.
	Se conciben una o más sustancias, u órdenes de realidad.	Se concibe una única sustancia u orden de realidad.
TEOLOGÍA	Causalidad creacionista o génesis “arquitectónica” - Causa trascendente	Causalidad inmanentista - Causa inmanente
	Hay un Dios o demiurgo que propicia la generación del mundo y sus individuos.	Dios se equipara a la naturaleza entera; sus concreciones individuales constituyen modos suyos de ser.
Substancia	Se define como aquello que es “en sí” y “por sí”; aquello que “es” con independencia relativa o absoluta. A partir de la escolástica se comprenderá como aquello cuya esencia implica la existencia, constando de infinitos atributos.	
Individuos concretos	Entes finitos separados absoluta o relativamente de la sustancia infinita. Su esencia se define en virtud de una concreta forma, propiedad o determinación ontológica (<i>ti esti, quid</i>).	Modos de ser (finitos) de una misma sustancia o naturaleza (infinita). Su esencia se define en función de su <i>potencia</i> o capacidad, de lo que puede ser [en tanto <i>que es</i>].
ANTROPOLOGÍA	Dualismo mente-cuerpo: mente y cuerpo constituyen dos modos u órdenes de ser diferentes.	Mente y cuerpo son dos aspectos de un mismo modo de ser.
PSICOLOGÍA	Lo racional ha de controlar lo pasional; las pasiones suponen una desviación de la conducta correcta. Y, aún aceptando su carácter funcional, se comprenden desde la instancia biológica y psicológica, como apetencias del cuerpo o inclinaciones del alma. Las pasiones, por tanto, se expresan en la existencia y arraigan en el cuerpo-mente existente.	Lo racional ha de gestionar lo pasional; las pasiones son modos de afección, los cuales implican modificación en la propia potencia de ser. Los afectos, aunque se expresan en la existencia, arraigan en la esencia (suponen estados o cambios en la potencia de ser).
EPISTEMOLOGÍA	El cuerpo nos otorga imágenes del mundo que pueden resultar confusas, se requiere de la ayuda de la mente, la razón o el pensamiento para llegar al conocimiento verdadero de las cosas.	
	Dos niveles de conocimiento generales: (1) el propio de los sentidos (sensación); (2) y el propio de la razón (intelección).	Tres niveles de conocimiento general: (1) el propio de los sentidos; (2) el propio de la razón abstracta; (3) la intuición de las esencias particulares.
POLÍTICA	Monarquía y Oligarquía	Democracia selectiva Libertad de expresión
ÉTICA	El ente (sujeto) determina el habitar De tipo formal: normatividad universal que rige particularidades	El habitar define al ser/ente (humano) De tipo material: normatividad particular que depende del contexto

SEGUNDA PARTE

HEIDEGGER Y SPINOZA: MÁS ALLÁ DE SUS DIFERENCIAS, SUS CONVERGENCIAS

CAPÍTULO III

HEIDEGGER Y SPINOZA: DEL GIRO ÉTICO DE LA ONTOLOGÍA A LA COMPRENSIÓN ONTOLÓGICA DE LOS AFECTOS

Introducción

Comenzaremos el presente bloque –tercero y último de nuestra investigación– retomando una idea ya sugerida al inicio de los otros dos: la tesis que aquí desarrollamos adquiere un doble carácter toda vez que ella, además de defender la alternativa que Spinoza supone para la metafísica tradicional, contraviniendo así lo que Heidegger sugiere en algunos de sus escritos (GA 11: 57; GA 42: 115; 124-126; GA 86: 727), propugna la existencia de puntos convergentes entre ambos autores.

Por esta razón nuestra investigación se ha dividido, como advertimos en la introducción general, en dos líneas que discurren en paralelo: por un lado, encontramos aquella línea que, en discusión con Heidegger, ha procurado responder a la pregunta sobre la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional; por otro lado, hallamos aquella línea que basándose en la anterior defiende ciertos puntos de convergencia entre los dos filósofos estudiados.

Dado que la primera línea de investigación ya ha sido abordada en los dos capítulos anteriores, el presente estará destinado a desarrollar la segunda. Recordemos que, allá donde el primer bloque preparó el terreno para nuestros análisis, enfocándose en la concepción que Heidegger sostuvo de la metafísica, así como en la crítica que a ella le dirige mediante su propia propuesta filosófica, el segundo bloque se dedicó a examinar la metafísica de Spinoza. Precisamente, el haber estudiado primero la postura de Heidegger fue lo que nos permitió discernir después las peculiaridades de la metafísica spinozista; en este caso, sus semejanzas y diferencias con la ontoteología tradicional.

Habiendo concluido que Spinoza, pese a pertenecer a la tradición metafísica, adoptar su actitud fundamental (la *theoria*) y hacer uso de su terminología general, presenta importantes puntos de divergencia con ella, nos encontramos preparados para responder a la segunda pregunta directriz de nuestra investigación: ¿en qué medida Spinoza, comprendido como un autor cuya metafísica constituye una novedosa alternativa a la tradicional, simpatiza con la propuesta filosófica del propio Heidegger?, ¿cabe acaso considerar entre ambos autores algún punto de convergencia?

Nuestra respuesta a tales preguntas se desenvuelve afirmativamente: sí; encontramos entre ambos autores no solo uno sino varios puntos de convergencia. En este caso, consideramos oportuno agruparlos en dos principales temáticas, las cuales están interrelacionadas.

6. La convergencia fundamental entre Heidegger y Spinoza: el giro ético de la ontología y sus puntos derivados

Antes de sumergirnos en el giro ético que suponen las ontologías de Heidegger y de Spinoza, conviene trazar unas líneas generales de lo que el mismo –en sí– entraña. Comenzaremos con el siguiente razonamiento: si, con Kant, tiene lugar el giro epistemológico de la ontología, en el sentido de que la pregunta por el ser queda irremediablemente remitida a la pregunta por el conocer, con Spinoza y Heidegger acontece el giro ético de la misma. Esto en dos principales sentidos: el primero, relativo al hecho de que la pregunta por el ser en general –del mundo, en Heidegger, y de la *natura* en Spinoza– demanda un cuestionamiento de aquel ente capaz de preguntarse por algo así como el «ser», y de orientar su comportamiento de acuerdo con el mismo; el segundo, referido al *factum* de que el sentido del «ser» de las cosas se desvela y desenvuelve primordialmente (originalmente) en el *êthos*, en aquel lugar (*Da; natura*) en el que mora el humano.

En otras palabras: allá donde el giro epistemológico de la ontología supone definir el modo de ser en razón del modo de conocer (*epistême*), el giro ético de la misma implica definir el sentido y el modo de ser en virtud del modo de habitar (*êthos*). De ahí que este conlleve la pregunta por el ser del único ente –o modo existente, diríamos con Spinoza– que se encuentra inevitable y espontáneamente «habitando», que «es» en función de su mismo «habitar»: el humano. Esta misma condición de inevitabilidad y espontaneidad del «habitar» nos lleva a pensar en este no como una mera facultad más, sino como el modo más propio de ser humano; se trata de una modalidad que, aunque se expresa en la existencia (en lo óntico), tiene su arraigo en la esencia (en lo ontológico). Esto implica que el «habitar» en sí se desenvuelve independientemente de si el humano es consciente o no de su condición; de si él decide –o no– hacerse cargo de su circunstancia. ¿Y cuál es esta? El mismo «lugar» que habita.

Poco importa si a tal lugar lo denominamos *natura*, como es el caso de Spinoza, o *Welt*, como ocurre con Heidegger; lo relevante aquí es que él nos remite a aquel «contexto» en el que la vida humana se desenvuelve. Se trata de uno caracterizado por su condición apriorística, inevitable y necesaria: apriorística porque el humano se halla de antemano existiendo/habitando en él; inevitable porque el humano es incapaz de desasirse del

mismo –sin deshacerse a sí–; necesaria porque «ser» humano implica «habitar» un lugar, encontrarse en un «contexto».

Retomamos así la premisa fundamental del giro ético de la ontología: el «ser» del humano se define en virtud de su «modo de estar», de su «manera de habitar» aquel ámbito en el que ya siempre se encuentra de improvisto. En la medida en que, tanto en Spinoza como en Heidegger, ese «modo de estar» depende relativamente del humano, él se ve con la capacidad de definir las posibilidades de su propia existencia. Más precisamente, diríamos que lo que el humano tiene capacidad de definir es el carácter de susodichas posibilidades, pero no el hecho mismo de que ellas se den, de que su «ser» se despliegue en sí como posibilidad, *potentia* o «poder ser» (*Sein-Können*).

Por ejemplo, en Spinoza la *potentia* del humano se desenvuelve unas veces como acción y otras como pasión; de ahí que ella pueda adquirir un carácter activo –y entonces aumenta– o pasivo –y entonces disminuye– (E III, def., cor. I; E III, Prop. X; E III, post. 1 y 2). En Heidegger, por su parte, susodicho *Sein-können* se desenvuelve de manera propia e impropia, pudiendo adquirir un carácter auténtico o inauténtico (GA 2: 336-7). Si bien, en concordancia con lo que acabamos de advertir, el humano es capaz de definir el carácter propio o impropio, activo o pasivo, de su misma *potentia* o posibilidad de ser, no ocurre así con el mismo hecho (*factum* ontológico) de que «es» *potentia*, de que su «ser» se define como «poder ser».

He aquí uno de los principales puntos de convergencia entre Heidegger y Spinoza, consecuencia del giro ético de sus respectivas ontologías: el «ser» del humano ya no se define como una entidad inmutable, como un ente cuya esencia determina total y absolutamente su comportamiento, es decir, su *êthos*. Frente a la definición tradicional de la esencia como «ser-así» (*ti esti*), se erige la comprensión alternativa de la misma como «poder ser» (*Sein-können*), en términos heideggerianos, y como *potentia*, en términos spinozistas. No solo se trata de concebir al humano como un individuo cuyo «ser» se desenvuelve en las distintas posibilidades que constituyen su existencia, o de que «ser humano» conlleve «ser posible»; se trata más bien de enfatizar que el humano «es» lo que puede; «es» potencia; «poder» de acción y de pasión, de pensamiento y sentimiento.

Ahora bien, este «poder ser» que el humano «implica» en esencia y «explica» (expresa) en existencia no resulta infinito en sí, sino finito. Hablamos de una finitud que arraiga en la misma existencia del humano, pues este «es» en un tiempo determinado (GA 2: 330; E III, Prop. IV). Entroncamos así con la comprensión que Deleuze nos ofrece de la esencia spinozista. Recordemos que, para él, ella se define como «*quantum* de potencia» toda vez que cuenta con un máximo y un mínimo de realización (1999, 184-5). En la medida en que cada ente consta, por definición, de una cantidad potencial de realización, esta puede desplegarse de manera total, parcial o ínfima.

Precisamente, la realización máxima o mínima de la propia potencia de ser depende del «entorno» y de la manera en la que cada ente se dispone en él (E III, def., cor. I; E III, Prop. XI; E IV, XXXVIII). En el particular caso del humano, esta última variable –la disposición– adquiere un mayor peso que la primera toda vez que determina su mismo valor. Por ejemplo: una crisis económica puede comprenderse como una oportunidad de reinención o como una condena social; la manera en la que valoremos susodicha circunstancia dependerá de la actitud que adoptemos frente a ella, e influirá en los comportamientos que tendamos a desarrollar.

Allá donde Heidegger nos permite definir el carácter de las disposiciones según el criterio de «autenticidad-inautenticidad» –correlato del binomio conceptual «propiedad-impropiedad» (GA 2: 146)–, Spinoza nos permite definirlo según el criterio de «actividad (alegría)-pasividad (tristeza)» (E III, Prop. IX, Dem.). En ambos casos lo que se mide es el grado de responsabilidad que el humano posee frente a una determinada circunstancia. En términos heideggerianos, ser responsable implica hacerse cargo de la propia circunstancia, apropiarse de ella y actuar según criterios personalmente electos; en términos spinozistas, ser responsable supone ser consciente de las causas que determinan la propia conducta, así como de las circunstancias que la envuelven, y actuar según la conveniencia (aquello que aumenta la propia potencia) (E V, III). La autenticidad heideggeriana y la actividad spinozista conllevan, pues, responder con voz propia, consciente, a la circunstancia¹⁴³.

¹⁴³ No se trata de reaccionar (acción impersonalmente desplegada), sino de responder (vocablo que, estando etimológicamente ligado al de responsabilidad, nos remite a una acción personalmente planificada).

En la medida en que el «poder» (*potentia*) ser o no responsables radica en la misma esencia del humano, diríamos que, a diferencia de otros entes, él se ve determinado a obrar libremente. Si bien no es el único ente que «puede ser» de tal o cual manera, su grado de «apertura ontológica» no es comparable al de un animal, un vegetal o una roca. La más destacada diferencia entre ellos estriba, justamente, en la comprensión –o, dicho en términos heideggerianos, «precomprensión»– que el humano tiene de su propio «ser», esto es, en su capacidad ya no solo de preguntarse conceptualmente por él, sino de vivirse como un ente cuyo «ser» está puesto en juego en cada momento.

Así mismo nos lo hacen ver Heidegger y Spinoza: el primero matizando que el humano es el único ente que «tiene que ser en cada caso *mío*» (GA 2: 191); el segundo reconociendo la capacidad humana para canalizar su propia *potentia*, para gestionar las posibilidades de su mismo «poder ser» (E IV, 38; E V, X). No es casual, pues, que tanto uno como otro se preocuparan por encontrar «modos de estar», de habitar la naturaleza y el mundo, que aumentaran la propia *potentia* (Spinoza), o que motivaran la realización de posibilidades de ser «propias» (Heidegger).

Si, para Spinoza, procurar el aumento de la propia *potentia* implica ser capaz de gestionar las interacciones con aquellos otros entes que son capaces de afectarla, para Heidegger, la realización de unas posibilidades de ser «propias» conlleva «hacerse cargo» (apropiarse) de la circunstancia en la que uno se encuentra y «cuidar» (*Sorge*; *phrónesis*) la propia vida que se es; lo que se traduce en la integración consciente del horizonte de inteligibilidad heredado (mundo) y en la configuración voluntaria de un proyecto vital íntimamente electo (GA 2: 193).

Lo que, más allá de las mencionadas propuestas, nos interesa resaltar en este punto es ese interés común que tanto Heidegger como Spinoza muestran por el *êthos*, es decir, por el modo en el que el humano habita el mundo en virtud de su misma esencia, de su propia *potentia* de ser. De ahí que ambos primen el saber comportarse (*phrónesis*) frente al saber puramente teórico (*episteme*) a la hora de desvelar el sentido del propio ser humano. Y de ahí que ambos nos inviten a concebir el desenvolvimiento del mundo (Heidegger) y la expresión de la naturaleza (Spinoza) como un «juego» de sentidos y de potencias de «ser», de «estar», de «habitar».

6.1. El giro ético de la ontología en Heidegger

En aras de comprender de manera adecuada en qué consiste el giro ético de la ontología en Heidegger, hemos de tener en cuenta qué implica para él, de un lado, lo ético, y, de otro, lo ontológico¹⁴⁴. Una vez hayamos esclarecido ambos términos, nos encontraremos preparados para discernir si existe algo así como una «ontología heideggeriana», de tal suerte que pudiéramos hablar del «giro ético» de la misma.

6.1.1. Heidegger, ontología y ética

Recordemos que para Heidegger la ontología constituye, junto con la teología, una de las principales disciplinas de la metafísica tradicional. Dedicándose la primera (la ontología) al estudio del ser de lo ente, tanto en su generalidad (*genus*) como en su especificidad (*specie*), la segunda vendría a indagar en el fundamento de «*todo* lo que es», en la causa de la totalidad de lo ente (IyD: 151/GA 11: 63). En ambos casos hallamos la articulación de un *lógos* –el apofántico– que pretende explicar el cómo y el porqué de las cosas: cómo son propia e impropriamente, en el particular caso de la ontología; y cuál es la causa o el porqué de su ser, en el caso de la teología.

Lo más relevante para Heidegger de tales disciplinas es que ambas entrañan modos de comprender «lo que hay» que, a diferencia de otros, arraigan en la actitud teorética (GA 9: 370; GA 63: 2-3). Dicho de otra manera: la ontología y la teología, en cuanto áreas de la metafísica que estudian el ser de lo ente y su fundamento, constituyen quehaceres del *bíos theoretikós*. Hablamos de una forma de vida o de disponerse fundamentalmente en el mundo que tiende a concebir el pensamiento (*nôus*) como herramienta (*techné*) capaz de aprehender la esencia (*eídos, ti esti*) de las cosas particulares (*tode ti*); la normatividad que rige el *kósmos* en su totalidad y en su particularidad.

Theoría (visión de lo inteligible) y *techné* (instrumentalización de la acción) quedan, así, entrelazadas. Por eso matiza Heidegger en *Carta sobre el humanismo* (1947) que «la caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocer como procedimiento “teórico” suceden ya dentro de la interpretación “técnica” del pensar»

¹⁴⁴ Seguimos así la propia invitación de Heidegger: «antes de tratar de determinar de modo mas preciso la relación entre «la ontología» y «la ética» tenemos que preguntar que son dichas «ontología» y «ética». Habrá que meditar si lo que puede ser nombrado en ambos rótulos sigue siendo adecuado (...)» (CH: 74/GA 9: 354).

(CH: 13/GA 9: 314-5). Ahora bien, concebir el pensamiento de este modo conlleva operar bajo el presupuesto de la diferencia entre el *lógos* (pensar, decir) y la *physis* (naturaleza); diferencia que, de acuerdo con lo que dice el autor alemán en *¿Qué es eso de la filosofía?* (1955), constituyó el origen mismo de la filosofía en tanto que deseo (*oraxis*) o amor (*eros*) por lo sabio (*to sophón*) (GA 40: 36). ¿Y qué expresa, para la Grecia presocrática, lo sabio, la sabiduría? La unidad de *lógos* y *physis*; la comprensión de la *physis* como *lógos*.

Fueron los escépticos quienes, una vez pusieron en duda susodicha unidad, abrieron el debate en torno a la correspondencia –armonía o consonancia amistosa (*philia*)– del *lógos* con la *physis*. Los sofistas, por su parte, pusieron en suspenso la unidad interna del mismo *lógos*, negando la posibilidad de alcanzar una normatividad común que trascendiera las particularidades contextuales de los hablantes (*Met.* I, 987b; Hirschberger, 2011a, 133). Frente a tales posturas surgiría la *philosophia*, precisamente como un afán de reunir el *lógos* con la *physis*, el *nóus* con el *éinai* (*Fedón*, 99d; Marzoa, 1975a, 53). Se trató de un afán que suponía, sin embargo, la misma separación (*chorismós*) que se pretendía solventar; en tanto que pretendía combatirla, la prolongaba –aunque solo fuera como problema–.

De acuerdo con Heidegger, tal problema se articuló interrogativamente de la siguiente manera: ¿qué es el ente? (*ti tó ón*). Pregunta que entrañaba esta otra: ¿de qué manera nosotros, los humanos, podemos acceder a la verdad del ser (*aletheia*), conocer lo que las cosas propiamente son? Se trata de cuestiones que conllevan cierto alejamiento de aquello que se presenta, de los fenómenos. Preguntarse por lo que algo es implica desconocer eso que se cuestiona; desconocimiento que supone, a su vez, un desligamiento de aquello que es inquirido. En la medida en que la respuesta de Platón a la primera pregunta radicó en el *eîdos*, el pensamiento filosófico se vio abocado a una función eminentemente técnica: la de ser visión de lo inteligible; la de ser una actividad especulativa destinada a extraer de lo particular lo universal; de lo contingente, lo necesario.

Fue Aristóteles quien, después de Platón, dividió ese quehacer del pensamiento filosófico según el campo de estudio, según el ámbito sobre el cual recayera su atención (GA 9: 316). Así, surgieron la ontología, la teología, la lógica, la ética, la política y la estética: allá donde las dos primeras se destinaron, como hemos advertido, al estudio del

ser de lo ente (en su universalidad y origen), la tercera se ocupó de las maneras en las que se articulaba lingüísticamente el pensamiento de lo ente. La cuarta y quinta disciplinas, por su parte, se enfocaron en el análisis del comportamiento humano, principalmente en lo concerniente a su modo de hacer comunidad, de configurar *polis*. Sería la estética la que, por último, se dedicaría al estudio de los efectos psicosomáticos y afectivos de la sensibilidad, sobre todo cuando mediaba alguna obra de arte (*Poet.* 1460b 7-11).

En la medida en que tales disciplinas surgen del ímpetu de responder a la pregunta por el ser de lo ente, la cual arraiga en la ya mencionada ruptura entre el *lógos* y la *physis*, Heidegger considera que ellas se alejan del pensar originario que antecedió a la misma filosofía. ¿Y qué implicaba el mismo? La unidad del ser y el pensar; de la *physis* y el *lógos*. Por eso escribe Heidegger en *Carta sobre un humanismo*:

«Nombres como “lógica”, “ética”, “física” surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad» (CH: 15/GA 9: 316).

«Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una *techné*, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la *práxis* y la *póiesis*» (CH: 13/315-6).

Dicho lo cual, ya podemos responder a la pregunta inicialmente planteada: ¿qué suponen, para Heidegger, la ontología y la ética? Lo acabamos de expresar: disciplinas de la filosofía tal y como nace con Platón y Aristóteles; áreas de un pensamiento (*lógos*) que empezó a concebirse como instrumento a disposición del humano, bien para desvelar el misterio que constituía la *physis* y su constante devenir (ontología), bien para dirigir el comportamiento humano sobre la base de unos criterios axiológicos (ética). Precisamente por esto, por esta «interpretación técnica del pensar» que la filosofía presentó en sus inicios, Heidegger se mostró crítico con ella –llegando a defender que conviene liberarnos de la misma (CH: 13: 314)–.

Si tal uso instrumental del pensamiento hizo que, ante la pregunta por la naturaleza de las cosas (ontología), respondiéramos haciendo prevalecer el sentido cósmico (substancialista, presencialista) del «ser», ante la pregunta por el comportamiento humano (ética), él nos ha hecho responder en términos axiológicos¹⁴⁵. Dicho de otro modo: la interpretación técnica del pensar hizo que la conducta humana se definiera en virtud de una serie de valores (juicios valorativos). ¿Y qué implica un valor? Como nos diría Nietzsche, en quien se inspira Heidegger: interpretación; otorgación de sentidos y jerarquización de los mismos en función de la conveniencia (MBM I, 2).

La *ethika* nació entonces de la mano de la filosofía como una disciplina propedéutica del buen ciudadano, encontrando en el pensamiento una herramienta para la valoración de comportamientos susceptibles de ser aceptados o rechazados. Desde esta interpretación técnica del pensar, el humano es el agente de su propia acción y el comportamiento una expresión intersubjetiva de la misma. En tanto que sujeto de la acción, el humano se ve en la obligación de valorar (enjuiciar) sus conductas sobre la base de una normatividad políticamente convenida¹⁴⁶; normatividad regida por el criterio de la virtuosidad y la felicidad, en el caso de Aristóteles, o por el ideal del bien, la belleza y la verdad, en el caso de Platón.

A pesar de que tanto uno como otro fraguaron su ética en torno a la ontología, mediando entre ellas la antropología, ambas se consideraron disciplinas separadas: el estudio del ser, en su universalidad y necesidad, no implicaba el estudio del comportamiento humano, siempre histórico y contingente (Met. I, 2, 981b-982a; EN VI, 6, 1140b). La ontología, como disciplina que buscaba las condiciones universales (comunes a todo ente), transversales (dadas en cualquier contexto) y necesarias (inevitables) de «lo que hay», resultó independiente de aquella disciplina que analizaba los particulares modos de estar en el mundo, de constituir *polis*. Las cuestiones concernientes al ser (*eínai*) quedaron, pues, desligadas de las cuestiones relativas al habitar –como si la pregunta por el ser no implicara ya un *êthos*–.

¹⁴⁵ Y no puramente ontológicos, como sucederá con Spinoza y Heidegger. En el caso del primero, se trata de una ontología de corte «naturalista»; en el caso del segundo, de una ontología de carácter «hermenéutico». En ambos casos, lo ético se define desde la *potentia* (lo ontológico), y no ya desde la *potestas* (lo político), la *veritas* (lo epistemológico) o el *axio* (lo axiológico).

¹⁴⁶ Esto en el caso de la democracia ateniense. En lo que se refiere a las monarquías antiguas y medievales, la normatividad venía determinada por las apetencias individuales del rey o por la revelación de alguna divinidad.

Pero no solo el propósito de la ontología marcó distancias con la ética, también la comprensión axiológica del comportamiento que esta suponía consolidó las diferencias entre ellas. En otras palabras: tanto el afán de alcanzar un conocimiento universal – propio de la ontología– como la conversión de la ética en axiología del comportamiento contribuyó a la separación del *eínai* y el *êthos*.

El giro ético de la ontología de Heidegger tiene que ver, precisamente, con la crítica que el filósofo dirige a esa misma separación; crítica que, como veremos más detenidamente, entronca con aquella que arremete contra la propia metafísica. Recuperamos con ello el planteamiento que expusimos al inicio de nuestra investigación, cuando abordamos por vez primera la obra de Heidegger: la propuesta filosófica de este se constituye como contrapunto de su crítica metafísica. De ahí que la comprensión adecuada de una implique el estudio preciso de la otra. Algo así ocurre, también, con la cuestión que en el presente apartado nos ocupa: entender lo que supone el giro ético de la ontología en Heidegger conlleva comprender su propia propuesta filosófica, lo que nos lleva a revisar la concepción crítica que él posee de la metafísica.

6.1.2. El presupuesto del giro ético de la ontología en Heidegger: la crítica a la metafísica. De la ontología tradicional (teorética) a la ontología fundamental (fenomenológico-hermenéutica)

La crítica más acuciante que Heidegger dirige a la metafísica tradicional radica, tal y como hemos visto, en la primacía que la disposición teorética cobra en ella (GA 2: 34; GA 24: 173-7, 209; GA 56/57: 101-2, 110). Se trata de una primacía que ha determinado la manera de pensar, comprender y volver inteligible «*todo* lo que hay»; esto incluye no solo entes físicos, como planetas, océanos o cuerpos vivos, sino también fenómenos sociológicos, psicológicos y emocionales.

Retomamos así uno de los rasgos definitorios de la *theoría*: su afán de pensar «*todo*» lo que hay, y de concebir «*eso*» que hay como «*entidad*» conceptualmente abarcable. En la medida en que el propósito del *theorós* estriba en lograr un conocimiento universal, transversal y necesario de lo ente, su metodología entraña el despojo de todo aquello que sociocultural y afectivamente le determina. En otras palabras: el *theorós*, en su cuestionamiento por el «*ser*» de las cosas, procura imparcialidad, esto es, desapego afectivo de las cosas circundantes y desprendimiento de aquellos patrones culturalmente

heredados (creencias). Dado que estos determinan la experiencia que se tiene de «lo que hay» de manera parcial, sesgada o subjetiva, el teórico se obsesiona en ir «más allá» de ellos con el propósito de «liberarse», de contemplar atisbos de eternidad (GA 19: 129-130)¹⁴⁷.

Precisamente por eso, por ese afán de alcanzar un conocimiento imparcial, universal e imperecedero, la *theoría* se ha concebido –tanto desde la metafísica tradicional como desde su sucesora moderna, la ciencia– la vía de aproximación (*meta-hodos*) al «ser» de las cosas por excelencia. Hablamos de una manera de proceder que, validándose a sí misma como la más fiable o certera –epistemológicamente hablando–, ha subordinado a otros modos de comprender «lo que hay» (GA 56/57: 58). Uno de estos modos lo constituye, como evidencia Heidegger de la mano de Aristóteles, la propia *prhónesis*; disposición del humano que, en contraste con la *theoría*, comprende el «ser» de las cosas ya no como «entidad», sino como «útil conveniente» (*schicklich*) (GA 19: 49). Esto se traduce en el hecho de que, para el *bíos praktikós*, lo que una cosa «es» depende de lo que ella signifique para él en cuanto «ser-en-el-mundo», y no de una cualidad esencial que parezca presentar con independencia de su experiencia mundana.

Para el *bíos theoretikós*, en cambio, las cosas no se definen por lo que son «para» nosotros, seres afectivos e históricos, sino por lo que son «en sí», con independencia de la historicidad, afectividad y cultura del sujeto cognoscente. Resulta coherente, pues, que el lenguaje propio del *theorós* no sea ni retórico ni poético, sino apofántico. Recordemos que se trata de un lenguaje caracterizado tanto por su forma como por su sentido: en lo que respecta a la forma, el *lógos apophantikós* se constituye como predicación, esto es, como un decir «algo» (predicado) de «algo» (sujeto); en lo que se refiere a su sentido, él supone la afirmación o negación de aquello de lo que se habla (GA 29/30: 456-7). De ahí que, para Aristóteles, fuera el único lenguaje con posibilidad de albergar en sí valores de verdad o falsedad (Met. IX, 1045b-1052a).

En la medida en que el *theorós* busca aquellas condiciones que, de manera universal y necesaria, hacen que una cosa sea lo que es, sus predicaciones se articulan en torno a los modos más generales de ser. El término «categoría» vendría, justamente, a expresar

¹⁴⁷ Heidegger da cuenta de ello cuando, analizando la ética y la metafísica aristotélicas, aborda los modos de desvelamientos propios del humano: «(...) *sophía* manifests a possibility of existence in which *Dasein* discloses itself as free, as completely delivered over to itself» (PS: 89/GA 19: 129-130).

esos «modos generales de decirse el ser de las cosas». No es casual que Aristóteles constituyera su ontología a partir de las mentadas categorías, primando entre ellas aquella en virtud de la cual era posible cualquier otra predicación: la *ousía*. Esta, además de comprenderse como sujeto de predicaciones, se entendió como *hypokéimon*, como aquello que subyacía al cambio, o cuyo cambio suponía un cese del ser propio de la cosa en cuestión (GA 24: 177-8).

Frente a tales modos de pensar el ser, Heidegger pone en evidencia otros que, en vez de constituirse como universales (aplicables a todo ente) y transversales (aplicables en todo contexto), se conciben como particulares (aplicables a entes concretos) e históricos (aplicables a contextos cultural y personalmente diferentes) (GA 56/57: 142). Comprendiendo lo universal y lo transversal como productos de una abstracción racional incapaz de aprehender la originaria manifestación de «lo que hay», lo particular y lo histórico constituirían los rasgos con los que originalmente las cosas se nos presentan. Si hay algo «común» o «universalizable», esto sería –de acuerdo con Heidegger– lo particular; ello en el sentido de que lo común a todo ente es su carácter singularmente conformado e históricamente contextualizado.

Esta es razón por la cual el filósofo alemán se propuso confeccionar una suerte de «ontología fundamental»; se trata de una ontología que procura dar cuenta de los rasgos fundamentales, originales o primordiales del «ser» no tanto de las cosas, sino de aquel ente que es condición de su misma posibilidad. En otras palabras: la ontología que inicialmente promueve Heidegger es «fundamental» en la medida en que, implicando la pregunta por el sentido originario del ser en cuanto tal, indaga en el fundamento mismo de su actividad. ¿Y cuál es este? El humano. Así, se da la paradoja de que la condición de posibilidad de toda ontología o estudio de lo ente arraiga en otro ente: el humano.

«(...) surgió la necesidad de una ontología fundamental [*Fundamentalontologie*]; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein), y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal, esto es, a la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal [*von Sein überhaupt*]» (SyT: 46/GA 2: 37-8).

Podríamos pensar que Heidegger está reproduciendo el programa de Kant tan pronto como subordina la pregunta por el ser al examen del único ente capaz de articularla. Y si bien con tal razonamiento no estaríamos desencaminados, lo cierto es que entre ellos

se da una diferencia elemental; una que arraiga en el mismo procedimiento metodológico. Allá donde Kant responde a la pregunta por el ser del humano desde la *theoría* (la *episteme*), Heidegger procura hacerlo desde la *phrónesis* (la *éthika*).

Precisamente, la novedad de la propuesta heideggeriana radica en estudiar al humano ya no desde unos parámetros ontológicos constituidos, sino desde otros nuevos –o, si se prefiere, diferentes–. No se trata, por tanto, de aproximarnos al «ser» humano desde un marco ontológico ya prefijado (aquel que se articula en torno a las categorías aristotélicas, por ejemplo), sino de articular una ontología conforme nos vamos acercando a la misma experiencia de «ser humano». Esta es la razón por la cual ella requiere una nueva metodología; hablamos de un método que intente observar al humano como lo que es original y espontáneamente: un fenómeno hermenéutico.

Teniendo en cuenta, de un lado, que *phainomenon* es por definición «aquello que aparece» o «sale a la luz», y, de otro, que *hermeneia* implica interpretación y transmisión de sentidos, Heidegger concluye que la peculiaridad del fenómeno «ser humano» estriba en su carácter hermenéutico. Y es que el humano, antes de «ser» puro fenómeno, desnuda sensibilidad, «es» un «texto vivo»; se constituye como tal mediante la narración de sucesos, la otorgación de sentidos y la interpretación de experiencias. No es casual, pues, que el nuevo método propuesto por Heidegger se denomine «fenomenología hermenéutica» –tal y como señalamos en la primera parte de nuestra investigación–:

«La fenomenología del Dasein es hermenéutica, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte también en una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica» (SyT: 46/GA 2: 37-8).

Cualquier indagación de carácter ontológico conlleva, por tanto, algún tipo de hermenéutica; sea previa al proceso de estudio, y entonces hablaríamos de la precomprensión del ser heideggeriano, sea durante el mismo examen, y entonces toda categoría ontológica se evidenciaría como interpretación. Tanto si nos encaminamos a

elaborar algo así como una ontología, como si ya estamos elaborando una, la interpretación u otorgación de sentidos no deja de darse.

Diríamos, entonces, que el ser humano no es el único fenómeno que puede considerarse hermenéutico; también el resto de fenómenos circundantes adquieren este carácter. ¿Por qué? La respuesta, en sintonía con lo que hemos dicho, es bien clara: porque, en la medida en que el humano es el fundamento de toda experiencia fenoménica, esta se filtra hermenéuticamente, simbólicamente (GA 56/57: 739). Esto implica dos cosas: de un lado, que la ontología fundamental, precisamente por pretender serlo (estudio del sentido fundamental u original del ser), es hermenéutica en virtud del carácter del mismo ente que la hace posible (el humano); de otro lado, que la fenomenología hermenéutica, en cuanto método propio de la ontología fundamental, no solo tiene la capacidad de descubrir el sentido originario del ser humano, sino también del resto de entes que «son» con él, que «tienen *lugar*» en su misma experiencia.

Justamente, Heidegger se pregunta por el carácter de ese «lugar» (*Ortschaft*) en el que acontece (*ereignen*) de manera «primigenia» la experiencia del ser; del humano en particular y del resto de cosas en general. Hablamos, en palabras del autor, del «lugar de todos los lugares» (*Ortschaft aller Orte*), o del «lugar de la verdad del ser» (*das Ort der Wahrheit des Seins*). En sus intentos por responder a tal pregunta, el filósofo alemán hace uso de conceptos tales como *Da-sein*, *Welt*, *Lichtung*, *Ort* o *Zeit-Spiel-Raum* (GA 2: 16, 63;)¹⁴⁸. Lo relevante aquí es que todos ellos apuntan a ese «ámbito» en el que se desvela el ser de los entes; es este ámbito el que, precisamente, se pone en juego con la ontología de Heidegger. Así mismo lo apunta Berciano:

«El carácter de lugar, el lugar originario, el lugar de todos los lugares, es el evento mismo, la apertura originaria (*Da-sein*), iluminación, juego-tiempo-espacio, instante-paraje. Todos estos conceptos indican la verdad originaria como apertura o desocultación-ocultación. Todos estos conceptos expresan lo que acaece en el evento. Algunos de ellos indican de modo más explícito el lugar, como son los de tiempo-espacio, juego-tiempo-espacio o instante-paraje. Pero no hay que olvidar que ya desde *Ser y tiempo* la apertura (*Da*) indicaba el carácter espacial, en el cual es posible todo lugar, todo "aquí" o todo "allí"

¹⁴⁸ Según Pöggeler (1983, 59) y Kettering (1987, 91), el lugar (*Ort*) constituye, junto con la verdad (*Wahrheit*) y el sentido (*Sinn*), uno de los conceptos fundamentales del pensamiento heideggeriano, definitorio en su última etapa.

(Berciano, 1991, 44)».

En la medida en que, desde la fenomenología hermenéutica, dicha apertura (*Da*) se descubre como el lugar en el que mora el humano, su sentido converge con el *êthos* griego. Damos paso con ello al primer sentido del giro ético de la ontología heideggeriana.

6.1.3. Primer sentido del «giro ético de la ontología» en Heidegger: el *êthos* como el lugar originario en el que se desvela el ser de lo ente

En aras de comprender con la mayor precisión posible en qué consiste la primera acepción del giro ético de la ontología en Heidegger, conviene retomar el punto de partida de su pensamiento: la pregunta por el sentido del ser (*die Frage nach dem Sinn vom Sein*). Pregunta que demanda un esclarecimiento de lo que supone el «sentido» en aras de responderse con adecuación. En este caso, basta remitirnos a las páginas de *Ser y tiempo* para encontrar una primera aclaración: el «sentido es aquello en que se mueve la comprensión de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada» (SyT,: 315/GA 2: 324).

Así pues, cuando preguntamos por el sentido del ser estamos cuestionando su «horizonte de inteligibilidad»; «aquello» que hace que nos resulte comprensible hablar de lo que las cosas «son», y de lo que nosotros –los humanos– también «somos», sin demandar por ello su uso consciente. Cabe preguntarse, entonces, cuál es ese «horizonte» en el que se desenvuelve la comprensión del «ser». Una primera respuesta la encontramos también en el marco de *Ser y tiempo*:

«La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general*, es su meta provisional. (...) en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición (SyT: 12/GA 2: 1)»¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Las cursivas son nuestras.

Heidegger se pregunta por aquello que, según él, ha pasado desapercibido por la metafísica: el «sentido» del ser, y no el «ser» mismo. Cuestión a la que, como acabamos de ver, responde: el tiempo; el tiempo es el horizonte de inteligibilidad del ser. A pesar de que la ontología tradicional cuestionó por el «ser» de las cosas, llegando a clasificar los modos más generales de decirse/pensarse, dejó irresuelta la pregunta sobre las condiciones que posibilitaban su comprensión. La filosofía habría de esperar a Kant (s. XVIII) para que tal cuestión fuera ya no solo formulada sino también respondida sistemáticamente por vez primera. También sería Kant el primero en concebir el tiempo cual «condición de posibilidad» de la experiencia del ser; más concretamente, de su intuición (CRP I, 137-8).

Si bien Kant se adelanta en este punto a Heidegger, también es cierto que el método mediante el cual desarrolla sus análisis resulta muy diferente al de este último. Recordemos que el filósofo de Königsberg adopta el método inductivo en aras de alcanzar un discernimiento preciso de las condiciones de posibilidad del propio conocimiento; condiciones que denomina «trascendentales» toda vez que se encargan «no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocimiento de objetos en general», el cual «debe ser posible a priori» (CRP, B-25). Heidegger, sin embargo, desarrolla un método notablemente distinto; uno que ya no parte del afán teórico de alcanzar las condiciones universales que posibilitan el conocimiento de las cosas, sino de la preocupación por desentrañar la manera en la que original y primariamente ellas se desvelan: la fenomenología hermenéutica.

Pese a que, en ambos autores, el tiempo es considerado como una «condición de posibilidad *básica*» para la comprensión del ser, la diferencia metodológica entre ellos hace que sus concepciones disten. Por ejemplo, Kant entiende el tiempo de manera física y categórica (GA 2: 24-6). Siguiendo a Aristóteles en este punto, su definición nos remite a una sucesión cronológica de «ahoras»; las cosas se vuelven inteligibles, por tanto, sobre la base de un antes, un durante y un después. Ahora bien, allá donde Aristóteles considera el tiempo como una propiedad inherente a las cosas, como algo que les corresponde en tanto que «son», Kant lo concibe como una forma de intuición pura (*a priori*), es decir, como una condición intrínseca al sujeto cognoscente (GA 2: 31-2).

Aunque tales formas de comprensión tengan su fundamento epistemológico, ellas resultan derivadas de una temporalidad más originaria: la propia del humano en cuanto «ser-en-el-mundo» (*sein-in-der-Welt*) (GA 2: 405-6)¹⁵⁰. He aquí la gran novedad del planteamiento heideggeriano: la comprensión propiamente física del tiempo, característica de la metafísica y las ciencias, es posible toda vez que el humano se constituye como un ser tempóreo (GA 2: 376-7). Decimos «tempóreo», y no meramente «temporal», en la medida en que queremos resaltar que «ser» humano no solo implica «tener» un tiempo de vida determinado (*aión*), sino desenvolverse como temporalidad vivida. A este respecto, comenta Heidegger:

«(...) este ente [que es el humano] no es “tempóreo” porque “esté dentro de la historia“, sino que, por el contrario, *sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser*. Sin embargo, el Dasein también debe ser llamado “tempóreo” por el hecho de que está “en el tiempo”. El Dasein fáctico necesita y usa el calendario y el reloj aun antes de haber desarrollado un saber histórico. Experimenta lo que “le” sucede como si aconteciera “en el tiempo”. De igual manera comparecen “en el tiempo” los procesos de la naturaleza inanimada o viviente. Son intratempóreos (SyT: 364/GA 376-7)»¹⁵¹.

El «ser» del humano, pues, además de experimentarse como dado «en» el tiempo (antes, durante o después de un suceso), se desenvuelve «como» tiempo (temporalización de experiencias). «Ser-en-el-mundo» supone «tiempo vivido», y no solo vivir «en» el tiempo, como ocurre en el caso del resto de entes que se encuentran «ahí» sin noción alguna de estar «siendo». En contraste con tales entes «intratemporales» (GA 2: 376), ubicados «en» el tiempo, los humanos son entes «temporalizadores» e «históricos»; son entes «históricos», precisamente, no porque «cuenten» historias, o porque las «tengan», sino porque «temporalizan» sus experiencias; porque su «ser» implica historicidad (*Geschichtlichkeit*).

Distinguiéndose de la historiografía, en tanto que cronología de épocas (GA 2: 375-6; 418-9), y de la historia (*Historie*), en cuanto «pasado» que puede tener una mayor o

¹⁵⁰ «El concepto vulgar del tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario. Al demostrar que éste es el origen del concepto vulgar del tiempo, se justificará también la precedente interpretación de la temporeidad como *tiempo originario*».

¹⁵¹ Las cursivas son nuestras.

menor influencia en el presente, la historicidad nos remite a aquella modalidad temporal en la que el ser humano se desenvuelve originalmente. Por eso Heidegger también se refiere a ella como «tiempo originario» (GA 2: 407):

«(...) que el “tiempo” accesible a la comprensión común del Dasein no es originario, sino que deriva de la temporeidad propia, quedaría justificado que, conforme al principio a *potiori fit denominatio*, llamemos *tiempo originario* a la temporeidad ahora puesta al descubierto» (SyT: 319/ GA 2: 329).

Teniendo en cuenta que «lo originario» ha de comprenderse aquí en un sentido vital (fenomenológico-hermenéutico), y no puramente físico (cronológico, teórico), él indica el carácter primigenio del tiempo; su modo primario de desenvolverse, de comprenderse, de darse. ¿Y cómo se da el tiempo originalmente?, ¿cuál es su primer modo de mostrarse, de comprenderse? Recién lo hemos advertido con Heidegger: el tiempo se despliega primordialmente como historicidad (*Geschichtlichkeit*), pero también como intratemporalidad: «en la medida en que el tiempo de la intratemporeidad, también “procede” de la temporeidad del Dasein, historicidad e intratemporeidad se muestran como igualmente originarias». (SyT: 364/ GA 2: 377). Si esta última conlleva «*hacer uso del tiempo*», así como «estar ubicado *en él*» sobre la base de un antes, un durante y un después numéricamente calculable (GA 2: 333), la primera supone «*vivir el tiempo*», «temporalizar las experiencias» que se dan en función de lo que ellas impliquen para nosotros (GA 2: 375).

Cabe entender dicha «temporalización» como la retención, aceleración o ralentización de aquello que experimentamos como parte integrante de nuestra vida. De ahí que la historicidad nos remita, en última instancia, al tiempo existencialmente vivido, a nuestra «historia personal» –la cual, en el fondo, es «colectiva»–. Se trata de una «historia» que se comprende ya no como pasado ocurrido, desprendido de lo que ahora ocurre y en un futuro ocurrirá, sino como «bagaje vital» que llevamos siempre con nosotros. En este sentido, la historicidad constituye eso que en español llamamos «vivencia». No es casual, pues, que ella sea concebida por Heidegger como el tiempo más característico del ser humano (GA 2: 374-5).

De la misma forma en que Einstein (1983) nos invita a pensar el universo como un

tejido espacio-temporal, Heidegger nos insta a concebir la vida (humana) como una «trama» tejida a base de historicidad. Si la primera concepción –propia del científico– supone entender el tiempo como «suceso», la segunda –propia del fenomenólogo/hermeneuta– implica integrarlo como todo un «acontecimiento». Y es que:

«La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí. Se determina a partir del extenderse del Dasein. A esa específica movilidad del extenderse extendido la llamamos nosotros el acontecer del Dasein. La pregunta por la “trama” del Dasein es el problema ontológico de su acontecer. Poner al descubierto la estructura del acontecer y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión ontológica de la historicidad» (SyT: 362/GA 2: 375).

El movimiento primordial de la existencia humana, pues, no es el propio de la cronología, sino el de la historicidad. La vida no es, en su forma originaria, sucesión de eventos que le ocurren accidentalmente al humano, sino temporalidad existencialmente significativa. Heidegger nos invita a comprender esta «temporalidad existencialmente significativa» como «acontecimiento» del «ser» humano. «Ser» humano ya no implica «sub-sistir» en lo que se es (*substantia*), sino «ek-sistir»; acontecer como un ente que «existe nativamente [*Gebürtig*], y nativamente muere» (SyT: 361/GA 2: 374).

El humano «existe nativamente» en la medida en que, mientras «es», su nacimiento sigue desenvolviéndose. El nacimiento no es un «hecho» que ocurriera en algún pasado más o menos remoto (suceso), sino el comienzo de una trama que aún continúa (acontecimiento). Lo mismo diríamos de la muerte: ella, lejos de concebirse como el fin de nuestra constitución biológica, se comprende como la posibilidad última de lo que somos. Toda posibilidad de ser se constituye en un tiempo vital limitado, y el límite de todo tiempo vital es la muerte. Desde la fenomenología hermenéutica, pues, la muerte no es fin de una vida biológicamente entendida, sino la posibilidad más segura de nuestro ser¹⁵².

¹⁵² Posibilidad que, mantenida en el fondo de toda experiencia, cambia el tono vital de nuestros quehaceres, decisiones y compromisos. Así entendemos nosotros el «estar vuelto hacia la muerte»: situarla como telón de fondo, como horizonte de posibilidad de todas nuestras restantes posibilidades.

Nacimiento y muerte constituyen, así, el inicio y el fin de la temporalidad propia del *Dasein*. En el «entremedio» encontraríamos la «trama» misma de la vida. ¿Y qué implica esta? La respuesta nos devuelve al núcleo de la ontología *heideggeriana*: «ser-en-el-mundo»; estar situados en un horizonte de inteligibilidad ya constituido (*Faktizität*); arrojados en medio de otros entes (*Geworfenheit*); anticipándonos y proyectándonos en tanto que posibilidad (*Sein-können*), y no solo ante posibilidades circunstanciales (*Existenzialität*) (GA 2: 187).

Nos salen al paso los tres existenciales constitutivos del «ser» humano; en cuanto momentos estructurales del «ser-en-el-mundo», ellos se vuelven inteligibles desde cierto horizonte temporal. Esto explica por qué, ante la pregunta por el «ser» humano, siempre respondemos en términos temporales. Así nos lo da a entender el mismo Heidegger: «ser» humano implica estar en un mundo *ya* constituido (pasado), arrojado en medio de entes (presente) y con la posibilidad («poder-ser») de anticipar la propia existencia (futuro) (GA 2: 157; 187). Encontramos así una correspondencia entre los tres momentos estructurales del «ser» humano y las tres dimensiones de su temporalidad más característica: la historicidad.

Si la «repetición», la «retención», la «presentificación», la «destinación» y la «futurición» de la experiencia explican la historicidad en términos funcionales, el «estar ya en el mundo en medio de entes con posibilidad de anticiparse al por-venir» la explica en términos estructurales. En la medida en que ella supone la síntesis temporal de los tres existenciales básicos del humano (facticidad, existencialidad u condición de arrojado), constituye el horizonte de inteligibilidad de su modo más propio de ser: el cuidado [*Sorge*] (GA 2: 433). Este, en tanto que implica «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo-en-medio-de-entes» que comparecen en él, aúna los tres momentos estructurales del *Dasein* (GA 2: 256). Más precisamente, el cuidado constituye la síntesis de los mismos cuando adquieren un carácter propio (GA 2: 329-330). Frente este, Heidegger nos habla también de un carácter impropio que es intrínseco al *Dasein*, pues este, en cuanto *Sein-können*, es capaz de desenvolverse en el mundo tanto haciéndose cargo de su circunstancia como desentendiéndose de ella (GA 2: 171-2).

Precisamente, los tres momentos estructurales que constituyen al ente humano son los que nos permiten dar cuenta de su carácter propio o impropio. En la medida en que cada uno de ellos se expresa en términos temporales, son estos los que nos posibilitan saber si el humano está en el mundo auténtica o inauténticamente. Por ejemplo, la «repetición» (*Wiederholung*) consciente de las costumbres, la integración de la «propia» herencia cultural, evidencia que la facticidad del Dasein tiene un carácter «auténtico» («propio»). Estaría el humano *ya* en el mundo impropriamente cuando, en vez de retener (*Behalten*) y recordar (*Erinnern*) su condición histórica, la olvida. «Olvido» que resulta correlato de una comprensión de las cosas como meros presentes disponibles (*ousiai*). Despojados de su historia constituyente, los entes –inclusive el humano– se reifican o «presentifican». En esta «presentificación» (*Gegenwärtigen*) de las cosas, el humano se ve consumiendo una tras otra sin reparar en que ellas, más acá de ser «entes-a-la-mano», constituyen «trozos» de una historia colectiva que determina su significado, uso y trato (GA 2: 338-9).

La condición impropia de la facticidad (pasado; «haber-sido») queda así asociada al carácter impropio de la condición de arrojado (presente; «estar-siendo»). Cuando el humano, en tanto que arrojado a un mundo repleto de entes, se desenvuelve consumiendo de forma masiva cosas que se dan en el «aquí» y en el «ahora», su «ser» adquiere un carácter inauténtico. Perdido en la pura «presentificación» de las cosas, él ignora el tiempo histórico que hace posible su comprensión. Solo cuando el humano se vuelve consciente de su propia historia personal, así como del arraigo de esta en la historia colectiva que engloba al resto de entes, podrá desenvolverse en el presente de manera propia. Este presente vivido propiamente es denominado por Heidegger «instante» (*Augenblick*); en él, el humano «se temporiza como extensión íntegra en forma de destino», alcanzando «la estabilidad propia e histórica del sí-mismo» (SyT: 395/ GA 2: 410-1).

Ahora bien, desenvolverse en el presente con la consciencia de ser un ente históricamente constituido no solo supone la recepción del horizonte de inteligibilidad en el que de antemano nos encontramos (el mundo), sino también la anticipación de las propias posibilidades de ser. Esta conlleva, a su vez, la comprensión del propio ser como «pro-yecto», como posibilidad («poder-ser») siempre lanzada hacia el futuro. El «ser» humano, por tanto, no solo se constituye como historicidad por su memorización,

recuerdo y retención, sino también por su futurición, es Decir, por su capacidad de prever el futuro, de anticiparse y proyectarse en él (GA 2: 385-6).

Dado que el horizonte último en el que el humano se proyecta es el de la muerte, la asimilación de la misma hace que este viva en lo propio de sí (GA 2: 386-7). Solo cuando el humano se hace cargo de su condición mortal, solo cuando acepta que estructuralmente él es un «ser-para-la-muerte», puede vislumbrar en el instante presente los brillos de un pasado que aún perdura y las claridades de un futuro que siempre está por llegar. Únicamente cuando el humano se ha reconciliado con la idea de su propia muerte, podrá disponerse en el mundo con total autenticidad. Y es que, desde la «preocupación» viviente de la propia mortalidad, cada paso, cada momento, cada decisión adquiere una hondura vital inigualable; una que hace que el humano se sienta invadido por una suerte de imperativo de autenticidad. En este sentido, nos dice Heidegger:

«Cuanto más auténticamente se resuelva el Dasein, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia» (SyT: 370/GA 2: 384).

La existenciariedad del humano, entonces, adquiere un carácter propio en la anticipación de sí ya no solo como un ente que puede ser esto o lo otro, sino como uno que sabe que va a morir. Si vivir en el olvido de la herencia cultural (pasado) y en la mera presentificación de las cosas (presente) hace que, como existentes, quedemos a la espera del «qué pasará» (futuro), vivir en el recuerdo de «lo que ha sido» y en la consciencia histórica de las cosas que pueblan el mundo hace que podamos comprendernos como historicidad; anticiparnos a la propia mortalidad y actuar en consecuencia.

Facticidad, condición de arrojado y existenciariedad quedan, así, entrelazadas tanto en sus expresiones propias como impropias. En la medida en que las nociones que las explican («repetición», «olvido»; «presentificación», «instante»; «espera», «antipación») son temporales, el tiempo constituye el fundamento de su «entrelazamiento». Esto sintoniza con la idea directriz del presente apartado: el tiempo

es el horizonte de inteligibilidad del ser, en general, y del humano, en particular. En este caso, estamos viendo cómo cada momento estructural del humano en cuanto «ser-en-el-mundo» se torna inteligible a través de la temporalidad; sea la del instante o la presentificación, cuando se encuentra en medio de lo ente; sea la del recuerdo u olvido, cuando se sitúa *ya* en un mundo dado; sea la de la anticipación o la espera, cuando *ek-siste*. Así, el carácter propio e impropio de la historicidad se corresponde con los caracteres propios e impropios de cada uno de los momentos estructurales del *Dasein* (GA 2: 409-10).

De acuerdo con Heidegger, el hecho de que la vida humana se desenvuelva temporalmente de manera primordial, bien como instante que retiene el pasado y se proyecta hacia el futuro, bien como constante presentificación de lo ente que, olvidando el pasado, anula toda posibilidad autónoma de proyección, hace que ella pueda expresarse a través del reloj y convertirse en objeto de estudio científico. En otras palabras: la concepción vulgar del tiempo, expresada tanto en la intratemporalidad del *Dasein* como en la *theoría* de la ontología tradicional, presupone la historicidad¹⁵³. Aunque la primera (la intratemporalidad) se despliegue en la misma vida mundana, y sea por ello comprendida como «tiempo originario» (GA 2: 405-6), requiere –al igual que el «tiempo categórico»– de la condición tempórea del humano.

Además, a diferencia del carácter ontológico-existencial de la historicidad, la intratemporalidad se constituye como tiempo óptico-tecnológico (GA 2: 405-6). Esto quiere decir que, en ella, el humano se experimenta como haciendo uso del tiempo, como «teniéndolo», y no como «siéndolo». Si la historicidad señala el tiempo que vivimos y somos («*ser* tiempo»), la intratemporalidad indica el tiempo que tenemos («*tener* tiempo»). «Tener tiempo» supone «contar» con él como si se tratara de un recurso más, de un ente disponible. De ahí que un trato puramente instrumental de las cosas se corresponda con una concepción instrumental del tiempo.

¹⁵³ La intratemporalidad y el tiempo físico no solo tienen en común su arraigo en la historicidad, sino también su misma comprensión del tiempo. Ambos comprenden el tiempo como sucesión cuantificable de «ahoras». Se trata de un tiempo que, bajo la sofisticación del método teórico, queda liberado de toda implicación socioafectiva para comprenderse como una dimensión más del universo –en conjunción con el espacio–.

«El Dasein cotidiano que se toma su tiempo encuentra el tiempo primeramente en lo a la mano y en lo que está-ahí, en cuanto entes que comparecen dentro del mundo. El tiempo así “experimentado” es comprendido por el Dasein en el horizonte de la comprensión inmediata del ser, es decir, como algo que en cierto modo también está-ahí» (SyT: /390GA 2: 405-6).

Hay una correspondencia, pues, entre la concepción del tiempo como «recurso» con el que se cuenta y la comprensión de las cosas como entes que «están ahí», a disposición del humano. Tomando en consideración que los entes son determinados en su ser por un momento del tiempo (PS: 23), nuestro modo de entenderlos dependerá del tipo de temporalidad con el que operemos. Así, una perspectiva física del tiempo implicará una concepción de las cosas como presencias (*ousiai*), mientras que una perspectiva existencial desembocará en una comprensión de ellas como «unidades de sentido» que temporalizan nuestra experiencia, sea para intensificarla o dilatarla, sea para retenerla o contraerla.

Retomamos así la idea con las que iniciamos el presente apartado: el tiempo constituye el sentido del ser; el horizonte en el cual se mueve la comprensión del mismo. Según sea nuestra vivencia del tiempo, así será nuestra comprensión del ser de los entes, sean estos humanos, intramundanos (cosas del mundo) o teóricos (inteligibles). En la medida en que el humano consta de tres principales formas de experimentar el tiempo, tres serán los modos básicos de desvelamiento del ser de las cosas.

6.1.3.1. El tiempo como el horizonte de comprensión del ser

Hasta ahora hemos visto en qué medida el tiempo constituye el horizonte de inteligibilidad del ser humano. Más específicamente, hemos examinado la manera en la que los distintos momentos estructurales de «ser-en-el-mundo» (facticidad, existencialidad y condición de arrojado) se vuelven comprensibles a través de ciertas expresiones temporales (anticiparse a sí-estando *ya* en un mundo-en medio de entes). A este respecto, concluimos que a los tres momentos estructurales del «ser-en-el-mundo» les corresponde tres expresiones temporales, y que estas tres expresiones temporales constituyen en síntesis la historicidad, la temporalidad más característica del *Dasein*.

Pues bien, a continuación nos resta examinar en qué medida el tiempo es también el horizonte de inteligibilidad del ser de las cosas, en general. Empecemos exponiendo los tipos de temporalidad que, según Heidegger, fundamentan la experiencia del ser.

6.1.3.1.1. Historicidad, intratemporalidad, y tiempo físico: horizontes de inteligibilidad del ser en general

De acuerdo con la fenomenología hermenéutica, el tiempo se desenvuelve de tres maneras básicas: dos originarias y una derivada (GA 2: 405-7). Las dos primeras son las ya nombradas intratemporalidad e historicidad, la tercera es el tiempo puramente físico, característico de la visión del científico u ontólogo tradicional. Recordemos que la razón por la cual la intratemporalidad y la historicidad se consideran temporalidades «originarias» se encuentra en su arraigo en la vida humana, tal y como se da en su radical cotidianidad.

Constituyendo tal cotidianidad el ámbito en el que el humano se halla primeramente, Heidegger descubre que en ella el tiempo se experimenta, bien en la forma del reloj y el calendario (intratemporalidad), bien en la forma de la vivencia (historicidad). Si la primera implica la cuantificación de horas y días que definen el funcionamiento social, sea en razón de la luz solar, sea en virtud de ciertas creencias o convenciones institucionales, la segunda conlleva la temporalización de las experiencias en sí mismas. De ahí que, como señalábamos más arriba, esta suponga la retención, la aceleración y la ralentización de aquello que se da a nuestra experiencia, convirtiéndola así en vivencia.

Por ejemplo, la lección de una asignatura universitaria puede experimentarse como «acelerada» si suscita en nosotros un importante interés. Por el contrario, si la lección o el profesor que la desarrolla no llama nuestra atención, no nos resulta interesante, tenderá a experimentarse como «ralentizada». La aceleración o ralentización aquí constituyen, por tanto, modos de temporalizar la experiencia en virtud del interés que esta provoca en nosotros. Expresiones tales como «¡qué rápido pasó la clase!», o «¡qué lento pasan las horas!», son muestra evidente de esa experiencia del tiempo que se desenvuelve por el mismo hecho de «vivir», de implicarnos existencialmente en cualquier tarea en la que se despliegue nuestra historia vital; en este caso, el estudio de una asignatura.

Experimentar la clase universitaria como «hora lectiva» que por obligación ha de realizarse en aras de obtener una determinada titulación correspondería, en cambio, a la intratemporalidad. Esta implica, como su propio nombre sugiere, hallarnos «dentro» del mundo, pero ya no de una forma histórico-existencial, sino de un modo geográfico, impersonal y «tecnocratizado». Desde la perspectiva intramundana, el tiempo ya no se vive existencialmente, sino tecnológicamente; por eso se «organiza», «gestiona» y «usa». El calendario u horarios, así como el control de los mismos a través del reloj, reflejan a la perfección esa manera de comprenderlo, de integrarlo, de disponerse en él.

Para el alumno que, siguiendo con nuestro ejemplo, se dispusiera en clase impulsado ya no por un interés genuino por la misma, sino por la necesidad de cumplir con ciertos horarios lectivos, el tiempo discurriría como una sucesión fija de «ahoras». En la medida en que cada lección universitaria consta de la misma cantidad de tiempo, entre ellas no encontraría el estudiante diferencia alguna. No hay aquí ni aceleración ni ralentización del tiempo lectivo, sino imperturbable sucesión de momentos presentes.

Precisamente, esa «imperturbable sucesión de momentos» es lo que al ontólogo tradicional y al científico moderno les interesa. A un ontólogo tradicional como Aristóteles o a un científico moderno como Einstein le interesa conocer lo que es el tiempo con independencia del estado socioafectivo de las personas que lo perciben y del contexto en el que se estudie. La «ralentización» o «aceleración» propias de la vivencia personal del tiempo no tienen aquí cabida. Y si bien Einstein (1983) nos invita a pensar en la dilatación del tiempo, así como en la contracción del espacio, su criterio es eminentemente físico. En este tipo de «dilatación temporal» no se tiene en cuenta la trama personal de la existencia humana, sino la asimetría que en la medición del tiempo se produce cuando los observadores se disponen en distintos puntos del espacio. Aunque, en este caso, se tenga en cuenta el rol del humano como observador, la comprensión del tiempo es sustancialmente geométrica.

Desde tal perspectiva físico-matemática, el tiempo se comprende no solo como una sucesión de «ahoras» cuantificables, sino también como una dimensión más del *kosmos*. Si el primer modo de comprensión hace converger el tiempo científico con el intramundano, con la así llamada intratemporalidad, el segundo los distancia. En otras

palabras: las visiones físico-matemática y tecnológica del tiempo se aproximan en la consideración de este como objeto de cálculo; y se distancian en la estimación del mismo como una dimensión cosmológica. Esta distancia se fundamenta en una diferencia aún más básica entre ambas: la pretensión de conocimiento universal por parte del científico. Pese a que ambas perspectivas suponen la cuantificación de «ahoras», el «tiempo científico» se distancia del intramundano por intentar constituirse con independencia del contexto sociocultural (GA 2: 421).

Así pues, el alumno que se dispusiera en clase en concepto de físico, comprendería el tiempo de la misma como un objeto de estudio universal, matemáticamente transferible y calculable. No solo usaría el reloj para medir la sucesión de «ahoras» que define la clase, como haría el estudiante obsesionado con la planificación de su rutina, sino que también se preocuparía por expresar de manera objetiva su naturaleza. Con este fin, se despojaría de toda opinión, creencia o estado afectivo que pudiera mancillar la precisión de su conocimiento.

Para el alumno que arraiga en el aula desde su singularísima historia personal, en cambio, el estado afectivo, las creencias y opiniones serían determinantes. Precisamente, la retención, ralentización, aceleración o futurición de la experiencia en el aula solo es posible sobre la base de esa implicación emocional, psicológica y, en definitiva, vital. Porque el alumno se proyecta en el aula anticipándose a lo que puede ser, reteniendo lo que ya es y recordando lo que ha sido, él puede «apropiarse» de la experiencia que ella le brinda. El tiempo lectivo se expresaría entonces como «instante» en el que pasado y futuro convergen, en el que «lo que ha sido» y «lo que es» se unifican mediante lo que el alumno «es» en ese aula. Ahora bien, la integración de la experiencia estudiantil en su historia personal también podría ser «impropia»; en este caso, los sentidos otorgados no serían de cuño propio, sino ajeno. Su historia vital reproduciría entonces el arquetipo de la masa. Pese a ello, la envoltura personal seguiría siendo la misma¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Esto quiere decir que «estando en su “Ahí” el Dasein se mueve con igual originariedad en la verdad y en la no-verdad» (SyT: 292/GA 2: 299).

Para el estudiante que, por el contrario, se dispone en el aula en función de su interés por obtener tal o cual título académico, el tiempo lectivo se expresa ya no como una parcela de su historia personal, sino como mera «presentificación». Será, en este caso, un «presente» antecedido y sucedido por otros presentes, los cuales pueden cuantificarse y adquirir expresión en un calendario. Dado que lo que prevalece aquí no es ya el significado vital que entraña la misma experiencia de aprender, sino la utilidad que supone la asistencia, su adecuada calificación y el consecuente certificado, todo tiempo lectivo cuenta (vale) lo mismo. No importa cuánto pueda la lección modificar el *êthos* del alumno, su modo de «ser-en-el-mundo»; lo relevante radica en cuánta utilidad tiene.

¿Cómo se desvela, entonces, el ser del aula para el alumno que se dispone en ella desde la intratemporalidad? Como «algo» que cuenta funcionalmente para su vida; como recurso académico e institucional que posee una función social determinada: la de forjar individuos competentes y útiles para la comunidad. En sociedades capitalistas como las actuales, tal utilidad se rige por un criterio eminentemente económico. Bajo el axioma «el tiempo es oro», el valor de un individuo dependerá del servicio que aporte a la comunidad, siendo este recompensado por una retribución económica. Esta tiene en cuenta no solo el tipo de servicio prestado, sino también la cantidad de horas trabajadas.

Desde la intratemporalidad, pues, tanto el aulario como el temario de clase «son» recursos disponibles para la gestión de las horas lectivas; horas dedicadas a la reproducción de conocimiento y la producción de trabajadores competentes. Planificado el tiempo en una agenda académica que gestiona no solo los momentos de encuentros, sino también los lugares, el profesor se concibe experto (*teknikós*) que instruye a otros posibles expertos (los alumnos). No es casual, pues, que la disposición fundamental asociada a la intratemporalidad sea la propia de la *techné*. Precisamente, lo que hace que el tiempo sea experimentado de tal manera y, por ende, el «ser» de las cosas sea desvelado como recurso/útil es la adopción de la actitud técnica. Encontramos así una correspondencia entre la disposición fundamental, el modo de experimentarse el tiempo y la manera de desvelarse el ser de las cosas.

¿De qué manera, entonces, se desvela el «ser» del aula desde la perspectiva física del tiempo?, ¿y cuál es la disposición fundamental asociada? La respuesta no se hará

esperar: desde la experiencia del tiempo como dimensión cosmológica, el «ser» del aula se desvela como coordenada espacial susceptible de cuantificarse matemáticamente. Aquí el aula «es» un espacio con tales metros cuadrados o tal área. De la misma manera, el alumno, el profesor, el temario, el inmobiliario del aula, etc., se consideran una unidades espacio-temporales, cuya extensión, altura y peso determinarán las características fundamentales de su «ser». La comprensión geométrica del tiempo resulta un correlato, pues, de la comprensión geométrica del resto de cosas; todas ellas se comprenden como situadas en un tiempo y en un espacio libres de implicaciones vitales, socioafectivas y personales.

El «ser» de las cosas, lo que ellas «son», queda así como abstraído de las condiciones singulares de existencia; del contexto social y el horizonte personal. En tanto en cuanto tal modo de comprensión es propio del científico u ontólogo tradicional, claro está que la disposición fundamental que prevalece aquí es la de la *theoría*. Recordemos una vez más que la principal preocupación de este radica en la búsqueda de las condiciones universales que posibilitan no solo el ser de la cosa, sino también su conocimiento.

En contraste con tal modo de experimentar el tiempo, la historicidad constituye la vivencia personal del mismo. Si el tiempo científico supone imparcialidad y cuantificación impersonal de la experiencia, la historicidad conlleva parcialidad y cualificación personal de la misma; si desde uno el tiempo se desenvuelve horizontalmente, en pura abstracción lógico-cognoscitiva, desde el otro el tiempo se vive verticalmente, en la singularidad irrepetible del momento. Hablamos de un momento que radica en la misma cotidianeidad de la vivencia, la cual nos remite a la misma existencia del *Dasein*. Precisamente, este arraigo de la historicidad en la cotidianeidad del mundo es lo que la aproxima a la intratemporalidad. Aunque esta converja con la perspectiva física del tiempo tanto en su comprensión (sucesión de «presentes») como en su cuantificación (numérica), se separa de ella –y acerca a la historicidad– tan pronto como se desenvuelve mundanalmente.

La diferencia principal entre la intratemporalidad y la historicidad radica, entonces, en el modo de desvelamiento del ser, y no en el lugar en el que este se da (el mundo). En el horizonte temporal de la historicidad, el ser de las cosas ya no se desvela como «herramienta *tecnológica*», como recurso para la producción o alcance de otras cosas,

sino como «útil *éticamente* conveniente», como «sentido» funcionalmente dispuesto. Lo que las cosas «son» depende, pues, de lo que ellas impliquen vitalmente, socialmente. Esta implicación adquiere un carácter vital en la medida en que lo que se pone en juego con ella es la propia vida; la cual conlleva, a su vez, «ser-con-otros» (política) y habitar el mundo de una determinada manera (ética) (GA 19: 48-51).

Las cosas dejan de «ser» entes manipulables («a la mano») y empiezan a comprenderse como elementos constituyentes de nuestra vida. Desde la historicidad, ellas ya no se desvelan más como recursos disponibles (intratemporalidad), tampoco como unidades espacio-temporales (tiempo físico), sino como nódulos de nuestra más íntima trama vital. Siguiendo la jerga científica, diríamos que ellas se descubren como unidades de experiencia personal; como «coordenadas» de un espacio henchido de significado, tejido de afectividad e intensificado por el involucramiento existencial que conlleven (GA 19: 48, 102).

Retomando nuestro ejemplo, el aula se desvelaría en su «ser» como «lugar» en el que el individuo se convierte en alumno; como el ámbito en el que el estudiante mora (*êthos*) y hace comunidad (*polis*). No solo es el aula un recurso institucional con el que se cuenta (intratemporalidad), sino también –y sobre todo– «espacio» que se abre en la experiencia interpersonal del aprendizaje y la enseñanza. «Ser» alumno, por su parte, comporta un rol (modo de morar) que el individuo adquiere voluntaria o involuntariamente. Lo mismo ocurre con el profesor: «ser» docente, antes de suponer el ejercicio de una función social convenida, implica la comprensión de sí como un ente capaz de determinar el contenido de su propia existencia. De ahí que la disposición fundamental asociada a la historicidad sea la propia de la *prâxis* vital.

Desde tal disposición, no importa la cantidad de tiempo transcurrido, sino su calidad. Aunque al alumno le convenga planificar sus horas de clase, siéndole útil saber su cronología, inicio, duración y final, lo que determina su «modo de ser» es el significado vital que ella posea para él. Tal significado viene definido, como estamos viendo, por la manera en la que se temporaliza la experiencia, y no tanto por la forma en que se distribuye numéricamente. En otras palabras: no resulta igual de significativo cuantificar la experiencia sobre la base de un antes, un durante y un después, recurriendo al número para medir las unidades temporales implicadas, que vivenciarla

(temporalizarla de forma vívida). La diferencia entre el alumno que experimenta el tiempo como recurso para desarrollar sus planes académicos y el estudiante que «lo vive» radica en el motivo (*télos*) que define sus disposiciones, es decir, sus «modos de estar» en el aula y de comprenderse en ella. Lo mismo ocurre con el estudiante que se interesa por la esencia del tiempo –procurando explicarla mediante el lenguaje transversal de las matemáticas–; su disposición dista de la de los otros en razón de su *télos*.

De lo anterior extraemos una conclusión fundamental: en la medida en que el tiempo se descubre –desde la fenomenología hermenéutica– como un horizonte de comprensión que es siempre «del» *Dasein*, el desvelamiento del ser que tiene lugar «en» él depende de las actitudes del mismo. Dicho de otro modo: desde la hermenéutica de la facticidad, el tiempo se desenvuelve siempre como una experiencia propiamente humana. De ahí que, aunque el «ser» se vuelva inteligible mediante algún tipo de temporalidad, la experiencia de esta viene determinada en última instancia por la disposición que adopta el humano en el mundo. Esto no implica concebir el tiempo como una «condición epistemológica *a priori*» del ente humano, en sentido kantiano, tampoco como una mera «abstracción racional» o «ilusión sensorial» del mismo; tal afirmación supone, más bien, que el tiempo siempre se da en «con-junción» con el «ser» humano. Según sea la disposición que este adopte, así será su experiencia del tiempo y, por ende, comprensión del ser.

6.1.3.2. Del tiempo como horizonte de comprensión del ser a las disposiciones fundamentales como determinaciones de la comprensión del tiempo

Recordemos que, de acuerdo con Heidegger (GA 19: 21ss; GA 61: 29-30), «ser» humano implica encontrarse siempre en una «dis-posición», y que esta supone (1) un «modo de estar» y (2) un horizonte de comprensión en el cual nos proyectamos. Se trata de dos aspectos de la disposición que implican un tercero: (3) el «lugar». Los tres nos permiten discernir «cómo se está», «dónde se está» y «de qué manera nos entendemos»; de ahí que ellos hagan referencia respectivamente a los tres ingredientes básicos del *Dasein*: afectividad, mundo y lenguaje. Pues bien, siguiendo con nuestro ejemplo, los alumnos cuyas disposiciones estudiamos convergen en el lugar en el que se encuentran: el aula. Sin embargo, difieren –como decíamos– en el motivo de su disposición, el cual

determina su modo de estar y el marco de comprensión en el cual se orientan.

Lo que mueve la conducta del alumno que se dispone en el aula cual «físico» es el propósito de lograr un conocimiento «universal». Se trata de un propósito que presupone la comprensión de sí como individuo que «puede ser» físico; comprensión que, a su vez, requiere de un horizonte de inteligibilidad ya dado (GA 21: 187-8). En otras palabras: desenvolverse como «físico» implica el desvelamiento de sí como *Sein-können*; descubrirse a sí como un ente que puede proyectarse de tal o cual manera. Pero esta proyección solo es posible en la medida en que el alumno comprende qué conlleva ser físico, conocer de manera universal, etc. Únicamente porque el alumno se encuentra *ya* en un mundo (horizonte de inteligibilidad) determinado («cómo hermenéutico»), puede él proyectarse como «físico» o «sujeto» de un «conocimiento universal» («cómo apofántico») (GA 21: 143-4).

Es más, el hecho de que el alumno entre en un «aula» para recibir una «lección académica» conlleva una previa comprensión de lo que supone «*ser* alumno». Hablamos de una suerte de «precomprensión ontológica»: el alumno se concibe como tal (alumno) porque maneja «inconscientemente» cierta noción de lo que implica «ser» estudiante, así como de lo que «es» la universidad, una lección académica y un currículum. Todas estas nociones constituyen expresiones lingüísticas de una interpretación dada; una que hace que la construcción arquitectónica que el alumno tiene enfrente sea llamada «universidad», y no «iglesia», «museo» o «ruina». La misma noción de «alumno» constituye, insistimos, otra interpretación; un «sentido» otorgado al humano en cuanto ser esencialmente «abierto» (GA 56/57: 73).

«Ser» físico requiere, pues, no solo el desvelamiento de sí como *Sein-können*, como un ente cuyo ser se pone en juego constantemente en la existencia, sino también el descubrimiento de sí como un ente arrojado a un mundo (horizonte de inteligibilidad) *ya* dado. Esto se traduce en el hecho de que la futurición del propio ser humano depende de su misma facticidad; o, lo que es lo mismo, la comprensión de sí como «pro-yecto» arraiga en un previo estado de «-yecto». Por eso nos dice Heidegger que «el comprender no flota jamás en el vacío, sino que está siempre afectivamente dispuesto» (GA 2: 346). Toda comprensión presupone, en sí, cierta afectividad (GA 2: 346, 365).

Retomando nuestro ejemplo, diríamos que la posibilidad de que el alumno se comprenda a sí como «físico» arraiga en el mismo hecho de que *ya* «es-en-el-mundo», de que se mueve en un horizonte de inteligibilidad *ya* determinado. En este se da la posibilidad de «*ser* físico», «*ser* alumno», «*ser* hijo», etc. Pues bien, para que el alumno se proyecte en ese horizonte de inteligibilidad *ya* dado, para que pueda «moverse» en él en concepto de «físico», primero ha de encontrarse situado en el mismo. ¿Y cómo se encuentra el alumno «situado» en el aula –entendida esta como una porción de «mundo»–? Afectivamente. El alumno se descubre en primera instancia como un ente afectivamente situado, es decir, «dis-puesto» de alguna forma¹⁵⁵. Esta situación afectiva en la que el alumno se encuentra no solo le permite autodescubrirse como ente que «es-ahí» (arrojado), sino también desvelar este «ahí» como «aula», como horizonte de inteligibilidad. Dicho de otro modo: mediante la afectividad (*Befindlichkeit*), el alumno se descubre como un ente que se «mueve» de una particular manera en cierto marco de comprensión (GA 2: 368). Esta «particular manera» de «ser-en-el-aula» constituye, precisamente, la afectividad.

Entendiendo dicha «afectividad» no solo como una pasión (*páthos*) producida por un estímulo exterior, sino como una «tonalidad» en la cual nos hallamos, ella pone en evidencia la «apertura» del alumno en cuando *sein-in-der-Welt* (GA 2: 140). Solo porque el alumno se encuentra «abierto» al mundo, «siendo» siempre «con» él y «en» él (afectividad en sentido ontológico), puede verse afectado de tal o cual manera (afectividad en sentido óntico). Al contenido afectivo dado en la existencia personal (expresado en el temple anímico) le precede, entonces, la estructura misma de la afectividad (expresada en el «ser-en» el mundo). No se trata únicamente, pues, de concebir la afectividad como un contenido de la existencia que hace que el estudiante se encuentre situado de tal o cual forma; se trata también de entenderla como una expresión de su misma estructura ontológica. Esta nos remite al ya mencionado «ser-en-el-mundo».

El alumno de nuestro ejemplo, entonces, descubre que su «ser» (alumno) es constitutivo

¹⁵⁵ Según Heidegger, «la situación no es un marco meramente presente donde se halla el Dasein o donde él pudiera instalarse. Lejos de ser una mezcla meramente presente de circunstancias y accidentes, la situación sólo es por y para la resolución». Es por ello por lo que el filósofo alemán define la situación como «el Ahí que cada ve se abre a la resolución». Por eso el uno solo conoce la «situación general [*die allgemeine Lage*]» (SyT: 315/ GA 2: 325).

a la estancia que supone el «aula»; descubrimiento que requiere de la afectividad toda vez que él se encuentra siempre de «algún modo» en ella. El estudiante se encuentra en el aula más o menos atento, más o menos curioso, más o menos preocupado, más o menos miedoso, etc. Hablamos de «estados afectivos» que manifiestan no solo «cómo» se sitúa el estudiante en el aula, sino también cómo se descubre a sí *ya* siendo o, en palabras de Heidegger, «habiendo *sido*»:

«La tesis de que “la disposición afectiva se funda primariamente en el haber-sido”, sostiene que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un *retrotraer hacia...* Pero no es éste el que produce el haber-sido, sino que la disposición afectiva pone cada vez de manifiesto para el análisis existencial un modo del haber-sido» (SyT: 355-6/GA 2 368-9).

Diríamos que, en primera instancia, el alumno no elige disponerse en tal o cual estado afectivo, sino que se encuentra en uno *ya* determinado. El «arrojo» del que Heidegger nos habla no solo se refiere, pues, al mundo, sino también a la afectividad; tal noción («arrojo») expresa, en términos fenomenológicos, el impacto de lo que supone encontrarnos repentinamente «siendo» en el mundo. Que el ente humano se encuentre primeramente como arrojado al mundo supone, entonces, que se halla de antemano inserto en él mediante la afectividad. Dado que el humano se desvela a sí mismo como «ser-en-el-mundo» a través de la misma, se concluye que ella ha de darse previamente¹⁵⁶. De ahí que «desvele» su «ser» no solo como «lo que está siendo», sino también como «lo que ha sido» (GA 2: 162).

Retomamos así una de las tesis más novedosas de la fenomenología hermenéutica: el autodescubrimiento de «ser-en-el-mundo» no se produce originariamente a través del pensamiento reflexivo, sino mediante la afectividad. La afectividad se concibe, así, como un primer «ámbito» de desvelamiento (*aletheia*); uno que, como venimos diciendo, pone de manifiesto nuestra esencial apertura y arraigo en el mundo toda vez que permite autodescubrirnos cual entes que afectan y son afectados (GA 2: 138-40, Coriando, 2002, 131). Cabe entender esta afección como una suerte de «resonancia» que se produce entre el humano y su entorno.

¹⁵⁶ Esto en un sentido ontológico y existencial, no óptico y cronológico.

El uso de la palabra «resonancia» no resulta aquí gratuito toda vez que, como apuntamos más arriba, Heidegger mismo nos invita a pensar en la afectividad como una «tonalidad». Se trata de una expresión que nos permite entender el afecto no ya como un mero producto psicológico, tampoco como la cristalización de alguna emoción que crónicamente nos asaltara, sino como un estado vital que repercute en la totalidad del «ser» humano. De nuevo, aparece un vocablo de carácter musical: re-percusión. Solo se percute aquello que puede resonar; aquello que, en la interacción con otra cosa, modifica su estado y se hace eco de ello. Así mismo hemos de pensar la relación entre el humano y el mundo; como una re-percusión. El mundo se hace eco en el humano; repercute en él; determina la vibración de su estancia (*êthos*). Por eso, en *Conceptos fundamentales de la metafísica*, nos dice Heidegger que «el afecto es el “cómo” de nuestro Dasein en cuanto “ser con”» (GA 29/39: 100).

Pues bien, esa «sintonía» o «a-sintonía» es la que hace que el humano se encuentre más o menos cómodo en el mundo. Precisamente, las posibilidades mismas de su «ser» se verán determinadas por esa misma tonalidad afectiva en la cual se halla. Esto implica que la afectividad determina la comprensión que el humano tiene de sí; su modo de estar en el mundo determina su manera de proyectarse en él. Pero también ocurre al revés: la comprensión que tiene de sí determina su modo de habitar el mundo. De ahí que, como sugeríamos más arriba, toda afectividad conlleve cierta comprensión y toda comprensión implique cierta afectividad (GA 2: 181-2).

Por ejemplo, diríamos que el alumno puede encontrarse desesperanzado en el aula. Esta desesperanza determinará la manera en la que él actúe en clase, estudie la lección y se visualice en un futuro. Dado que la desesperanza supone «no estar ya a la espera», ni de lo bueno –lo que nos llevaría a la esperanza– ni de lo malo –lo que nos llevaría al miedo (GA 2: 141)¹⁵⁷–, el alumno afectado por la misma tiende a anular toda anticipación de sí, o a proyectarse como lo que no podrá ser –y podría «haber sido»–. Lo que se produce

¹⁵⁷ Cabe matizar que el miedo no solo se comprende desde el futuro, remitiéndonos a un “estar a la espera” de lo malo, sino también desde el “haber sido” y lo que somos. El miedo tiene un carácter retroactivo en la medida en que la “espera de lo malo” conlleva aquí la anulación de las propias posibilidades de ser (*Sein-können*). El miedo, aunque se proyecta sobre el futuro, afecta el presente en el sentido de lo que podíamos «haber sido» de no habernos situado en ese estado de “parálisis”, o de ocupación impropia (GA 2: 141ss).

aquí, en última instancia, es una puesta entre paréntesis de sus posibilidades de realización como *Sein-können*. Ahora bien, en la medida en que esa desesperanza en la que repentinamente se encuentra el alumno tiene –aunque sea desconocida– alguna causa, esta es la que define la tonalidad afectiva del mismo. Preguntemos entonces qué es lo que hace que el alumno se encuentre afectivamente así, desesperanzado. Una respuesta podría ser la siguiente: algo de su entorno no ha sintonizado con él; tal sería el caso del suspenso de un examen suyo. ¿Y qué implica este? La comprensión de cierta situación; un sentido que el alumno atribuye a algo que pasa.

La situación afectiva de desesperanza del alumno en el aula viene determinada, entonces, por el sentido que él –consciente o inconscientemente– atribuye a su suspenso. Este «sentido» hace referencia a la comprensión que el alumno tiene de lo que implica suspender un examen; comprensión que, a su vez, presupone una interpretación de eso que se me presenta como «examen» y requiere un lenguaje que posibilite su transmisión. En la medida en que dicha interpretación está *ya* en el mundo definiendo de antemano el *modus operandi* del alumno, concluiríamos con Heidegger que ella implica cierta «precomprensión», o comprensión no explícita de «lo que hay». Se trata de una expresada y transmitida mediante el lenguaje.

«Ser-en-el-aula» como alumno supone, por tanto, afectividad, (pre)comprensión y lenguaje: afectividad en la medida en que, como hemos apuntado, el alumno se encuentra siempre de algún modo en el aula, siendo capaz de verse anímicamente afectado por lo que en ella ocurre (el desarrollo de la lección académica, la interacción con otros alumnos, el resultado de exámenes, etc.); comprensión en tanto en cuanto el alumno solo puede proyectarse a sí como tal cuando integra el sentido de las «cosas» que le rodean, es decir, cuando comprende qué «es» el aula, la universidad, el profesorado, etc.; lenguaje porque dicha comprensión, además de ser comunicable, se estructura discursiva y lingüísticamente.

Recordemos que, para Heidegger, el lenguaje no es un mero instrumento que señale una «realidad *ahí*», sino que constituye un «ámbito» de desvelamiento (*aletheia*) del ser de las cosas (GA 19: 17-8). Si la afectividad supone un primer ámbito de desvelamiento, el lenguaje fundamenta un segundo. «Des-velar» implica aquí volver inteligible aquello que, en un primer momento, no lo es, y que por ello mismo supone cierta «oscuridad».

Metafóricamente, diríamos que «oscura» es aquella porción de «lo que hay» que desconocemos, a la que no hemos atribuido «sentido» alguno. Atribuirle «sentido» a «eso» que se me presenta implicaría, entonces, «arrancarlo de la oscuridad», sacarlo a la luz, tornarlo inteligible.

¿Y cómo vuelve inteligible el lenguaje «lo que hay»? Mediante el habla; a través de ella las cosas son mostradas, tratadas, narradas en virtud de lo que implican para nosotros, los humanos (GA 2: 215). Así como la afectividad vuelve inteligible «lo que hay» como «en-torno» que se hace eco en mí, como aquello que, teniendo influencia sobre mí, me abre o cierra posibilidades de ser, el lenguaje desvela las cosas como unidades susceptibles de narración, de comunicación y valor. En ambos casos (afectividad y lenguaje), las cosas adquieren un sentido, se vuelven inteligibles para nosotros, pero no de la misma manera.

Tal diferencia de desvelamiento se da en el interior mismo de la afectividad y el lenguaje, y no solo –como acabamos de ver– entre ellos. Por ejemplo, el miedo desvela al *Dasein* en lo impropio de sí, en el olvido y la anulación de su *Sein-können* (GA 2: 141); la angustia, sin embargo, descubre al *Dasein* en lo propio de sí, como un ente cuyo ser y mundo no tienen fundamento substancial (metafísico) (GA 2: 188-9)¹⁵⁸. Por su parte, en el lenguaje científico-filosófico (*apophantikós*) las cosas se desvelan, bien como sujetos de la predicación, bien como predicados (GA 29/30: 456-7); en el lenguaje cotidiano, en cambio, las cosas se desvelan como «útiles» para el «buen-hacer» (*techné*) y el «bien-estar» (*éthos*) social, en definitiva, para el funcionamiento sociopolítico (GA 2: 167).

Esta es la razón por la cual el lenguaje no solo es concebido como la expresión material (comunicativa) de la comprensión, sino también como la expresión de la estructura inteligible del mundo (GA 2: 169-171). Más específicamente, diríamos que él constituye en sí esa misma estructuración que define la inteligibilidad del mundo. Si el lenguaje define la estructura de la inteligibilidad del mundo, la afectividad determina su «tono»; hablamos, en cualquier caso, de dos aspectos básicos de la (pre)comprensión.

¹⁵⁸ Otra diferencia entre el miedo y la angustia radica en la indeterminación de esta. Mientras que el miedo sí tiene un objeto concreto por el que temer; la angustia supone incomodidad por el mero hecho de «ser en el mundo» (GA 2: 186).

La precomprensión ontológica que orienta de antemano al humano, por tanto, se estructura mediante el lenguaje y caracteriza mediante la afectividad (GA 2: 170).

Ahora bien, en sintonía con lo que apuntamos más arriba, la afectividad no solo determina el tono de la precomprensión, sino que también desvela la estructura del «ser-en» el mundo. Aunque sea el lenguaje el que articula la estructura del mundo en cuanto horizonte de inteligibilidad compartido, la afectividad es la que constituye la estructura misma del «ser-en» el mundo propia del *Dasein*. El que la afectividad se exprese, en términos fenomenológicos, como «tonalidad» de ser, no implica que carezca de fundamento ontológico (Coriando, 2002, 131ss). Por esto mismo diferenciábamos más arriba entre el sentido ontológico de la afectividad, referido a la estructura del «ser-en» el mundo del que hablamos, y su sentido óntico, que nos remite al estado anímico, al tipo de afecto que se pone en juego.

Volviendo a nuestro ejemplo del alumnado, diríamos que tanto el que vive el tiempo desde la «historicidad» como el que lo experimenta desde las perspectivas intramundana y científica, comparten «afectividad» en un sentido ontológico, pero no óntico. Ellos comparten afectividad en un sentido ontológico toda vez que se hallan «en el» aula y son susceptibles de afectar y verse afectados por lo que en ella ocurre. Sin embargo, no comparten el tipo de afectividad en la medida en que esta varía según las motivaciones y disposiciones (GA 2: 168; 173; 345).

En el particular caso del estudiante que desea «*ser físico*», este se encuentra con el hecho de que, para serlo, tiene que despojarse de la situación afectiva en la que se encuentra cotidianamente en el mundo. Dado que «*ser físico*» supone disponerse en el mundo teóricamente, buscando un conocimiento del *kósmos* universal, transversal y necesario, la única afectividad con la que puede contar es la de la curiosidad. El resto de estados afectivos que se desenvuelven en la cotidianidad, tales como el miedo, la desesperanza, el enamoramiento, etc., han de ser puestos entre paréntesis en aras de procurar una total imparcialidad en el proceso de medición, observación y análisis del fenómeno estudiado.

Esa curiosidad es la que hace que «lo que hay» se desvele, precisamente, de una particular manera. Puesto que ella supone situarse frente a la cosa que suscita el afecto

como sujeto imparcial, esta se desvela como *objectum*, como «algo» que subyace «ahí» con relativa independencia del mismo. En la disposición afectiva de la curiosidad prevalece, por tanto, cierto afán de dejar que la cosa se muestre «por sí misma». Afán que, a su vez, supone comprenderla como objeto susceptible de ser conocido de manera universal, necesaria e imparcial. Esto es lo que sucedía, como advertíamos más arriba, con el tiempo: este se desvela, comprende o vuelve inteligible como *objectum*, como dimensión física del *kósmos*, toda vez que el alumno se dispone frente a él desde la curiosidad. Porque en el alumno prevalece la tonalidad afectiva de la curiosidad, él tiende a experimentar el fenómeno «tiempo» de una específica manera: la propia de la disposición teórica.

Más específicamente, diríamos que el propósito del alumno de lograr un conocimiento «puro» del tiempo viene templado por la curiosidad que afectivamente le envuelve y determinado por la comprensión de lo que supone «*ser físico*», así como conocer de un modo imparcial. A diferencia del estudiante que se dispone en el aula desde la cotidianeidad, el «físico» adopta conscientemente su rol. Esto implica dos cosas: que la disposición teórica, en contraste con la pragmática, conlleva el desligamiento voluntario de la comprensión afectiva en la que mundanamente nos hallamos; y que la disposición pragmática supone operar desde una comprensión afectiva que resulta, en primera instancia, «inconsciente».

Esto quiere decir que el alumno, en su día a día, no se pregunta por el «ser» del tiempo –ni del aula, ni de la universidad– en aras de orientar su conducta; más bien ocurre que esta se encuentra ya orientada por una comprensión que no es intelectual, sino afectiva. La integración de los sentidos que orientan la conducta del estudiante se produce primeramente desde la espontaneidad e involuntariedad de los afectos, y no desde la reflexividad y la voluntad del pensamiento. Por eso el alumno, cuando entra en el aula, no ha de pensar cómo abrir la puerta, sino que directamente la abre. Ha integrado el sentido de lo que supone la puerta viendo cómo se comportan otros frente a ella; porque la propia vida del alumno se pone en juego abriendo y cerrando puertas, porque de alguna manera este comportamiento «afecta» a su cotidianeidad, él comprende algún modo el «ser» de la misma.

Esta precomprensión ontológica, o comprensión afectiva, es la que hace que el

estudiante no vea *a priori* un rectángulo verticalmente dispuesto, sino una «puerta»; tampoco ve en primera instancia cilindros de arcilla blanca, sino tizas (GA 56/57: 70-73). La disposición afectiva que prevalece aquí no es la de la curiosidad científica, sino la de la «pre-ocupación». Esta hace referencia a una ocupación en la que nos vemos inmersos de antemano; previamente dada y, por ende, «pre-comprendida». En este sentido, ella se asocia a otra de las disposiciones afectivas que prevalece en la cotidianidad: la seguridad. Desde esta, las cosas se desvelan como útiles familiares, como recursos disponibles para la vida personal y social (GA 2: 354-5). Si la curiosidad suponía tomar distancia con la cosa que se nos presentaba, la seguridad implica la integración funcional de la misma en nuestro día a día. La inteligibilidad que constituye aquí el afecto conlleva familiarización, es decir, resonancia vital. En la curiosidad, en cambio, la cosa ya no resuena con nosotros; más bien, ella se nos antoja extraña. Por eso nos preguntamos por su «ser»: fuera de nuestra cotidianidad, ella se desvela como «ajena».

La tonalidad afectiva que prevalece en nosotros determina el modo en el que se desvelan las cosas que encontramos a nuestro paso. Cuando Heidegger sugiere que la afectividad constituye el primer modo de «desvelamiento» del ser de las cosas (GA 2: 139-140), se refiere precisamente a esto: nuestro modo de «resonar» con el entorno (afectividad) determina la manera en la que este se vuelve inteligible (comprensión). Esto quiere decir que la afectividad, aparte de permitirle al humano desvelar su propia condición de «ser-ahí» (*Dasein*), define la manera en la que las cosas adquieren sentido para él. Ahora bien, como venimos advirtiendo, dicha afectividad determina el sentido del ser de las cosas en la medida en que define la disposición que el humano adopta frente a ellas.

Retomando las tonalidades afectivas analizadas, diríamos que la seguridad y la preocupación constituyen afecciones propias de la disposición pragmática. Ellas son, precisamente, las que hacen que los entes del aula se vuelvan inteligibles como «puertas», «tizas», «mesas», etc., y no como extensiones geométricas de ciertas magnitudes. Dicho de otro modo: las nociones de «tiza», «mesa» y «puerta» corresponden a aquella disposición que adopta el alumno en el aula cuando prevalecen en él los afectos de la seguridad y la preocupación: la pragmática. Dicha «disposición pragmática» puede entenderse tanto en un sentido técnico como ético. En el primer

caso, nos hallaríamos frente a alumnos cuyo motivo es la adquisición de competencias que resulten de cierta utilidad social; en el segundo, nos encontraríamos con alumnos cuya principal motivación es la virtud de un aprendizaje que resulte beneficioso (bueno) por sí mismo. En esta última situación, el aprendizaje no se concibe como una herramienta que se utilice para adquirir otra cosa –como un trabajo, un título o una profesión–, sino como un proceso de transformación de sí; de una mejora personal que se traduce en mejora social.

Pese a que, desde ambas disposiciones (técnica y ética), las cosas se vuelven inteligibles de manera pragmática, ellas se diferencian en el motivo (*télos*) mismo de su conducta (GA 19: 40-1; 48). Si esta viene determinada para el técnico por el afecto de la ambición y la comprensión de la cosa como algo susceptible de ser transformado, para el alumno que se dispone en el aula éticamente, en cambio, ella queda definida por el afecto de la bondad (SP: 34) o, si se prefiere, de la preocupación por la propia acción y la comprensión de la cosa como «tema» de (pre)ocupación.

Mientras que la «ocupación» implica estar inmersos en la acción que ejecutamos, la «pre-ocupación» conlleva estar siempre adelantándonos a aquello de lo que nos ocuparemos. Este mismo adelanto implica ya cierta ocupación de lo que se prevé, por lo que no se trata de un mero «estar a la espera». En la medida en que la preocupación supone encontrarnos ocupándonos de antemano sobre algo que está «por-venir», su quehacer implica futurición, desvelarse a sí como «pro-yecto»; de ahí que, estructuralmente, ella implique la comprensión (GA 2: 145). Ahora bien, en tanto que tonalidad afectiva, la preocupación conlleva también un estado de «-yecto»; se trata de uno que, en su versión minimizada, nos lleva a la precaución y, en su versión maximizada, a la obsesión. Más detalladamente, diríamos que en la preocupación el humano se vuelve susceptible al objeto que la provoca; este «resuena» en él de una manera repetitiva, intensa y envolvente.

Cuando esta (pre)ocupación tiene como principal motivación (*télos*) el «bien-estar» (*phrónesis*), y no tanto el «buen-hacer» (*techné*), ella adquiere un talante ético que contrasta con el puramente técnico. En última instancia, hablamos de un estado afectivo (la «pre-ocupación ética») en el que nos encontramos toda vez que habitamos el mundo; por eso se trata de una afectividad «original»; mediante ella, el humano se desvela en lo

más original de su «ser». Retomamos así la lectura heideggeriana de la *phrónesis*: esta, en cuanto facultad propia de la disposición ética, permite desvelar (hacer transparente) el humano en lo más propio de sí. Lo más «propio», fenomenológicamente hablando, es su constante (pre)ocupación en el mundo; una que, a través de la deliberación voluntariamente electa, llega a convertirse en «cuidado» (*Sorge*) (GA 19: 48-51).

Desde esta preocupación de carácter ético, el ente humano se desvela como «ser-en-el-mundo» y «lo que hay» como «mundo», es decir, como un «ámbito de acción» en el que las conductas se orientan de manera propia (en virtud de criterios autónomos) o impropia (en función de criterios heterónomos). Desde la preocupación característica del técnico, en cambio, «lo que hay» se desvela como compendio de entes susceptibles a la transformación, como recursos. En este sentido, la comprensión del técnico se aproxima a la del científico; recordemos que «lo que hay» se descubre también para este como un conjunto de bienes disponibles (*ousíai*). La única diferencia entre ellos se encuentra en el motivo de su conducta y la afectividad que los define: si en el primero prevalece la ambición por la transformación de la cosa en útil, en el segundo predominan la curiosidad y el afán de conocer la cosa en razón de sus rasgos universales (GA 19: 32-3).

Aunque, a diferencia del científico, la acción y el propósito del técnico arraiguen en la cotidianidad del mismo mundo, la ocupación ya no se rige por el criterio ético del «bien-estar», sino por el criterio técnico del «buen-hacer». Por eso constituye una disposición aparte de la propiamente ética. En esta última, el «bien» hace referencia a un beneficio vital o político, y ya no instrumental, como sería el caso del técnico. Por esto mismo, la tonalidad afectiva que prevalece en este ya no es la de la prudencia («pre-ocupación» ética), sino la de la ambición («pre-ocupación» técnica).

El alumno que se dispone éticamente en el aula, por tanto, no aspira a un «bien disponible» (*ousía*) para la manipulación, sea ella productiva (*póiesis*) o puramente intelectual (*theoría*), sino a un «bien conductual» (*prhónesis*) (GA 19: 48-51). En la medida en que la atención de este recae en los efectos vitales y sociales de la propia conducta, la disposición ética permite al alumno desvelar lo más propio de sí: que nadie más puede «ser» por él («tener-que-ser» en cada caso «mío») y que «puede ser» de tal o cual manera (*Sein-können*). Porque el estudiante «tiene que ser» y, además, «puede ser»

de una forma u otra, la deliberación sobre su modo de habitar el mundo no solo es posible, sino necesaria. Cuando su preocupación se enfoca en la propia conducta, explícitamente comprende que él «es» un ente que puede comportarse de distintas maneras. Se pone así al descubierto lo que en las otras dos disposiciones tiende a quedar «cubierto»: la comprensión de sí como *Sein-können*.

6.1.3.3. *La afectividad como modo originario de aletheia, o sobre el estatus ontológico que en Heidegger adquiere la afectividad*

Con estas últimas consideraciones, damos paso a una de las tesis más novedosas del pensamiento heideggeriano: la afectividad, en cuanto «tono» de la situación (fáctica) en la que nos encontramos de antemano, determina la comprensión que tenemos del ser de las cosas, en general, y del humano, en particular. Más precisamente, diríamos que la afectividad no solo determina la comprensión, sino que constituye una. De ahí que, ante la necesidad de fraguar una noción que aunara a ambas, habláramos de cierta «comprensión afectiva». Esta nos remite a una «comprensión preteórica del ser» en la que, como humanos envueltos espontáneamente en los quehaceres del mundo, operamos sin darnos explícita cuenta de ello (GA 2: 201; GA 21: 143-4).

De acuerdo con Heidegger, cada una de las disposiciones fundamentales que definen al ente humano entraña cierta comprensión preteórica del ser. Así, el teórico que se pregunta «¿qué es el tiempo?» presupone que este consta de algo así como un «ser». Lo mismo ocurre, como hemos visto, con el técnico que maneja el martillo sin cuestionar su «ser» y el alumno que entra en la clase sin replantearse qué «es» esta. Pese a que ninguno de ellos da cuenta explícita del «horizonte de inteligibilidad» que determina sus comportamientos, operan con cierta precomprensión ontológica de estos y el mundo en el que se desenvuelven. Se trata de una precomprensión que resulta afectiva toda vez que «lo que hay» adquiere primeramente sentido en virtud de la afección que genera. Cuando esta afección es la propia de la curiosidad y la ambición tecnocientífica, «lo que hay» se desvelará como *ousía* u *objectum*; cuando ella, por su parte, se constituye como preocupación por el buen comportamiento, «lo que hay» se desvelará como útil conveniente, como «sentido» para la deliberación ético-política (GA 19: 28).

Pero, como vimos, la afectividad no solo determina la comprensión que tenemos de las

cosas, sino también del mismo humano. Ella permite al ser humano autodescubrirse como un ente arrojado al mundo; como un ente cuyo ser se encuentra «abierto». La afectividad adquiere así un estatus ontológico inusual. Se trata de uno que, en sintonía con lo que venimos diciendo, concibe el afecto como la expresión de una estructura ontológica básica; una que precede y posibilidad toda pasión, emoción y pensamiento: la facticidad. Esta es la razón por la cual decimos que toda comprensión y, por ende, lenguaje, arraiga en la afectividad; lo que se traduce en el hecho de que toda articulación posible de sentidos viene determinada por la manera en que estamos insertos en el mundo; por la forma en la que «resonamos» con él.

La afectividad adquiere, así, un destacado estatus ontológico; a diferencia de las concepciones tradicionales que la explican en términos psicoemocionales o físicos, Heidegger nos invita a pensarla como un primer modo *aletheia*, de desvelamiento del ser (GA 2: 139-142). Esto implica que la afectividad, antes de considerarse cual cristalización de un sentimiento arraigado en la interioridad del sujeto, se concibe expresión de la «apertura» al mundo del *Dasein*. No es casual, pues, que el filósofo alemán la considere el aspecto inteligible de la facticidad, del «estar-en» el mundo. Precisamente, la afección no sería posible sin ese «ser-en» el mundo que es propio del ente humano. Solo desde esta «apertura ontológica» que implica la afectividad, puede el humano «encontrarse» en el mundo; «autodescubrimiento» que supone siempre el «descubrimiento» (*aletheia*) de lo otro.

Ahora bien, ¿no decíamos que era el tiempo el horizonte de inteligibilidad del ser, tanto del humano –en particular– como del resto de entes –en general–?, ¿cómo es que ahora la afectividad se nos descubre como tal? La respuesta a tales preguntas ya ha sido, en el fondo, respondida: la afectividad supone «un» modo de desvelar el ser, y, en este sentido, constituye «un» horizonte de inteligibilidad particular. El tiempo, en cambio, constituye «el» horizonte de comprensión del ser. No importa si nos referimos al «ser» de las cosas, en general, o al «ser» del en el humano, en particular. El tiempo sigue siendo el horizonte de comprensión básico del «ser» en la medida en que la afectividad implica temporalidad (GA 2: 181, 345).

Si bien es cierto –como hemos visto– que la afectividad determina nuestra manera de experimentar el tiempo, también lo es que este sea requerido para su propia

constitución. Afirmar esto, que la afectividad constituye un «modo *temporal* de estar» en el mundo, conlleva aceptar que ella se vuelve comprensible a través del tiempo (GA 2: 329-30, 345). Decir que la afectividad determina cierto horizonte de comprensión del «ser» no supone algo distinto que afirmar, por tanto, que el tiempo constituye el sentido del ser. Lo mismo ocurre con el resto de expresiones constitutivas del *Dasein*: no solo la afectividad adquiere inteligibilidad mediante la temporalidad, también la comprensión y el lenguaje.

Retomamos así una de las tesis principales del primer Heidegger: los momentos estructurales del *Dasein* (facticidad, existencialidad, caída), así como sus respectivas expresiones (afectividad, comprensión y discursividad/lenguaje), se vuelven inteligibles mediante el tiempo. Es la temporalidad la que vuelve comprensible al «ser» del ente humano, tanto en la totalidad y parcialidad de su estructura como en la especificidad de sus contenidos existenciales. En cuanto a la totalidad de la estructura del *Dasein* se refiere, vimos cómo las nociones de «historicidad» e «intratemporalidad» nos permitían discernir los modos básicos de «ser-en-el-mundo». En lo que se refiere a la parcialidad de dicha estructura, analizamos de qué manera la facticidad («estar *ya*» en el mundo), la existencialidad («proyectarse» en el mundo como *Sein-können*) y la caída (encontrarse en medio de entes) se explicaban por medio de la temporalidad; también sus contenidos existenciales: la afectividad, la comprensión y el lenguaje. En otras palabras: el tiempo resultó el horizonte de inteligibilidad del ente humano, tanto en su dimensión ontológica (facticidad, existencialidad, caída) como en su dimensión óptica (afectividad, comprensión, discursividad).

Aunque, como hemos visto, la afectividad, la comprensión y el lenguaje determinan nuestra manera de disponernos en el mundo y, por ende, nuestro modo de experimentar el tiempo, tales expresiones del *Dasein* solo son comprensibles desde cierto horizonte temporal. Así, Heidegger sugiere que la afectividad se entiende desde el horizonte temporal del pasado, del haber-sido, mientras que la comprensión se descubre desde el futuro y la discursividad desde el presente (GA 2: 328-9).

Lo mismo ocurre con el ser del resto de entes; ellos se desvelan en función de cierto horizonte temporal: desde la temporalidad propia del científico, ellos se descubren como *ousíai*, como substancias o sujetos de predicados; desde la intratemporalidad del

técnico, ellas se develan también como *ousíai*, pero ahora en el sentido de recursos o bienes disponibles para la manipulación. En ambos casos, la *ousía* constituye un término temporal; por eso ella se define como lo sustantivo, como «lo que es». Desde la historicidad del ciudadano de a pie, en cambio, las cosas se develan como unidades de sentido vital, como partes integrantes de nuestra vida diaria. Más que concebirse como entes que se dan «en» el tiempo, ellas «temporalizan» nuestra experiencia del mundo. La «temporalizan», precisamente, porque resuenan con nosotros; determinan nuestro modo de «estar en el mundo» (afectividad) y nuestra manera de proyectarnos en él (comprensión).

Se da una correlación, pues, entre el modo de comprender el tiempo y el modo de comprender el ser. Esto se traduce en lo siguiente: el tiempo es el horizonte de inteligibilidad del ser en la misma medida en que el ser es el horizonte de inteligibilidad del tiempo. «Ser» siempre implica «tiempo»; «tiempo» siempre implica «ser». Porque «somos» entes arrojados ya a un mundo (desvelamiento dado por la afectividad), podemos descubrir que somos pasado, que hemos sido. Y porque somos seres tempóreos, porque nuestro ser no solo expresa temporalidad, sino que la implica, podemos descubrirnos como entes afectivos, comprensivos y discursivos. El tiempo requiere que «seamos» en el mundo, que haya «ser», para descubrirse como tal, pero también el «ser» requiere del tiempo para desvelarse en lo propio de sí.

De lo anterior extraemos una conclusión fundamental: el tiempo define el horizonte de comprensión del ser «en general» porque determina, en primera y última instancia, el único ente que es capaz de comprender algo así como el «ser». Recordemos, justamente, que toda comprensión implica temporalidad. Solo porque el humano se constituye como ente tempóreo puede él desvelar (comprender) «lo que hay» como «presente» (substancia), «naturaleza» (*physis*), «historia» o «hecho».

6.1.3.4. Del tiempo al espacio como horizonte de comprensión del ser

Con anterioridad habíamos visto de qué manera la disposición que el humano adopta frente al mundo determina el modo en el que este se desvela. En el recién expuesto apartado, sin embargo, hemos analizado la forma en que tal disposición se determina, concluyendo que la afectividad, la comprensión y el lenguaje constituyen tres

componentes básicos de dicha determinación. Con esto en mente, vimos que el tipo de afectividad, comprensión y lenguaje con el que opera un alumno define la disposición que adopta en el aula. Encontramos así una correspondencia entre ciertos tipos de afectividad, comprensión y lenguaje, de un lado, y las distintas disposiciones fundamentales (*theoría*, *techné* y *prâxis* ético-política) que el humano puede adoptar, de otro.

Por ejemplo, la curiosidad fue considerada una afectividad propia de la *theoría*, aunque también pueda darse en una existencia de carácter impropio. La ambición por transformar una cosa en otra, sin embargo, fue estimada una afectividad característica del técnico. La angustia, el miedo, la alegría, la esperanza, por su parte, fueron concebidas como afectividades que se despliegan en la misma *prâxis* ético-política. Lo mismo ocurría al comparar el lenguaje poético con el apofántico: el primero corresponde a la espontánea creación de sentidos propia del artista, mientras que el segundo pertenece a la comprensión predicativa de las cosas propia del científico.

Pero los distintos tipos de afectividad y lenguaje, en cuanto aspectos básicos de la comprensión, no solo nos han permitido explicar las disposiciones fundamentales que el humano tiende a adoptar en el mundo; también ellos nos han posibilitado desvelar las tres estructuras constitutivas de la disposición como tal: facticidad, existencialidad y caída. Se trata de dos tareas correlativas, pues la definición de las primeras (disposiciones) ha supuesto la explicación de las segundas (sus estructuras constitutivas).

Además de poner de manifiesto las tres estructuras constitutivas del *sein-in-der-Welt*, la afectividad, la comprensión y el lenguaje determinan el modo en el que ellas se expresan en la existencia. Así, la facticidad puede adquirir un carácter propio o impropio según sea la afectividad predominante. Lo mismo ocurre con la comprensión y su expresión constituyente, el lenguaje; la proyección y aticulación de sentidos que ellos suponen definirá el carácter propio e impropio de la existencia.

Por estas razones, cabe concebir la afectividad, la comprensión y el lenguaje como «contenidos» de las estructuras ontológicas de la disposición: facticidad/arrojo, existencialidad y caída. El cambio dado en estos contenidos es lo que hace que haya

distintos tipos de afectividad, comprensión y lenguaje. Esto no implica, sin embargo, atribuir a tales expresiones un sentido puramente óntico, pues, como hemos visto, ellos arraigan en la misma estructura del *Dasein*, en su condición ontológica. Así pues, diríamos que ellos constan tanto de un aspecto ontológico como óntico; el primero, se refiere a la facticidad, la existencialidad y la caída; el segundo, nos remite a los tipos de afectos, comprensiones y lenguajes. En contraste con estos, la facticidad, la existencialidad y la caída solo aluden al aspecto estructural/ontológico del *Dasein*; su dimensión óntica viene constituida, insistimos, por los tipos de afección, comprensión y dicción que en virtud de ellos se dan.

Esta diferencia óntico-ontológica es la que nos ha permitido dar cuenta de que los humanos, pese a ser ontológicamente indistinguibles, son ónticamente distintos. Todos los humanos se constituyen en esencia como entes que «son-en-el-mundo», como entes «dis-puestos»; pero no todos se disponen en él de la misma manera. A este respecto, hablamos de tres disposiciones fundamentales que determinan tres modos básicos de desvelamiento (*aletheia*) del ser. Puesto que tal «desvelamiento» implica el «sentido» que la cosa adquiere en tanto que «es» en el mundo con nosotros, los humanos, la disposición define también nuestra experiencia del tiempo. La define, justamente, porque este es concebido como el «sentido» del ser, como aquello en lo cual se mueve la inteligibilidad de algo.

Ahora bien, el hecho de que el «modo de estar» en el mundo determine la manera de comprender el tiempo no implica que este sea un mero producto de aquel. Entre la «disposición» del *Dasein* y la comprensión del tiempo se da una correlación, no una causalidad. Así mismo lo expresamos unas líneas más arriba: dado que las disposiciones fundamentales, y cada una de sus estructuras constitutivas, requieren del tiempo para volverse inteligibles, este resulta –en última instancia– el horizonte de inteligibilidad de las mismas. En coherencia con esto, concluimos que el tiempo es el sentido del ser, tanto del humano como del resto de entes.

Pues bien, sin desligarse nunca de su fenomenología hermenéutica, Heidegger cae en la cuenta de que el tiempo no es el único horizonte de comprensión del ser; también lo es el espacio. Se trata de una tesis que, aun siendo expuesta de manera sistemática en *Ser y Tiempo* (1927), va adquiriendo peso en su obra ulterior –sobre todo en *Contribuciones a*

la filosofía (sobre el Evento) (1936), Carta sobre un humanismo (1946), Construir Habitar Pensar (1951), Tiempo y ser (1962), El arte y el espacio (1969)—. El punto de partida de la misma radica en la siguiente apreciación: el ser del ente humano, así como del resto de entes, no solo se expresa en términos temporales, sino también espaciales. La estructura ontológica del *Dasein* no solo implica temporalidad, sino también espacialidad. Hablamos de una que, al igual que ocurre con el tiempo, no cabe comprenderse en un sentido físico, sino existencial. Por eso cabe mentarla como *êthos*, como «lugar del morar». Entroncamos así con la cuestión directriz del presente bloque: el giro ético de la ontología en Heidegger.

6.1.3.5. *El espacio como horizonte de inteligibilidad del ser, o sobre el êthos como «espacio originario»*

La pregunta por el sentido del ser, formulada inicialmente para explicar el punto de partida de la investigación heideggeriana, nos ha llevado al estudio fenomenológico del tiempo. De acuerdo con este, el tiempo se desvela como el «sentido» mismo del ser toda vez que constituye su horizonte de inteligibilidad. La correspondencia establecida aquí entre el «sentido» y el «horizonte de inteligibilidad» no resulta casual, pues en ella se da un intento de despojar al primero de su tradicional cariz lingüístico. El fracaso de dicho intento impele posteriormente a Heidegger a buscar un nuevo término que pudiera sustituirlo: la verdad. De ahí que la pregunta por la verdad del ser se hiciera eco, en última instancia, de aquella otra cuestión con la que se inauguró *Ser y tiempo*¹⁵⁹.

«Sentido (*Sinn*) hay que entenderlo a partir del proyecto (*Entwurf*), el cual se explica mediante el comprender (*Versteheri*). El inconveniente de este punto de partida de la pregunta consiste en que es muy posible que lleve a entender el proyecto como creación humana. En consecuencia, el proyecto puede ser considerado más bien como estructura de la subjetividad (...). Para evitar este concepto erróneo y para seguir dándole al proyecto el significado que se le

¹⁵⁹ Esta correspondencia entre el sentido y la verdad del ser puede encontrarse en distintos pasajes de la obra heideggeriana, tal y como Berciano lo demuestra (1991). Uno de los fragmentos más reveladores al respecto lo encontramos en *¿Qué es la metafísica?* (1945, 377): «el ámbito que en el proyectar se abre, para que en él algo (aquí el ser) se muestre como algo (aquí el ser como él mismo en su desocultación) se llama sentido (Cf. SyT: 151). Sentido del ser y verdad del ser dicen lo mismo». Aparte de este fragmento, escrito en 1945, podemos encontrar otros de los años 30 en los que se explicita la misma correspondencia. Véase: *De la esencia de la verdad* (1930, 201) y *El origen de la obra de arte* (1935, 92).

había atribuido (el de la apertura que abre), después de *Ser y tiempo* el pensar sustituyó la expresión “sentido del ser” por “verdad del ser”» (GA 15: 335).

En este caso, Heidegger hace uso de la noción griega de verdad, *aletheia*, que en español vendría a significar desvelamiento. En contraste con la tradicional concepción epistemológica de la verdad, la *aletheia* constituye su expresión fenomenológica. Y es que, fenomenológicamente entendida, la verdad de algo implica su desvelamiento, su desocultación, su salida a la luz. Precisamente por esto, la *aletheia* conlleva aquello que el «sentido» pretendió indicar en primera instancia: la inteligibilidad del ser. A Heidegger no le interesa el «sentido» en su acepción moderna (epistemológica), la cual lo entiende como significado; a él le interesa el término desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica. ¿Y cómo se muestra el «sentido» desde esta? Ya lo hemos dicho: como horizonte de inteligibilidad, como aquello que hace comprensible «algo». En la medida en que «volver inteligible» implica «des-velar» eso que se presenta a mi experiencia, no resulta casual que Heidegger opte por usar la noción griega de verdad (*aletheia*) para sustituirlo.

Lo más destacado de este cambio es que, con él, vino dada una transformación en el planteamiento de la misma respuesta. Si, ante la pregunta por el sentido del ser, Heidegger responde con el concepto fenomenológico de «tiempo», frente a la cuestión por la verdad del ser, el filósofo responde mediante el «desocultamiento» (*das Unverborgene*) y el «ser-descubridor» (*entdeckend-sein*) del *Dasein* (GA 2: 219; GA 24: 102). Hablamos de dos nociones que nos invitan a pensar la verdad antipredicativa del ser, también denominada ontológica (GA 2: 316; GA 9: 115). Frente a ella, el filósofo situó la verdad predicativa u óptica (GA 29/30: 491-494). Allá donde la primera, la verdad ontológica, nos remite al movimiento mismo del «venir a la presencia», del «acontecimiento» del ser, la segunda, la verdad óptica, se refiere a la adecuación del intelecto (*subjectum*) con la cosa (*objectum*).

Pese a los esfuerzos de Heidegger por rescatar la noción griega de verdad como desvelamiento (*aletheia*), la tradicional concepción de la misma dificultó la recepción favorable de su propuesta. De ahí que, nuevamente, el autor se viera impelido a buscar otro término más afortunado. En sus propias palabras: «para evitar toda falsificación del sentido de verdad; para excluir que ésta fuese entendida como rectitud, “verdad del ser”»

fue explicada mediante “lugar (*Ortschaft*) del ser”» (GA 15: 335).

Heidegger opta, como vemos, por un vocablo con menores implicaciones filosóficas: el «lugar» [*Ort*]. Y así como la pregunta por el sentido [*sinn*] del ser dio paso a la pregunta por la verdad (*aletheia*) del ser, esta desembocó en la pregunta por el «lugar» del mismo. Lo que nos interesa resaltar en este punto es que todos estos vocablos pretenden expresar un mismo fenómeno: el ámbito de desvelamiento del «ser»; el horizonte en el cual su comprensión se desenvuelve.

El hecho de que Heidegger use el término «lugar» [*Ort*], y no otro, nos da a entender que quiso resaltar el aspecto «espacial» que dicho horizonte tenía; aspecto que, pese a haberse tratado en *Ser y tiempo*, no fue atendido de la manera en que lo merecía. ¿Y qué implica esta manera? La consideración del espacio como una dimensión más del horizonte de comprensión del ser; dimensión que, junto con los tres *ék-tasis* del tiempo, hace de tal horizonte un ámbito tetradimensional¹⁶⁰. Tal es la conclusión a la que llega en *Tiempo y ser*, la cual lleva implícita la siguiente confesión: «el intento, abordado en *Ser y Tiempo* (§ 70), de reducir o retrotraer (*zurückzuführen*) la espacialidad del estar humano (*Dasein*) a la temporalidad ya no se deja mantener» (TyS: 40/ GA 14: 57).

En *Ser y tiempo*, Heidegger hizo énfasis en los tres *ék-tasis* del tiempo –pasado, futuro y presente–, los cuales se correspondían con las tres estructuras constitutivas del *sein-in-der-Welt* –facticidad, existenciariedad y caída–. Particularmente, él mostró que cada una de estas estructuras ontológicas se volvía inteligible mediante nociones de carácter temporal. El tiempo vino a considerarse así, tanto en la especificidad de sus concretas expresiones (pasado, futuro, presente) como en la unidad de las mismas (historicidad), el constituyente ontológico más importante del ser humano. De ahí que se concibiera horizonte de inteligibilidad de este, así como del resto de entes que «son» en virtud de su mismo mundo.

¹⁶⁰ En esta cuarta dimensión que constituye el «espacio» («lo abierto»), «se da» la unión de los tres *ék-tasis* temporales y, en consecuencia, el desvelamiento del tiempo como «ser». Heidegger resalta, precisamente, esa dación –mentada como «regalía»– en virtud de la cual el «ser» se desvela como tiempo y el tiempo como «ser». A este respecto, comenta el autor: «en la medida en que en el ser como presencia se anuncia algo así como el tiempo, se robustece la ya mencionada conjetura de que el tiempo auténtico, la cuádruple regalía de lo abierto, se deja hallar como el “Se” o “Ello”, que da el ser, es decir, el estar presente» (TyS: 14/GA 14: 20).

En escritos posteriores, en cambio, Heidegger se pregunta «en qué medida se da esta determinación del ser por el tiempo» (TyS: 3/ GA 14: 6). Pregunta que, como él mismo explicita, «implica los siguientes interrogantes: ¿por qué motivo, de qué manera y desde *dónde* habla en el ser algo así como el tiempo?¹⁶¹» (TyS: 3/GA 14: 6). Este «dónde» nos remite, precisamente, al «ámbito» en el que el ser y el tiempo se corresponden, y en el que los tres *ék-tasis* de la temporalidad tienen «lugar». Se articula así una concepción del «espacio» que, teniendo ya su inicio en *Ser y tiempo*, adquiere expresión cumbre en textos como *Tiempo y ser* (1962) y *El arte y el espacio* (1969). Si bien ambos nos invitan a concebir el «espacio» como una dimensión más –junto con el tiempo– del horizonte de comprensión del ser, también es cierto que no siempre se nombra de la misma manera.

Los vocablos «mundo», *Da-sein* y *cuaternidad* (*Geviert*) constituyen, a nuestro entender, intentos paradigmáticos de mentar ese «lugar» en el que se pone en juego el sentido del ser; su «verdad». Allá donde el vocablo «mundo» nos permite entenderlo en términos hermenéuticos, la «cuaternidad» nos posibilita concebirlo en términos mitopoéticos. El *Da* del *Dasein*, por su parte, constituiría su expresión ontológica. Se trata de nociones que convergen en su intento de pensar el «lugar del ser» como un espacio conjugado con el tiempo. Esta es la razón por la cual en *Aportes a la filosofía* Heidegger nombra al *Dasein* como aquel «tiempo-espacio» en el que el «ser» se desvela como *Ereignis*:

«El *Da-sein* como tiempo-espacio (*Zeit-Raum*), no en el sentido de los conceptos corrientes de tiempo y de espacio, sino como el instante-paraje para la fundamentación de la verdad del ser. (...) El tiempo-espacio pertenece a la verdad en el sentido del hacerse presente el ser como evento (*Ereignis*)» (AF: 323/ GA 65: 375).

Comprender el *Dasein* como el tiempo-espacio en el que «acontece» el ser implica, en última instancia, que el despliegue de su inteligibilidad se constituye temporal y espacialmente. Ahora bien, Heidegger matiza que este «tiempo-espacio» ha de ser comprendido como «instante-paraje», es decir, como un «ámbito» propio del humano

¹⁶¹ El subrayado es nuestro.

en cuanto *sein-in-der-Welt*. No hacemos referencia aquí, por lo tanto, al tiempo y al espacio geoméricamente entendidos, sino a su concepción fenomenológico-hermenéutica. Desde la cotidianidad de la existencia, todo espacio se manifiesta como «paraje», como «lugar habitable», y todo tiempo se descubre como «instante», como temporalidad vivida. El humano, en tanto que se define ontológicamente como *Da-sein*, constituye ese «instante-paraje» en el que el «ser» se vuelve inteligible, en el que tiene «lugar» el desvelamiento (*aletheia*) del ser.

El hecho de que tal desvelamiento sea concebido por Heidegger como «acontecimiento apropiador» (*Ereignis*) indica esto mismo: el humano no es un ente que se caracterice por poseer al «ser»; más bien, él se encuentra como «poseído» por su «sentido» (inteligibilidad) o «verdad» (*aletheia*). Dicho de otro modo: el *Ereignis* señala no solo la «co-pertenencia» entre el sentido del ser y el ente humano, sino también –y sobre todo– la fuerza hermenéutica de aquel sobre este. En el lenguaje de *Ser y tiempo* esto quiere decir lo siguiente: el humano se encuentra ya arrojado a un horizonte de comprensión; su conducta se ve determinada de antemano por cierta precomprensión ontológica. Él se halla operando espontáneamente en el mundo con una inteligibilidad que no posee, ni diseña, ni elige; más bien, es esta quien le posee, dirige y destina¹⁶².

El vocablo *Ereignis*, entonces, pone énfasis en el carácter apropiador del sentido del ser, de la inteligibilidad del mundo (Adrián, 2009)¹⁶³. Esto quiere decir que el ser, en primera instancia, acontece como «sentido apropiador». Al fin y al cabo, el «sentido» de algo constituye, hermenéuticamente hablando, su «ser». Por ejemplo, cuando decimos de algo que «es» un martillo, estamos volviendo inteligible esa cosa que se me presenta en virtud de su funcionalidad; la cual implica un «sentido». Este no es aprehendido intelectualmente, sino socioafectivamente; requiere de la mirada circunspecta, de la observación del otro en el uso y desuso de la cosa en cuestión. Un niño, pues, no requiere de la reflexión sobre el «ser» del martillo para poder usarlo; puede usarlo de

¹⁶² En esta línea, Heidegger llega a decir que «el lenguaje es la casa del ser y el hombre su pastor» (GA 9: 331); de nuevo, con esta metáfora el filósofo señala el carácter pasivo del humano con respecto al sentido del ser.

¹⁶³ En su diccionario filosófico, Adrián (2001, 85) nos dice que en las primeras lecciones de Friburgo (inicios de los años 20), *Ereignis* indica al modo en el que se realiza originariamente la vida, y se contraponen al *Vorgang* (proceso teórico de vivir). En *Ser y tiempo* (1927), adquiere un sentido habitual de acontecimiento o evento. Después de la *Kehre*, principalmente en *Contribuciones...* (1936) empezará a adquirir el carácter de «acontecimiento apropiador».

manera irreflexiva porque integra lo que «es» en la ocupación del mismo, en la mirada y el trato circunspecto. Esta es la precomprensión ontológica de la que hablábamos con anterioridad; precomprensión que se desenvuelve como un «acontecimiento apropiador» toda vez que el niño no se apropia del «ser» del martillo (no lo comprende conscientemente; más bien ocurre que él se ve como «apropiado» por él. Por eso puede hacer uso del mismo irreflexivamente.

La noción *Ereignis*, pues, hace referencia al movimiento mismo de «desvelamiento» del ser. De ahí que suponga un singular modo de mentar la «verdad» (*aletheia*) del ser. Si la noción *Da-sein* nos indica que el ente humano constituye el «lugar» («Ahí») del ser, el «tiempo-espacio» en el que las cosas se vuelven inteligibles (desvelan), los vocablos *aletheia* y *Ereignis* señalan el modo en el que dicha inteligibilidad se desenvuelve. Desde la *aletheia*, el «ser» se descubre como «inteligibilidad des-veladora», como «aquello» que hace que la cosa se vuelva inteligible como tal; desde el *Ereignis*, en cambio, el «ser» se descubre como «sentido apropiador», como «inteligibilidad» que se apropia del humano. No es casual, pues, que este se conciba como el «Ahí» (*Da*) del ser (*sein*).

En sintonía con lo que decíamos más arriba, este «Ahí» (*Da*) del ser (*sein*) no viene a indicar algo distinto de ese «lugar» en el que se desarrolla el juego de «apropiación-desapropiación» del sentido del ser. Solo que la partícula «Ahí» no entraña el carácter fenomenológico-hermenéutico que Heidegger le otorga. La comprensión del *Dasein* como «instante-paraje» nos ayudaría, precisamente, a concretar el sentido de la misma. Mediante tal noción, el «ahí» explicita el temple fenomenológico-hermenéutico con el que contaba ya desde *Ser y tiempo*: fenomenológico por apuntar al ámbito más inmediato en el que acontece la experiencia de «ser»; hermenéutico porque esa experiencia inmediata de ser implica su precomprensión. En otras palabras: la noción «instante-pasaje» con la que Heidegger define al «Ahí» del ser (*Dasein*) nos remite a una comprensión existencial y pragmática del *Zeit-Raum*. Por eso se corresponde con el vocablo «mundo».

Aunque Heidegger nos invite a pensar también el «Ahí» del ser como *Lichtung*, rescatando la metafórica lectura griega de la luz como condición de posibilidad del buen mirar, consideramos que la noción «mundo» expresa con elocuencia la idea que el

filósofo nos intenta transmitir: que el ser, para el desenvolvimiento de su verdad/sentido, requiere de un «espacio-tiempo». De uno ya no físico, sino hermenéutico; ya no geográfico, sino existencial. Este es el punto al que pretendíamos llegar con nuestros análisis: la inteligibilidad del ser no solo se teje, como vimos anteriormente, a base de historicidad e intratemporalidad (el tiempo mundano), sino también a base de eticidad e intraespacialidad (el espacio mundano). El espacio, pues, deja de comprenderse en términos cartesianos –como *extensio*– y empieza a comprenderse en términos pragmáticos, sean estos técnicos o éticos.

6.1.3.6. *El espacio como horizonte de comprensión del ser humano*

De acuerdo con la fenomenología hermenéutica de Heidegger, el espacio se experimenta primera y originariamente de dos maneras: como «lugar del morar», de un lado, y como «intraespacialidad», de otro (GA 2: 102-3, GA 9: 343). Si el primero hace referencia al «espacio» como hábitat, como «morada» (*Aufenthalt*) en la que el humano custodia su propio «ser», el segundo alude al «espacio» determinado por la disponibilidad de las cosas. Hablamos de nociones que nos remiten respectivamente a los caracteres existencial y pragmático con los que el espacio se manifiesta: existencial porque él apunta al lugar en el que se desenvuelve la existencia humana, y porque existir implica habitar un lugar, «*espaciarlo* éticamente»; pragmático porque él se constituye en función de la utilidad (conveniencia) que las cosas tienen para los humanos.

Retomamos así el mismo planteamiento con el que respondíamos a la cuestión del tiempo: decíamos que, desde la facticidad del Dasein, el tiempo se desvela primordialmente como historicidad e intratemporalidad. Ahora decimos, con respecto al espacio, que este se manifiesta como «eticidad» e «intraespacialidad». Se trata de cuatro términos que se corresponden en sus sentidos existencial y pragmático: el tiempo y el espacio, existencialmente entendidos, nos llevan a la historicidad y a la eticidad; pragmáticamente concebidos, ellos desembocan en la intratemporalidad e intraespacialidad. Y así como la historicidad y la intratemporalidad suponían modos de estar en el mundo diferentes, así ocurre con la eticidad y la intraespacialidad.

Si bien ambos, eticidad e intraespacialidad, constituyen modos de *sein-in-der-Welt* originarios, las disposiciones predominantes en cada uno de ellos resultan diferentes. En

el caso de la intraespacialidad, la disposición fundamental que predomina es la del técnico (GA 2: 102-3). Desde esta, el espacio se comprende como receptáculo de cosas que se disponen «dentro» del mismo. La noción «intraespacialidad» tiene que ver, precisamente, con esto: las cosas se conciben como ubicadas en la interioridad del espacio, disponibles para el uso y desuso humano. Entendiéndose este como un ente que, a su vez, se mueve «dentro» del espacio, él experimenta las cosas como entes que están «a la mano», dispuestas para ser manipuladas y transformadas.

Esta disponibilidad de las cosas que les constituye como «entes a la mano» se fundamenta en su familiaridad, en el «hábito» de su uso. Pero también en su correlato hermenéutico: el deshábito, la extrañeza. En la medida en que estas nociones de «familiaridad» y «extrañeza» nos remiten a las de «cercanía» y «lejanía», ellas constituyen parámetros de la comprensión pragmática del espacio (GA 2: 103). De acuerdo con esta, las cosas se experimentan como entes más o menos cercanos; ¿ceranos a qué? Al quehacer vital del humano que se encuentre en medio de ellos. La cercanía o lejanía con la que los entes circundantes se experimentan radica, por tanto, en el grado de funcionalidad que tengan para la vida humana. Una pizarra, por ejemplo, constituye un ente más «cerano» al profesor que al albañil, así como el cemento resulta un ente más «cerano» a este que a aquel.

En este caso, la «lejanía» o «cercanía» de las cosas no se mide en razón de su distancia métrica –matemática, geográfica–, sino en virtud de su implicación funcional; de una, además, determinada por las mismas labores mundanas. Dado que la afectividad predominante en estas es la «pre-ocupación», el espacio tiende a organizarse primeramente de manera pragmática. Esto implica que las cosas experimentadas como «dentro» de él son «des-alejadas» mediante ciertos usos (GA 2: 105). De ahí que la «des-alejação» (*Ent-fernung*) constituya uno de los caracteres básicos del espacio pragmáticamente entendido:

«Desalejação [*Ent-fernung*], como modo de ser del Dasein en su estar-en-el-mundo, no significa para nosotros ni lejanía (cercanía), ni distancia [*Abstand*]. (...) El término mienta una estructura de ser del Dasein (...) quiere decir hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El Dasein es esencialmente des-alejador; por ser el

ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. (...) El estar lejos, al igual que la distancia, es una determinación categorial del ente que no es *Dasein*. En cambio, la desalejación debe ser entendida como un existencial. (...) Des-alejar es, inmediata y regularmente, acercamiento circunspectivo, traer a la cercanía, como son el procurarse [algo], aprestarlo, tenerlo a mano» (GA 2: 105-6).

La experiencia de los entes como objetos ubicados en un espacio geoméricamente entendido resulta, para el autor alemán, derivada de esta primera comprensión pragmática. El carácter hermenéutico del ente humano queda puesto así en evidencia; él tiende, en razón de su propio «ser», a «metabolizar» hermenéuticamente «lo que hay». Lo que en términos fenomenológico-hermenéuticos llamamos «des-alejación» implica, en términos metafóricos, «metabolización hermenéutica». Indicando esta la «aproximación funcional» que cotidianamente se produce entre el humano y las cosas, ella supone cierta capacidad de dirección. Nos topamos así con la segunda característica constitutiva de la espacialidad del *Dasein* (GA 2: 105; 110): la direccionalidad (*Ausrichtung*).

De acuerdo con Heidegger, el ente humano se encuentra siempre como dirigido hacia algo que se sitúa más allá de él mismo. Este carácter directivo es lo que hace que, precisamente, sea concebido como ente espaciante; esto en un doble sentido: de un lado, porque el humano, en tanto que *Dasein*, implica –como hemos visto– cierta «espacialidad»; de otro lado porque él, además de implicar un espacio, constituye otros. ¿De qué manera los constituye? Pragmáticamente. El humano abre espacios originariamente de manera pragmática; su orientación por el espacio es, en primera instancia, funcional. Dicha funcionalidad puede desenvolverse de manera técnica y ética: si técnica, el espacio se configura con el fin de garantizar el funcionamiento instrumental de la ciudad; si ética, el espacio se configura sobre la base del aprendizaje, la enseñanza y el desarrollo de costumbres, de comportamientos que hacen comunidad.

Por ejemplo, un puente que atraviesa dos ciudades con el propósito de agilizar la mercancía transportada entre las mismas supone una construcción de carácter eminentemente técnico. La construcción de un templo viene dirigido, en cambio, por el afán de morar en él; de habitarlo y de desplegar modos de comportamiento espiritual.

No toda construcción, pues, desemboca en un *êthos* (lugar del morar), aunque toda *prâxis* implique una manera de configurar espacios (GA 7: 147-9). Por poner otros ejemplos: las ciudades de origen medieval como Edimburgo y Ávila constituyen, en contraste con las modernas Nueva York y Toronto, casos paradigmáticos de la configuración ética del espacio. Las mencionadas Nueva York y Toronto, sin embargo, representan configuraciones espaciales de notable carácter técnico. Esta diferencia en la disposición es la que hace, precisamente, que el Dasein se oriente en ellas de manera distinta.

El centro de ciudades de origen medieval como Praga, Edimburgo o Ávila vino determinado por algún edificio eclesiástico; este fue, en su momento, el que definía el punto más importante de las mismas. Los extranjeros que se aproximaban a tales ciudades requerían, entonces, conocer dónde se ubican sus iglesias o catedrales para orientarse correctamente. Su orientación por el espacio se vio definida, en consecuencia, por el sentido que el ente «iglesia» tuvo para la época. En el caso de ciudades modernas como Nueva York y Toronto, lo que determina la centralidad del espacio ya no es la edificación eclesiástica, sino la construcción empresarial; el conjunto de rascacielos y bancos situados en Manhattan. Aquí ya no es la expresión arquitectónica del fervor religioso, sino empresarial, la que determina el punto más importante de la ciudad. Un turista interesado en conocerla necesitaría, entonces, dirigirse hacia dicha área comercial. Al igual que ocurría con la ciudad de origen medieval, la dirección que el humano adopta en ella se ve determinada por la comprensión funcional del espacio; o, más específicamente, por la funcionalidad que poseen los entes que en él se distribuyen.

En la medida en que dicha funcionalidad implica un «sentido» determinado, diríamos que, en última instancia, es este el que define la «orientación espaciante» (*Einräumen*) del Dasein; su direccionalidad. En otras palabras: la dirección que toma el Dasein viene determinada por el «sentido» otorgado a las construcciones arquitectónicas que configuran el espacio. Él hace que ellas «sean» iglesias, bancos, hogares o empresas; de ahí que constituya su horizonte de comprensión. Si la dimensión temporal de este horizonte nos remitía a la historicidad del Dasein, su dimensión espacial nos remite tanto a la direccionalidad del mismo como a su tendente «des-alejamiento» de las cosas. Recordemos que «des-alejar» supone aquí volver hermenéuticamente próximo «lo que hay» y, en coherencia con ello, adjudicarle un «lugar propio» (GA 2: 103).

Por ejemplo, resultaría extraño (poco familiar) encontrar la figura de un buda en una iglesia católica; este es el «lugar propio» de otras figuras como crucifijos, altares, esculturas de Jesús, etc. La escultura de Buda, en cambio, «pertenece» a otro lugar; en este caso, un templo ubicado en Tailandia, o un templo específicamente budista. También podríamos encontrarlo como decoración en alguna cafetería de aromas orientales. Como vemos, el sentido –en este caso, religioso– que se le atribuye a la escultura es lo que hace que ella tenga un «lugar propio», fuera del cual se experimenta como descontextualizada. Pero el sentido, espacialmente entendido, constituye no solo el «lugar propio» de los entes, sino también la «zona» en la cual ellos se ubican, y por la cual el Dasein se orienta. Si bien cada cosa tiene su lugar propio, cada lugar propio tiene, por su parte, su zona. En la medida en que esta fundamenta el ámbito en el que se ubican las cosas que comparten un mismo campo pragmático, ella hace posible la localización «propia» de las mismas. De ahí que cada zona implique una «totalidad de lugares propios» (GA 2: 103). En palabras de Heidegger:

«El lugar propio es siempre el preciso “ahí” o “aquí” al que un útil pertenece en propiedad [*des Hingehörens eines Zeugs*]. La “pertenencia” [*Hingehörigkeit*] depende siempre del carácter pragmático de lo a la mano, es decir, de su pertenencia respectiva a un todo de útiles. Pero, la pertenencia que hace determinables los lugares propios de un conjunto de útiles tiene como condición de posibilidad el adónde en general, hacia dentro del cual se le asigna a un determinado complejo de útiles la totalidad de lugares propios. Este adónde [*Wohin*] de la posible pertenencia pragmática que en el trato ocupado se halla de antemano ante la mirada circunspectiva, es lo que nosotros llamamos la zona [*Gegend*]» (SyT: 109/GA 2: 103).

En la totalidad pragmática que constituye el mundo, pues, no cualquier cosa tiene cabida en cualquier «lugar», ni todo lugar puede ubicarse en cualquier «zona». Retomando nuestro reciente ejemplo, diríamos que la escultura de Buda tiene su «lugar propio» dentro de una «zona» determinada. El lugar propio vendría a ser el templo budista; la zona sería un pueblo, comarca o país de confesión budista. La ciudad santa de Lhasa resultaría, a este respecto, un caso paradigmático de zona: lo que constituye la ciudad como tal no es el cómputo de obras arquitectónicas dispuestas sobre ciertos metros de tierra, sino el conjunto de creencias que hacen que los individuos formen

parte de una misma comunidad. Lo que fundamenta la santidad de la ciudad no es, entonces, la edificación de viviendas, tampoco el lugar geográfico en el que ellas se disponen, sino el sentido otorgado. Este es el que determina el modo de configurarla espacialmente y, por ende, de habitarla, de residir en ella. Es más, Heidegger sugerirá que la construcción de una ciudad no solo viene precedida por cierto modo de habitar, sino que además constituye uno. Y es que, para él, «construir no es solo medio y camino para el habitar. El construir es ya, en sí mismo, habitar» (CHP: 1/GA 7: 147).

«Habitar» una ciudad implica, por tanto, configurar un espacio de acuerdo a un sentido (horizonte de comprensión). Recordemos que, según Heidegger, dos son los modos básicos de configurar el espacio y, por ende, de habitarlo: el técnico, que lo comprende como receptáculo (intraespacialidad) en la cual los entes se ubican instrumentalmente; y el ético-político, que lo experimenta como hábitat (lugar del morar). Junto a estos, el teórico constituye un modo de entenderlo, y de residir en él, derivado, fundamentado en la geometría. Nos salen de nuevo al paso las tres disposiciones fundamentales del Dasein –la *theoría*, la *techné* y la *phrónesis*–, aunque ahora para comprenderlas como modos de habitar el mundo. La palabra «habitar» (*wohnen*) nos permite, precisamente, enfatizar el carácter espacial de dichas disposiciones. En particular, ella pone en evidencia la condición ética de la espacialidad del Dasein.

En la medida en que dicha eticidad es comprendida por Heidegger en su sentido etimológico, ella nos invita a comprender el ser humano como un ente que habita, y al mundo como hábitat o, si se prefiere, como *êthos* (lugar del morar). Esta es la razón por la cual «ser-en-el-mundo» (*Sein-in-der-Welt*) no conlleva otra cosa que habitar un lugar. Se trata de una correspondencia –la del ser humano y el habitar– que, aun siendo popularizada en textos tardíos de Heidegger como *Construir Habitar Pensar* (1951), ya se encontraba explícita en *Ser y tiempo* (1927):

«“Ser”, como infinitivo de “yo soy”, es decir, como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*» (SyT: 76/GA 2: 54).

A nuestro entender, «habitar» resulta una expresión menos equívoca –a la hora de explicar el ente humano– que la de «ser-en-el-mundo» (*Sein-in-der-Welt*). Con esta

última, la preposición «en» corre el riesgo de ser entendida en su acepción teórica, como indicativa de una coordenada (métrica) espacial. También dicha preposición facilita comprender al Dasein y a los entes circundantes como intraespaciales, esto es, como ubicados «dentro» de un receptáculo. Pero la espacialidad del Dasein no se agota en la extensión –métricamente susceptible– de su entidad, tampoco en la materialidad de su estancia. Aunque la experiencia del espacio como receptáculo en el cual se está constituye, como hemos dicho, un modo originario de «ser-en-el-mundo», Heidegger encuentra otro igualmente original: aquel que lo experimenta como hábitat (*êthos*). Diríamos, incluso, que este último resulta más originario que los otros dos toda vez que los fundamenta. ¿De qué manera? Presuponiéndolos.

La experiencia del espacio como receptáculo (intraespacialidad) presupone algún tipo de *êthos*. Lo mismo ocurre con la concepción del mismo como dimensión cosmológica (*theoría*). Esta pre-suposición del *êthos* ha de ser entendida en el siguiente sentido: toda comprensión del espacio implica cierta vivencia del mismo, cierto modo de habitar en él¹⁶⁴. Esto quiere decir que el humano se desenvuelve originariamente por el espacio experimentándolo como hábitat; antes de pensar en él de manera consciente, lo habita ya de algún modo. Y así como la historicidad constituye un modo originario de experimentar el tiempo, de vivirlo, la eticidad implica un modo originario de experimentar el espacio. Esta es la razón por la cual la historicidad y la eticidad implican, respectivamente, modos de comprensión preontológica del tiempo y el espacio.

No es casual, pues, que Heidegger no solo equipare al «ser» humano con la historicidad, sino también con la espacialidad. «Ser» humano no solo implica «temporalizar», sino también «espaciar»; se trata de un espaciamento que se encarga de abrir y cerrar estancias, de construir y destruir lugares en los que habitar. Su existencia no solo requiere la «movilidad» del tiempo, la proyección de sí como ente que puede ser en virtud de lo que ha sido y es, sino también la «localidad» del espacio. Si bien las experiencias se temporalizan, es el mundo el que se habita. De hecho, el vocablo «habitar» aúna en sí no solo la eticidad del Dasein, sino también su historicidad, pues

¹⁶⁴ Pese a que la *theoría* implique cierto desarraigo del contexto sociocultural en el momento de desarrollar su labor epistemológico, ella requiere de un suelo del que partir. Este suelo es el mundo.

solo «habita» el que «pertence» a un lugar, es decir, el que se encuentra inmerso en una tradición (pasado). Pero también «habita» aquel que, encontrándose en desarraigo, echa raíz en algún lugar. «Arraigar», «echar raíz», por tanto, no implica necesariamente superficie geológica alguna; tales nociones pueden usarse para hacer referencia también a una comarca, pueblo o ciudad.

Aquello en lo que arraigamos constituye origen y sustento; las plantas arraigan en la tierra fértil, los humanos en el mundo. Recordemos que el humano no sólo está en el planeta, cual ente «a la mano», substancia o presente; él se caracteriza por «ser-en-el-mundo». Si en un primer momento hemos comprendido este *sein-in-der-Welt* como un «anticiparse a sí estando como arrojado a un mundo *ya* constituido, y en medio de otros entes», ahora cabe entenderlo como «morar» un lugar. «Morar», «habitar» supone, precisamente, tornar inteligible el espacio en el que se encuentra el humano (GA 7: 147-150). A través de las matemáticas (*episteme*), el humano vuelve inteligible el espacio como expresión geométrica del *kósmos* que consta de tres dimensiones; mediante la precomprensión cotidiana (*dôxa*), el humano torna comprensible el espacio como «mundo», como *êthos* («lugar del morar»).

Este sentido ético del espacio, en general, resulta un correlato de la propia espacialidad del Dasein. Recordemos que esta espacialidad tenía como principales características la direccionalidad y el desalejamiento. En cuanto rasgos constituyentes de la espacialidad del Dasein, ellos se desenvuelven en sus dos modos originarios de ser: el técnico (*technê*) y el ético-político (*phrónesis*). Con el primero, la direccionalidad y el desalejamiento adquieren un carácter eminentemente instrumental, pues en tal disposición el humano se aproxima a las cosas en función de su uso. Con el segundo, en cambio, la direccionalidad y el desalejamiento adquieren un cariz existencial, ya que su desenvolvimiento atiende a la propia vida —sea esta personal o comunitaria—¹⁶⁵. En ambos casos, la espacialidad del Dasein constituye *êthos*; costumbres, hábitos, maneras de ser.

¹⁶⁵ La ética, así entendida, ya no apunta a comportamientos que buscan un determinado fin (exógeno), sino a la vida misma. Asociar lo ético al buen comportamiento implicaría volver la ética en axiología, en sistema de valores. Pero la ética de Heidegger, comprendida según su raíz etimológica, alude a las maneras de obrar del Dasein, en general. No se trata ya de valorar cuán buenas o malas pueden resultar estas conductas, sino cómo se desenvuelven en su radical cotidianeidad. Y es que toda conducta, buena o mala, implica un *êthos*.

La comprensión –ya presentada con anterioridad– del Dasein como «instante-paraje» tiene que ver, precisamente, con esta concepción ética del espacio que él supone. Ella nos devuelve a la comprensión del humano como ente que habita y, por ende, a la novedosa equiparación de su «ser» con el «habitar». Damos paso así al segundo sentido del giro ético de la ontología de Heidegger.

6.1.4. Segundo sentido del giro ético de la ontología en Heidegger: el habitar como modo de ser propio del humano

De acuerdo con nuestros análisis anteriores, el segundo sentido del giro ético de la ontología heideggeriana dice así: «ser» humano implica «habitar» un lugar; lo que caracteriza primordialmente al ente humano ya no es el *nóus theoretikós*, el pensamiento teórico, sino la *phrónesis*, el cuidado (*Sorge*) basado en la mirada circumspecta. En términos fenomenológico-hermenéuticos, esto quiere decir que el ámbito originario en el que se desvela, vuelve inteligible o manifiesta (*aletheia*) el ser del humano ya no es la *ratio*, sino el *êthos*. Y es que, como matizará Heidegger, «el hombre es aquel ente en medio de la totalidad de los entes cuya esencia está especialmente señalada por el *êthos*» [*der Mensch ist dasjenige Seiende innerhalb des Seienden im Ganzen, dessen Wesen durch das êthos ausgezeichnet wird*] (GA 55: 217).

Dicho *êthos* ha de ser comprendido aquí en el doble sentido que etimológicamente le constituye: como estancia o lugar del morar, de un lado, y como manera de ser, de habitar y morar, de otro. Se trata, como podemos observar, de dos sentidos correlativos: todo morar supone una morada, y todo hábitat conlleva un habitar. En el lenguaje de *Ser y tiempo* esto significa que «ser» y «mundo» se implican mutuamente. Lo que ocurre es que Heidegger va abandonando poco a poco la terminología de *SuZ* para aproximarse a otra de carácter más poético. Pese a ello, la tesis del filósofo alemán se mantiene. Esta nos remite de lleno al giro ético de su ontología, el cual, en términos generales, supone la siguiente idea: el «ser» viene definido en virtud del «habitar»; la comprensión originaria del «ser» se desenvuelve en el *êthos* (la vida fáctica), y no en la *theoría* (pensamiento reflexivo); el *êthos* precede al *logos* de lo ente.

La mencionada determinación del «ser» por el «habitar» cabe entenderse, a su vez, en un doble sentido: el primero, recientemente expuesto, nos lleva a considerar que «ser»

humano implica «habitar» un lugar; el segundo, suscitado en apartados anteriores, nos invita a estimar que el modo de «habitar» determina la manera en la que se desvela el ser de lo ente.

6.1.4.1. *La equiparación entre «ser» y habitar (wohnen)*

Una de las principales novedades del pensamiento heideggeriano, erigida como tesis contrapuesta a la tradición hegemónica de la metafísica, radica en concebir la esencia del humano ya no en virtud de la razón, sino de la ética. La esencia del ente humano, sugerirá Heidegger, no estriba en su racionalidad, sino en su eticidad o, si se prefiere, en su *êthos*. El humano deja de definirse entonces como un animal racional para pasar a comprenderse como un ente que habita en función de su original desarraigo; uno que impele al Dasein a «con-figurar» hermenéuticamente «lo que hay», a preparar un «lugar» en el cual poder morar. Esta es la razón por la cual el pensador alemán equipara en distintas ocasiones el «ser» del humano con el «habitar».

En aras de comprender a qué nos referimos cuando decimos que el habitar define el modo de ser propiamente humano, cabe traer a colación dos fragmentos de Heidegger que resultarán determinantes para nuestros análisis; uno ya citado con anterioridad, de su obra temprana (*Ser y tiempo*, 1927), y otro de su etapa tardía (*Construir Habitar Pensar*, 1951)¹⁶⁶:

«“Ser”, como infinitivo de “yo soy”, es decir, como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*» (SyT: 76/GA 2: 68).

«*Bauen, buan, bhu, beo* es nuestra palabra “bin” (soy) en las formas *ich bin, du bist* (yo soy, tú eres), la forma de imperativo *bis, sei* (sé). Entonces, ¿qué significa *ich bin* (yo soy)? (...) quiere decir: yo habito (...). Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre es en la medida en que habita; la palabra *bauen* significa al mismo tiempo abrigar y cuidar (...)» (CHP: 1/GA 7: 148-9).

¹⁶⁶ La razón por la que hemos elegido los fragmentos de estos textos no solo se halla en la claridad del contenido expuesto, sino también en el tiempo transcurrido entre la escritura de los mismos. Entre *Ser y tiempo* y *Construir Habitar Pensar* transcurren 24 años; lo que nos hace pensar que la concepción del Dasein como «instante-paraje» y, por ende, el giro ético de la ontología de Heidegger encuentran su semillero ya en su obra temprana.

El habitar se comprende, según Heidegger, como la expresión de uno de los momentos estructurales del existencial «ser-en-el-mundo», el cual constituye –como sabemos– la modalidad ontológica principal del humano¹⁶⁷. Más específicamente, susodicho «habitar» se expresa en la primera parte del mencionado existencial, es decir, en el «ser-en» o «estar-en» como tal. «Habitar», para el filósofo alemán, implica «estar-en» el mundo, sentirse o buscar arraigo en él, «morar» un lugar, estar en un sitio en el que poder residir, descansar, echar raíz. De ahí que la preposición que tal estructura implica no deba comprenderse, como se afana en matizar más de una vez el propio Heidegger, en un sentido puramente físico, sino eminentemente existencial, vital o biográfico (GA 2: 62-3). En palabras del autor:

«(...) el estar-en mienta una constitución del ser del Dasein y es un existencial. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-en-el-mundo-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación especial de este género; “in” [“en” alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*» (SyT: 63-4; GA 2: 54-5).

Cabe comprender, por tanto, ese «habitar» o «estar-en» como relativo siempre a un mundo, a un horizonte de inteligibilidad. Si identificamos aquí la noción «mundo» con la de «horizonte de inteligibilidad» es porque ella también ha de comprenderse en un sentido existencial, hermenéutico o vital, y no meramente físico. Esto entronca con otra de las lecturas fundamentales de *Ser y tiempo*, ya expuesta en líneas anteriores: el mundo, antes de concebirse como un compendio de objetos o entes yuxtapuestos, se comprende como aquel ámbito en el cual reside el humano, otorgando y donando sentidos que le permitan tornar inteligible aquello que le rodea. La esencia del mundo radica, por tanto, en su inteligibilidad, en el marco hermenéutico que le hace constituirse como un espacio habitable para el humano, y no solo cuantificable por él.

¹⁶⁷ Esto no implica que sea la única, esto es, que no haya otras estructuras o existenciales que definan el ser humano. Así mismo lo advierte Heidegger: «el estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del Dasein necesaria *a priori* que, sin embargo, no es suficiente, ni con mucho, para determinar plenamente su ser» (SyT: 75/GA 2: 66-7).

La constitución de mundo que es inherente al Dasein supone, precisamente, configurar un «espacio habitable», un *êthos* que posibilite orientar el comportamiento humano en sus distintos quehaceres. Nos topamos así con otro de los elementos claves del «habitar»: el comportamiento. Se trata, en efecto, de un «elemento clave» toda vez que señala uno de sus constitutivos esenciales. Y es que «habitar», en términos fenomenológico-hermenéuticos, no supone otra cosa que ejercer un comportamiento simbólicamente dispuesto. Por eso Heidegger nos dice por boca de Hölderlin que «poéticamente habita el hombre»¹⁶⁸. A nuestro entender, este verso señala el carácter simbólico con el que el humano se desenvuelve en la tierra. Su vida se despliega en constante tensión entre los sentidos (horizontes de inteligibilidad) que se heredan y los que se crean. Justamente, son estos sentidos los que orientan la conducta humana; los que definen el comportamiento del Dasein.

En la medida en que tienen como principal finalidad garantizar el arraigo del ente humano en el mundo, ellos ponen en evidencia su condición ética; su tendencia a morar lugares en los que sentirse a salvo. Pero el arraigo simbólico que el habitar entraña no solo pone de manifiesto la eticidad del comportamiento del Dasein; también su afectividad. Recordemos que, de acuerdo con Heidegger, el humano se halla antes que nada afectivamente dispuesto. Esto implica que él se encuentra a sí primeramente como afectado. ¿Por qué? Por todo lo que le rodea. No es casual, pues, que afectividad sea la que descubra al humano su esencial apertura al mundo; su ontológico «estar-en». Tampoco resulta casual que el estado de ánimo (*Stimmung*), expresión existencial de la afectividad, desvele al Dasein cómo se encuentra habitando en el mundo.

La afectividad, por tanto, posibilita que el humano se autodescubra ya no solo como un ser abierto al mundo, sino también como un ente afectado por él. Esta afección es la que determina, precisamente, su estado de ánimo, el cual define la tonalidad de su habitar y su hábitat. Así pues, no solo poéticamente habita el hombre, también afectivamente. Si la afectividad y la poesía ponen de manifiesto cómo habita el humano, el mundo nos descubre, por su parte, dónde. De ahí que este se comprenda, en última instancia, como «lugar del morar».

¹⁶⁸ Se trata de una asociación que, como Heidegger recalcará en *Carta sobre el humanismo*, no resulta un mero juego etimológico; en sus propias palabras: «el pensar trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser. Este morar es la esencia del ser-en-el-mundo (vid. *Ser y tiempo*, p. 54). La referencia que allí se hace al “ser-en” en cuanto “morar” está lejos de ser un juego etimológico» (CH: 81, GA 9: 359).

Pese a que la noción «habitar» nos remite directamente al primer momento estructural del existenciario «ser-en-el-mundo», ella también evidencia el segundo: el mundo (GA 2: 55). En otras palabras: el vocablo «habitar» explica el «estar-en» propio del Dasein e implica el «lugar» en el cual está. Por eso, en el fondo, nos permite comprender la unidad estructural del *sein-in-der-Welt* en el sentido que Heidegger pretende rescatar. Este sentido conlleva afirmar que «ser» humano supone, antes que nada, «habitar un lugar» ya constituido; volver inteligible una «naturaleza» (*physis*) ya de por sí inagotable; cuidarse del entorno y de uno mismo. En términos de *SuZ*, diríamos que «habitar un lugar» implica «encontrarse a sí en un mundo dado de antemano, «teniendo que ser» [*Zu-sein*] por cuenta propia –o impropia, según el caso–.

Aunque, en cuanto arraigado en el mundo, el humano se encuentre como apropiado de antemano por el «ser», por los «sentidos» que vuelven inteligible el entorno, su vida es única e intransferible. Si él se ve en la tesitura de «tener que ser», es decir, de lidiar con las posibilidades de su propia existencia, sea haciéndose cargo de ella, sea despojándose de las responsabilidades que conlleva, es por la apertura de su misma estructura ontológica (GA 2: 133). Entendida esta («apertura») como «indeterminación óptica» (relativa a cómo se desenvuelve su «ser en el mundo»; al contenido de la propia existencia), pero no ontológica (relativa a su «ser en el mundo»; a la estructura misma del *ex-sistir*), ella posibilita que el humano pueda ser (*Sein-können*) en cada caso según su elección.

Por eso podríamos decir que la libertad (óptica) del humano radica en la «determinada indeterminación» de su misma estructura ontológica (GA 2: 188). Y por eso Heidegger advierte que la premisa de su ontología no estriba en una ausencia de esencias, sino en defender que, por esencia, el humano «ex-siste», esto es, trasciende las condiciones materiales de su propia vida para situarse en un plano eminentemente hermenéutico. Esto es lo que implica, como ya hemos advertido más de una vez, habitar: configurar espacios de acuerdo a sentidos otorgados; crear y recrear horizontes de inteligibilidad en los cuales poder morar, sentirse a salvo, arraigar.

Uno de estos horizontes de inteligibilidad es mentado por Heidegger como la *cuadratura* (*Ge-viert*); constituida esta por los mortales y los divinos, de un lado, y por el cielo y la tierra, de otro, ella expresa de manera mitopoética el carácter «respectivo» (mutuamente incluyente) de los sentidos que conforman un horizonte de inteligibilidad

(GA 7: 152-3). También las nociones de «superficie» y «esfera terrestre», así como las de «entidades finitas» e «infinitas», conforman otro, solo que con nociones de cariz teórico. Como vemos, ambos horizontes apuntan de diferente manera a un mismo fenómeno: al límite constituyente de los espacios y tiempos que definen la experiencia humana. Hablamos, por tanto, de modos distintos de volver inteligible aquello que nos sostiene (tierra o superficie terrestre), aquello que nos alumbraba (cielo o esfera terrestre), aquello que somos (mortales o entidades finitas) y aquello que nos trasciende (dioses o entidades infinitas). El que hagamos uso de unas nociones u otras dependerá, precisamente, de la disposición que adoptemos; del modo de «estar-en-el-mundo», de habitarlo. Pasamos así al segundo giro ético de la ontología de Heidegger.

6.1.4.2. Sobre cómo el modo de habitar determina la manera en la que se desvela el ser de las cosas

Hasta ahora, nos hemos ocupado del primer sentido de la tesis «el “ser” se define originariamente en función del habitar (*êthos*), y no del pensar (*nôus theoretikós*)»; resta ocuparnos del segundo. Si el primer sentido nos ha llevado a equiparar el «ser» con el «habitar», aclarando que «ser» humano implica «habitar» un lugar, el segundo nos conducirá a examinar los distintos modos en los que el «ser» se desvela (*aletheia*) en virtud de ese mismo «habitar». Dado que el «ser» constituye, fenomenológica y hermenéuticamente hablando, el horizonte de inteligibilidad de las cosas, lo que en última instancia examinaremos aquí es la inteligibilidad que ellas adquieren en función del habitar. Cuestión que nos devuelve, como veremos, a las ya estudiadas «disposiciones fundamentales» del Dasein.

Al inicio de nuestra investigación, analizamos con Heidegger –a través de su lectura fenomenológica de la ética aristotélica– las tres maneras fundamentales que tiene el humano de «dis-ponerse» en el mundo: la teórica, la técnica y la práctica (GA 61: 29-30). La razón por la cual las denominamos «fundamentales» residía en el hecho de que ellas expresaban la estructura primordial del ente humano. ¿Y cuál era esta? La de «ser-en-el-mundo». Establecimos así una equiparación entre la «dis-posición» y el existencial «ser-en-el-mundo», matizando que las tres modalidades de disponerse («ser») en él dependían de la variabilidad de sus componentes: el «modo de estar» (condición fáctica) y el «horizonte» hacia el cual se dirige la mirada (marco

hermenéutico). En coherencia con esto, matizamos que los *bíoi theoretikós*, *technikós* y *praktikós* se distinguían entre sí por suponer «modos de estar» y de «dirigir la mirada» diferentes.

Dichos «modos de estar» y de «dirigir la mirada» eran los que hacían, precisamente, que las cosas se volvieran inteligibles de distintas maneras; la disposición, afirmamos entonces, determina la forma en la que se desvela (*aletheia*) el ser de lo ente (GA 19: 17-18). Allá donde el *bíos theoretikós* y el *bíos technikós*, determinados por sus respectivos modos de conocimiento (*episteme* y *techné*), tendían a desvelar el «ser» como «presencia sustantiva» y las cosas como presentes disponibles (*ousía*), el *bíos éthikós* desembocaba en una comprensión del «ser» como «sentido» y de las cosas como útiles éticamente convenientes (GA 19: 32-3; 40-1, 51-3/162-3).

Esta concepción de las cosas como útiles es la que, por su parte, acercaba las disposiciones del *bio technikós* y el *éthikós*. Y es que, en la medida en que ambos se movían dentro del horizonte de inteligibilidad de lo mundano, sin pretender despojarse –como el teórico– voluntariamente de él, su comprensión de las cosas entrañaba un mismo filtro hermenéutico. Se trata de uno que, como acabamos de advertir, desvelaba el ser de las cosas como lo «útil» o «pertinente» (*das Schickliche*). La diferencia entre las disposiciones técnica y ética la encontramos, entonces, en el distinto modo de concebir dicha utilidad: si la cosa «era», para el técnico, un «útil» sujeto a la producción, a la cotización o a la mejora de las condiciones materiales de vida; en el caso del ciudadano común, la cosa «era» un «útil» que puede convenir –o no– éticamente. Hablamos, en última instancia, de modos de comprender el ser de lo ente que resultan dependientes de la forma en la que se está en el mundo.

En aras de explicar esto con mayor profundidad, pongamos el siguiente ejemplo: imaginemos que le preguntamos a la vez a un químico, a un ingeniero y a un feligrés qué es esa agua que se encuentra situada en el interior de una iglesia. Dado que los tres se sitúan en la iglesia desde actitudes (disposiciones) bien diferentes, las respuestas también serán diversas: el químico, en razón de su afán de imparcialidad y búsqueda de estructuras ontológicas universales (*theoría*), concebirá el «ser» del agua como «H₂O», esto es, como una entidad físico-química; el ingeniero, por su parte, definirá el «ser» de la misma en función de su potencial productivo, de lo que ella pudiera ser o en lo cual ella pudiera convertirse (*techné*); el feligrés o ciudadano de a pie, sin embargo,

comprenderá el agua como «líquido santo» o «fuente de higiene espiritual» (*éthikós*). Para este último, ella «es» algo que otorga sentido a su experiencia como religioso, orientando su conducta diaria.

Pues bien, si, siguiendo a Heidegger, comprendiéramos cada una de estas disposiciones fundamentales como modos básicos de habitar el mundo, la pregunta sobre cómo este determina la manera en la que se desvela el ser de las cosas quedaría respondida –y, con ella, aclarado el segundo sentido del giro ético de la ontología–. Dicha comprensión resulta coherente toda vez que, para el filósofo alemán, la noción «habitar» (*wohnen*) comporta uno de los momentos estructurales del existencial «ser-en-el-mundo» (GA 2: 45-5). Más específicamente, ella explica la condición ética del «estar-en» (*sein-in*) e implica el carácter hermenéutico del «mundo» (*der Welt*). Tanto el *bíos theoretikós*, como el *technikós* y el *éthikós* constituyen, por tanto, fundamentales maneras de «habitar». Ni siquiera el científico, preocupado por garantizar la imparcialidad de su conocimiento, está exento de hábitat. Y es que, aunque el teórico se afane en despojarse de los filtros hermenéuticos heredados, él opera igualmente en uno: el metafísico o propiamente científico.

El giro ético de la ontología heideggeriana entronca así con la crítica que el mismo autor arremete contra la metafísica y, por ende, la ciencia moderna: el humano es un ente cuyo «ser» se encuentra siempre y en primera instancia habitando un mundo (horizonte de inteligibilidad). Todo conocimiento que se presupone ajeno al mismo parte, sin embargo, de él. Incluso en el momento de hacer ciencia, esto es, de elaborar hipótesis y proceder a su corroboración, el científico fundamenta su actividad en un «marco hermenéutico» que le precede. Por ejemplo, en el caso de la ciencia moderna, la objetividad de los entes percibidos constituye un elemento importante de ese «marco». Resulta que el científico da por hecho lo que en el fondo es interpretación: la objetividad (*Objektivität*) de lo ente. Se trata, según Heidegger, de una interpretación de «lo que hay» derivada de una determinada manera de habitar el mundo: la teórica (GA 2: 34, GA 24: 173).

No solo sucede que el teórico constituye un *êthos* (patrón de comportamientos y costumbres) con su misma y peculiar *prâxis*; ocurre también que hay un *êthos* que le precede. Esta precedencia puede ser comprendida en un doble sentido: cronológico y ontológico. El primero nos lleva a afirmar que, antes de hacer ciencia («*êthos*

teorético»), el humano se ve envuelto en pautas de comportamiento socioculturalmente heredadas («*êthos* mundano»); el segundo, implica defender el *êthos* define la misma esencia del ente humano. En ambos casos, el *êthos* adquiere un carácter originario o «preteórico». Sea porque entendemos el *êthos* como el lugar originario del morar (el mundo), sea porque lo comprendemos como el carácter esencial del humano, él resulta «pre-teórico».

Este *êthos* «preteórico» u «originario» es el que, precisamente, interesa a Heidegger. Para él, las así llamadas «éticas formales» y «materiales» constituyen expresiones teoréticas de ese *êthos* originario que, por lo general, tiende a pasar desapercibido (GA 9: 316). Pasa desapercibido porque, para el hombre moderno, la ética resulta un derivado de la teoría, y el *êthos* un modo humano de dominar, canalizar y regir sobre el propio *bíos*, o sobre la misma *natura*. El tercer sentido del giro ético de la ontología heideggeriana implica, justamente, pasar de una concepción de la ética como producto de la razón humana (*ratio*) a otra que la comprende como expresión de su mismo ser (*sein, bíos*).

6.1.5. *Hacia una ética preteórica u originaria*

Toda reflexión sobre la «ética originaria» (*ursprüngliche Ethik*) de Heidegger pasa por la lectura de su *Carta sobre el Humanismo* (1947). Si bien podemos encontrar huellas – e incluso evidencias– de dicha ética en otros textos del autor (*Ser y tiempo* [1927], *Construir Habitar Pensar* [1951], *Qué significa pensar* [1951/52], etc.), en la mencionada *Carta* queda explícito su fundamento de manera esclarecedora. Uno de los fragmentos más significativos a este respecto, dice así:

«Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: “¿cuándo escribe usted una ética?”. Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de *la pregunta por la verdad del ser*, pero al mismo tiempo *no se eleva el hombre al centro de lo ente*, tiene que despertar necesariamente la *demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una existencia que se dirige al ser*»¹⁶⁹ (CH: 72-3/GA 9: 353).

¹⁶⁹ El subrayado es nuestro.

Como puede leerse, el fundamento de la ética originaria se encuentra en aquel pensamiento que se hace cargo de la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Se trata de un pensamiento que, de acuerdo con el autor, se preocupa por discernir el tipo de vinculación que guarda el humano con su entorno y con su propia naturaleza (esencia). La razón por la cual Heidegger parece resistirse a clasificar tal pensamiento como «ético» radica, a nuestro entender, en su intento de ir más allá de las teorías éticas convencionales. ¿Por qué? Por lo que implicaban: un abordaje del *êthos* desde la *theoría*.

Para el filósofo alemán, el uso recurrente de la *theoría* a la hora de estudiar el comportamiento humano, su modo de morar y costumbres, supone un reduccionismo «metodológico» (GA 24: 173). Se trata de uno que prima el *mêthodos* teórico por encima del resto. Precisamente, fue esta primacía la que hizo –ya en la Antigua Grecia (Aristóteles)– que la ética se convirtiera en una disciplina filosófica más, entre otras (ga 9: 316). Recordemos que, según Heidegger, las distintas disciplinas filosóficas –como la lógica, la ontología, la psicología, la estética y la ética– surgieron en un momento en el que el pensamiento pasó a concebirse como un instrumento de la razón (s. V a. C.). Hablamos de aquella instrumentalización del pensar que, dispuesta desde la *theoría*, tuvo como principal objetivo alcanzar verdades universales, imperecederas y necesarias.

En la medida en que dicho afán de objetividad –inicialmente griego– prevaleció en el resto de la tradición filosófica, todo lo relativo al fenómeno «humano» fue estudiado desde la óptica teórica. Ni siquiera el comportamiento, que parecía encontrarse siempre ubicado dentro de un contexto particular, se libró de tal óptica. Si bien Platón y Aristóteles fueron conscientes del fundamento social de la conducta, fuera esta política o moral, consideraron que en el humano había una naturaleza común; imperecedera y, por ende, universal. Así, concluyeron que el hombre era un ente cuya principal característica residía en la razón (*nôus*); era esta la que, de acuerdo con ambos, le diferenciaba del resto de seres. Más específicamente, fue Aristóteles el que popularizó una definición del hombre que tendría prevalencia siglos después: aquella que lo comprende como un animal racional (*anthropos zôon logon echón*).

Se dio así, en Grecia, una suerte de paradoja: desde la *theoría* se consideró que el humano era un ente eminentemente teórico; racional. Pese a que, como advirtieron los

mismos griegos, la racionalidad del hombre encuentra su origen en la misma naturaleza (*physis*), ella se caracteriza por hacer que él sea capaz de trascenderla. ¿Cómo? Mediante el ejercicio único de la discursividad, posibilitadora de la *polis*, cultura y moral. A diferencia del resto de animales, el humano era aquel ente cuya esencia le permitía reprimir y canalizar sus instintos más básicos –como el alimenticio, el sexual o el belicoso–. Es más, estos se vieron como un impedimento para el ejercicio correcto de la razón; una distracción para la consecución adecuada del pensamiento. Allá donde Platón abogaba por una represión de los instintos, emociones y placeres terrenales (Rep. 580e.; Ley. X), Aristóteles defendía su moderada canalización (EN III, 2; MacIntyre, 1991, 54, 70-1).

Esta contraposición entre lo racional y lo emocional, o entre el pensamiento (*nôus*) y las pasiones del cuerpo (*pathê*), mantuvo su tensión hasta bien entrada la modernidad, alcanzando su punto culmen en el medievo. Dado que el hombre constaba tanto de una naturaleza racional (*lógos*) como volitiva (*páthos*), se concluyó que el fundamento de la conducta moral (*êthos*) debía hallarse en aquella parte del mismo controlable y universalizable. Las pasiones resultaban siempre contingentes y pasajeras; no así el razonamiento bien dispuesto. Toda comunidad (*polis*) que aspirara a cierta permanencia requería, entonces, apoyarse en las sobrias disquisiciones de la razón. En cuanto capacidad propia del humano, esta era usada según su libre albedrío; de hecho, el ejercicio de su libertad tenía lugar en el mismo *lógos*, y no en el *páthos*.

Si bien, para los griegos, la conducta del humano encontraba su impulso en tres fuerzas básicas del alma (*anemos*) –la concupiscible, la irascible y la racional, en el caso de Platón; la vegetativa, la sensitiva y la intelectual, en el caso de Aristóteles–, únicamente la tercera (la razón) fue considerada capaz de regirla de acuerdo a un bien (*to ágathon*). Era este el que, justamente, debía regir ya no solo el conocimiento científico (*episteme*), sino también político (aquel concerniente a la *res publica*)¹⁷⁰. Así mismo lo defendía Platón en su *República* (VII, 517a-d):

¹⁷⁰ De la misma manera en que Platón asocia el relativismo moral con el epistemológico (*Teeteto*, 157c), así hemos de comprender la correspondencia entre la capacidad de conocer bien y de actuar bien.

«(...) lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público» (Rep. IV).

De acuerdo con el historiador de la ética MacIntyre (1991, 15-7), la idea de «bueno» (*agathos*) que guiaba la conducta griega –y, por ende, la filosofía– se encontraba ya en los textos homéricos. En particular, la ejecución del cometido social al que uno –por destino– estaba asignado era la que determinaba lo bueno y virtuoso (*areté*) de la conducta. La desviación de susodicha función social implicaba, en consecuencia, lo malo (*kakós*) (MacIntyre (1991, 18-9)¹⁷¹. Y así como los astros se regían por ciertas reglas que les venían naturalmente dadas, así mismo la conducta humana debía guiarse por normas que le eran asignadas, bien por naturaleza (*physis*), como sostendría el mismo Platón (Ley. I, 93), bien por cultura (*nómos*), como defendería Aristóteles (EN II 7, 1107a 31; Pol. II 8, 1269a 12).

Según el Estagirita, aunque el humano halle en su propia naturaleza la capacidad de comportarse de acuerdo a un bien, la misma noción de «bien» constituye una idea forjada por la razón; por una, eso sí, socialmente constituida, discursiva. El lugar del bien, al igual que el de la verdad, era el *lógos*. Lo mismo ocurría con los hábitos adquiridos (*héxeis*) o modos de comportamiento que sellan un carácter (*êthos*): ellos son fruto del aprendizaje (*manthánein*); de uno culturalmente mediado (EN 1103 a 17). Las *aretai ethikai* (virtudes éticas) se adquieren y desarrollan, por tanto, a base de práctica (EN 1103 a 19). En el ámbito de la *techné*, por ejemplo, un humano llega a ser guitarrista –bueno o malo– a fuerza de tocar la guitarra (EN 1103 a 26-34). De la misma manera, un ciudadano cumple su función sociopolítica a través de la observación y repetición de la conducta de sus coetáneos. El *êthos*, entendido como hábito, no se fundamenta para Aristóteles en la naturaleza, ni ajena (cosmogónica), ni propia (biológica), sino en la *polis*, en la experiencia vivida (Ret. 1389b 13ss).

¹⁷¹ MacIntyre nos advierte que en textos de la Grecia posthelénica, e incluso en la preclásica, pueden encontrarse cambios en las nociones de *agathos*, *areté* y *kakós*, ahora referidas al estatus socioeconómico del ciudadano.

Aunque, para Platón, los hábitos también se aprendan y desenvuelvan en la *polis*, la normatividad que rige la conducta que los define no es ya un producto social, sino natural. Esto quiere decir que las normas que han de guiar el comportamiento humano se hallan de antemano en la naturaleza o, diciéndolo con el pensador griego, en el *kósmos noetós*. La inteligibilidad que el filósofo asocia a dicho orden atiende, justamente, a la posibilidad de que él sea contemplado y captado a través de la razón (*nôus*). Si, en el plano ontológico, la contemplación de dicho *kósmos noetós* nos lleva al conocimiento supremo, en el plano ético-político, ella desemboca en conductas virtuosas; justas y bellas. Se superponen, así, los planos ontológico y axiológico; «ser» y «deber ser» quedan correspondidos de una manera que, como señalará Nietzsche (MBM II), determinará el curso de la filosofía occidental.

Una de las críticas que Heidegger –inspirado por Nietzsche– arremete contra la metafísica tradicional tiene que ver, precisamente, con esa correspondencia entre el «ser» y el «deber ser» (GA 40: 178). Se trata de una correspondencia que resulta arbitraria toda vez que en la naturaleza no se encuentran, *per se*, códigos morales. Concebir la naturaleza como una jerarquía de entes más o menos perfectos, más o menos justos, más o menos inteligentes, etc., supone una antropomorfización de la misma. El estudio del ser no conlleva de manera necesaria una valoración del mismo; la ontología (definir el ser) no implica, en sí, axiología (valorar el ser)¹⁷². Esto se aplica también al ente humano: la definición de su ser no supone necesariamente la moralización del mismo.

Por ejemplo, la definición del ente humano como un animal racional no tiene por qué implicar la valoración de la razón como «buena», «mala», «suprema» o «nefasta». De igual manera, el hecho de que definamos al «ser humano» como un ente que «habita un mundo» no conlleva moralización alguna. Lo que sí se produce, en cambio, con esta última definición es un giro ético de la ontología. Este giro conlleva que el «ser humano» deja de comprenderse desde las categorías tradicionales (*theoría*) y empieza a entenderse desde su misma existencia (*êthos*).

¹⁷² Aunque los griegos no usaran la palabra “valor”, sino “virtud”, a la hora de meditar sobre las buenas y malas conductas, implícitamente sí se realizó una valoración; en el caso platónico, una jerarquización de los entes según su grado de perfección (MacIntyre, 1991, 15ss).

Dado que, para Heidegger, el «ser» del ente humano se define en función del «habitar», su ontología constituye una ética. Esto en dos sentidos: el primero, ya señalado con anterioridad, nos dice que toda *theoría* sobre las cosas, toda ontología, supone un *êthos*; el segundo conlleva concebir la ontología destinada al ente humano como ética. Si «ser» humano implica «habitar un lugar», todo estudio de lo ente (ontología) implica ya un hábitat (*êthos*); a su vez, todo estudio del mismo ente humano supone, en última instancia, la realización de una ética. Se trata, insistimos de una libre de toda valoración sobre lo benévolo o malévolo de su conducta; exenta, por tanto, de toda moral. Desde esta «ética», que denominamos «preteórica» toda vez que prescinde de categorías (teorías) morales, el humano se define simple y llanamente como un ente que «es» en la medida en que habita. El hecho de que él habite de múltiples maneras no implica que, en la descripción de las mismas, halla de darse una moral. Valorar el modo de ser humano, el habitar, va más allá de la mera labor de observarlo, describirlo y comprenderlo.

Lo que, en un inicio, Heidegger llamó «ontología fundamental» se convierte, ahora, en «ética originaria» (CH: 78/GA 9: 357)¹⁷³. A nuestro entender, se trata de nociones que apuntan a una misma tarea: la de estudiar el fenómeno «ser humano» tal y como se presenta, sin superponer lo que «debe ser» a lo que, de por sí, «es»; sin moralizarlo. «Moralizar» al ente humano –como a cualquier ente de la naturaleza– implica reificarlo, es decir, tonarlo objeto (*objectum*) de juicio. Esta consideración «objetiva» del humano resulta un correlato, con todo, de la concepción del mismo como «sujeto». En otras palabras: no hay objeto de juicio moral, ni de libertad, sin sujeto. De ahí que sobre el humano recaiga la posibilidad no solo de recibir dichos juicios, sino también de emitirlos, y de regir su conducta conforme a ellos.

Esta concepción del ser humano –como sujeto y objeto de juicios– es la que ha constituido a la ética tradicional (GA 40: 180, GA 89: 273). Se trata de una concepción substancialista del ente humano que, teniendo su arraigo en Platón y su continuación en Aristóteles, se prolongó por el resto de tradición filosófica; escolástica (medieval),

¹⁷³ Así mismo nos lo da a entender Heidegger en su *Carta a un humanismo*: «(...) si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *êthos* el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria (*ursprüngliche Ethik*)» (CH: 78/GA 9: 357).

racionalista y materialista (modernidad). En todas ellas se mantiene la primacía griega de la actitud teórica; primacía que, dividiendo al ente humano en pasión y razón, hizo que esta se estimara fundamento último de toda conducta, fuera ella epistémica, política o moral. Se consolidó así una ética eminentemente racionalista.

Si bien podemos encontrar en la tradición algunas excepciones¹⁷⁴, en la mayoría de teorías éticas es la razón la que, a favor o en contraposición de sus pasiones, determina la conducta del humano; y no solo la determina, sino que la juzga (MacIntyre, 1991). A veces, ha sido la «razón política», perteneciente a la *polis*, la que ha determinado los criterios para regir las conductas y los juicios morales (Aristóteles, Durkheim); otras, ha sido la «razón divina» la que, por medio de la revelación o la contemplación, ha definido tales criterios (platonismo, cristianismo). En la modernidad, sin embargo, fue la razón en su radical individualidad la fuente de toda normatividad ética (Kant). Independizada ya de la cultura, fuera esta política o eclesiástica, la «razón moderna» se autoproclamó autónoma para determinar los criterios que definen la conducta moral. Así, aparece la «razón individual» con aspiración a la universalidad, que pretende alcanzar un bien aplicable a todos (Kant); la razón individual con afán utilitarista, que promueve el bien de la mayoría (Mill); y la razón individual de carácter hedonista, que convierte sinónimos lo bueno y lo placentero (Onfray)¹⁷⁵.

Como podemos observar, fuera mediada por agentes externos, como son la ciudad o la naturaleza (en su versión secular o divina), fuera mediada por una agencia interna, como es la propia consciencia, la razón ha sido la que ha definido –por lo general– el comportamiento humano; su *êthos*. Por eso, más allá de sus diferencias, Heidegger sitúa a las mencionadas concepciones éticas dentro de una misma tradición: la de la metafísica occidental. Y es que, para él, todas ellas convergen en dos puntos básicos: en la definición del ente humano como *subjectum*; y en el uso instrumental (técnico) del pensamiento. Esta instrumentalización del pensamiento, que encuentra su culmen en la modernidad, es la que ha producido la devastación progresiva de la tierra; la conversión de lo vivo en simple recurso consumible (*Ges-tell*); y la reificación del humano. El uso

¹⁷⁴ Como el emotivismo de Hume (s. XVIII), el irracionalismo Schopenhauer (s. XVIII-XIX), el vitalismo de Kierkegaard (s. XIX) y el amoralismo de Stirner y Nietzsche (s. XIX).

¹⁷⁵ Podríamos considerar a Michel Onfray uno de los representantes contemporáneos del hedonismo, pero su origen radica en la misma Grecia (junto con su antecesor Aristipo de Cirene).

instrumental del pensamiento ha resultado, por tanto, un correlato de la instrumentalización de todo «lo que hay».

De acuerdo con Heidegger, esta instrumentalización de las cosas encuentra su arraigo en la misma metafísica toda vez que ella ha propiciado una visión substancialista del mundo (GA 24: 176). Si el filósofo comprende la técnica moderna como la realización última de la metafísica es por esta misma razón: la comprensión de «lo que hay» como *ousiai*, como sustancias disponibles (*theoría*), ha promovido la consecución de su consumo (*techné*) (Vattimo, 2002, 86)¹⁷⁶. Por eso nos llega a decir Heidegger que la esencia de la técnica moderna «es idéntica a la esencia de la metafísica moderna» (GA 7: 734). Y es que:

«Eso que llamamos técnica moderna no es solo herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo que no solo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipamiento. Por esto la técnica solo es dominada allí donde, entrando previamente ella y sin reservas, se le dice un sí incondicionado. Esto significa que la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión metafísica a la técnica» (CF: 45-6/GA 51: 17-8).

Recordemos que, para Heidegger, la *techné* constituye una disposición fundamental del humano caracterizada por desvelar (*aletheia*) el ser de lo ente como útil disponible. Ella conlleva, en esencia, este modo de desvelamiento que determina cierta comprensión del mundo y, por ende, cierta manera de habitarlo (*êthos*). Si el autor considera que la técnica moderna ha subsumido a la metafísica es porque, aunque esta ya implicara de por sí un olvido del ser¹⁷⁷, con aquella se da un olvido del olvido (GA 7: 30-2)¹⁷⁸. No

¹⁷⁶ Así mismo lo expresa Vattimo en su *Introducción a Heidegger*: «la técnica es el fenómeno que expresa, en el plano del modo de ser del hombre en el mundo, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica» (2002, 86).

¹⁷⁷ «Sobre las bases de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no solo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión» (SyT: 13/GA 2: 2).

solo se trata, por tanto, de considerar la técnica moderna como un correlato «práctico» de la *theoría* metafísica, sino también de estimarla como un modo de «estar en el mundo» que instrumentaliza los saberes y las cosas.

Esta visión substancialista e instrumentalizada de todo «lo que hay» ha hecho que el humano se erigiera «dueño de la tierra», «señor del ser», «directivo del *êthos*». Este carácter directivo del hombre ha adoptado distintas formas a lo largo de la historia: en Grecia, adoptó la forma del *anthropos zoon logon exón*, correlato del *animal rationale* que predominaría en el medievo; después, en la modernidad, adquiere la forma del *homo sapiens sapiens* (Descartes), del *homo faber* (Marx) y del *homo natura* (Darwin); por último, en la contemporaneidad, se expresa como *homo faber militans* (Jünger) y como *homo ludens* (Huizinga). Pero el ente humano, nos dirá Heidegger metafóricamente, antes de erigirse a sí mismo «señor del ser», resulta su «pastor» (GA 9: 331); antes de autoproclamarse dueño de la tierra, se encuentra habitándola de antemano. Por eso es un ente esencialmente histórico. Esto implica que el humano se halla «siendo» dentro de una herencia cultural no elegida por él; se descubre como «arrojado» al mundo y «apropiado» por el «ser». Esta apropiación tiene una lectura hermenéutica, ya presentada con anterioridad, y otra fenomenológica. La primera nos lleva a considerar que el humano se encuentra operando dentro de cierta comprensión de lo que supone «ser», sin llegar a tomar consciencia explícita de ello; la segunda desemboca en la consideración de que el humano se desvela a sí como un ente que «es» sin haberlo elegido.

Desde la consciencia histórica que presupone la ética originaria, el humano se vincula con su entorno siendo consciente del hecho de que no le pertenece ni el «ser» de las cosas ni el suyo propio. Por eso la relación que entabla con el resto de entes, de la naturaleza y el mundo, no se da desde la superioridad del señorío, sino desde la

¹⁷⁸ Este olvido del olvido puede comprenderse como un ocultamiento, por parte de la técnica moderna, de lo ya ocultado en la metafísica: la verdad (*aletheia*) del ser. En palabras de Heidegger: «el engranaje (*Gestell*) oculta sobre todo aquel hacer salir lo oculto que, en el sentido de la *poiesis*, hace *pro-ad-venir* (*her-vor-kommen*), deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es (...) De este modo, pues, el engranaje que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir de lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad (...) Así, pues, donde domina el engranaje, está, en su sentido supremo, el peligro. (CA: 28-30/GA 7: 30-2).

humildad del pastor. Esta humildad implica aceptar no solo que hay una naturaleza (*physis*) y un mundo (*Welt*) que le trascienden, sino también que las cosas son inconmensurables en sí. Esta inconmensurabilidad nos remite al estado «oculto» en el que todo ente se encuentra antes de su desocultación (*aletheia*), es decir, antes de que el humano lo vuelva inteligible mediante el *lógos*.

Cuando Heidegger comenta que la ética originaria piensa, a diferencia del resto, la verdad del ser, se refiere –a nuestro entender– a este mismo desocultamiento (*aletheia*) del que hablamos (GA 9: 318). Pensar la verdad del ser supone, pues, meditar sobre el modo en el que las cosas se «des-velan» para aquellos entes en esencia «descubridores»: los humanos. Estos, en tanto que habitan el mundo, constituyen el *êthos* mismo del ser; el «lugar», fenomenológicamente hablando, en el que este se desvela, manifiesta o experimenta como tal. Desde este *êthos* originario, que fundamenta el humano en cuando *sein-in-der-Welt*, las cosas se experimentan unas veces como «descubiertas» (*alethe*), como ya conocidas e integradas, y otras como «ocultas» (*lethe*), como extrañas o ajenas. Este carácter «oculto» de las cosas es, por lo general, denostado por la *theoría*; ella pretende, de cualquier manera, «des-cubrir» eso que se me presenta. Consciente o inconscientemente, la actitud que predomina aquí es la de aquel que quiere apropiarse – aunque sea de manera cognoscitiva– del «ser» de «lo que hay».

Desde la *phrónesis* que promueve Heidegger, en cambio, el humano se abre a la experiencia de la cosa como fenómeno inagotable, como misterio; comprende que la verdad de su ser, su desvelamiento, conlleva un velamiento del que también hay que hacerse cargo. Abrazar el carácter «oculto» de la cosa implica entender que su ser no se agota ni en la significación que el humano pudiera atribuirle, ni en la inteligibilidad que él pudiera descubrir, ni en sus usos y desusos. La importancia que el lenguaje mitopoético cobra en la obra tardía de Heidegger radica, precisamente, en su capacidad de dar cuenta de la inagotabilidad de lo ente como fenómeno hermenéutico, así como en la inseparabilidad del pensar con el poetizar (GA 12: 153ss)¹⁷⁹.

El *êthos* originario (preteórico) del humano conlleva, entonces, habitar el mundo desde

¹⁷⁹ Hodge (1995, 2) considera que la inseparabilidad defendida por Heidegger entre el pensar y el poetizar cursa en paralelo con la inseparabilidad dada entre la ontología y la ética, entre la naturaleza y la libertad.

el *mythos* (la cuadratura de «dioses-mortales-cielo-tierra») antes que desde el *lógos apophantikós* (Otto, 1987; Escoubas, 2009)¹⁸⁰. Desde este, el humano experimenta su mundo como una totalidad de substancias predicables; desde aquel, habita la tierra en busca de morada, salvación y cuidado. La actitud que promueve la ética originaria, por tanto, ya no es la del control racional sobre el pensamiento y el cuerpo, sobre la propia naturaleza, sino la de aquel que vive la vida «que es»; sea desde la angustia que abre radicalmente el ser finito e infundado que somos, sea desde la serenidad que «deja ser» al ser, que abandona todo afán de dominio de lo otro, e incluso de sí mismo.

Ahora bien, concordando con aquellos autores que ven en *Ser y tiempo* una invitación a promover un *êthos* «propio» (Olafson, 1998), una ética del cuidado de lo otro y de sí (Adrián, 2012)¹⁸¹, dicho «dejar ser» no lo entendemos aquí como una actitud de indiferencia (por lo que sucede), sino más bien como una propensión a recordar la diferencia que [se] es. Nos referimos a la diferencia entre el ser y el ente –esa que, según Heidegger, fue olvidada desde los inicios de la misma metafísica–. Vivir, «ser» desde el recuerdo de la misma supone aceptar que este («ser») ya no se confunde con el ente; ya no se reduce a la mera entidad y, en consecuencia, ya no tiende a instrumentalizarse. Aunamos así las cuestiones de la diferencia ontológica (*die ontologische Differenz*) y la ética originaria.

A nuestro entender, la ética originaria permite «hacer ver la diferencia ontológica entre el *estar-en* como existencial y el *estar-dentro-de* de un ente que está ahí, en tanto que categoría» (SyT: 65/GA 2: 56). Y es que ella, en la medida en que pone énfasis en la estancia originaria del humano, lleva a este a experimentarse como un ente existencialmente implicado en el mundo; como un ente cuyo «ser», a diferencia de otros entes, se pone en juego en su misma facticidad e historicidad.

¹⁸⁰ En sintonía con Heidegger, para Otto (1987, 105ss) el mito es «lo histórico, la verdadera facticidad» [*Mythos ist die Geschichte, das Faktish-Wahre*]. El hecho de que el *mythos* solo ocurra una vez, de que sea histórico, no le exime de cierta condición intemporal. Y es que el mito «compromete de manera absoluta la existencia entera del hombre».

¹⁸¹ Cuidarse, apropiarse de las propias condiciones de existencia implica, para Olafson (1998, 39), salirse de la masa (*Das Man*) para atreverse a vivir una vida propiamente electa. Para Adrián (2012, 74, 78), sin embargo, el cuidado de sí remite a una tradición que se remonta hasta los griegos; más específicamente, a la máxima de Píndaro: «¡sé el que eres!», que, en términos heideggerianos, supondría llegar a ser lo que se puede ser.

La famosa «diferencia ontológica» adquiere, así, desde la ética originaria, una lectura que se corresponde con la crítica que Heidegger dirige a la metafísica tradicional –y a sus derivaciones éticas–. Esta crítica –recordemos– aboga por la «irreductibilidad óntica» del sentido del ser, defendiendo lo siguiente: el «ser» no se desvela ni única ni originariamente como «substancia» (*ousía*); este desvelamiento resulta característico de la *theoría* y de la *techné*. Pero, aparte de estos tipos de desvelamiento fundamentales, existe otro incluso más radical. Este es el propio de la *phrónesis*, de la vida fáctica (GA 19: 48-9). Desde esta, el «ser» se desvela como «tiempo históricamente vivido» o, si se prefiere, como la experiencia más íntima del ente humano («yo soy»). El hecho de que este se encuentre, antes que nada, «*siendo* en el mundo» implica su descubrimiento como temporalidad vivida, como ente históricamente constituido (GA 2: 21). Solo la historia desvela al humano su más originaria condición ontológica; su primordial modo de ser. Se trata de uno que, además, determina la manera en la que se desvelan (adquieren inteligibilidad) el resto de cosas.

El giro ético de la ontología entronca, de este modo, con el giro fenomenológico-hermenéutico: ambos giros implican comprender la diferencia entre lo ente (*was ist*) y el ser (*Ereignis*) como correlato de la distinción entre la *theoría* y la *phrónesis*, es decir, entre una experiencia teórica del *kósmos* (orden de lo que hay) y una experiencia vitalmente significativa del mismo. Solo una aproximación puramente teórica a la «diferencia ontológica» nos lleva a distinguir entre el venir a la presencia, por el lado del ser, y lo presente, por el lado del ente; o, incluso, entre el ser como «verbo» y el ente como «participio activo» del mismo. Pero, si de lo que se trata es de encontrar vías alternativas de aproximación a lo otro, sea cosa o persona, presencia o ausencia, convendría comprender susodicha diferencia ya no solo desde la *theoría*, sino desde la fenomenología hermenéutica. En tal caso, la distinción entre el ser y lo ente nos llevaría a contrastar un trato de las cosas existencialmente significativo (*phrónesis*) con otro existencialmente neutro –o, al menos, así pretendido– (*theoría*). Lo que significa, en última instancia, contrastar un *êthos* «originario», preteórico, con otro teórico.

El *êthos* teórico desemboca en éticas formales (Kant) o materiales (Aristóteles)¹⁸², autónomas (Kant) o heterónomas (Platón¹⁸³), deontológicas (Kant, Habermas¹⁸⁴) o

¹⁸² Cuando se lanza a determinar el contenido de dichas normas atendiendo al contexto social, se define como material. Cuando, en cambio, lo único que define es el modo en el que una norma puede ser

teleológicas (Aristóteles¹⁸⁵), cognoscitivas (Sócrates, Mill¹⁸⁶) o no cognoscitivas (Hume¹⁸⁷). Más allá de las diferencias encontradas entre ellas, en última instancia todas convergen en la concepción substancialista del ser y en un uso instrumental del pensamiento, cuando no del cuerpo. El *êthos* preteórico, en cambio, comprende el «ser» como *Ereignis*, como «acontecimiento apropiador», como «eso» que «nos pasa», apropiándose de nosotros (LIFPCM: 91/GA 56/57: 76). Fenomenológica y hermenéuticamente hablando, el vocablo *Ereignis* nos invita a pensar que el ser ya no es una propiedad o cualidad que el humano posea, sino más bien un «acontecimiento» (*Ereignis*) que le posee; el humano no solo tiene experiencia de «ser»; también ocurre que la experiencia de «ser» le posee a él (Berciano, 2002, 54). Por eso el pensamiento del ser, desde el *êthos* originario, ya no resulta categórico, sino histórico; ya no es instrumental, sino existencial: su motivo estriba en dar cuenta de ese horizonte de inteligibilidad del ser –el mundo– que trasciende la facticidad del mismo humano; lo trasciende en la medida en que, aun dándose en esa misma facticidad, se articula a través de distintas comprensiones y épocas (*Zeitgeist*) que le determinan.

La disposición afectiva que predomina en el *êthos* originario, en consecuencia, ya no es la de la curiosidad y el control racional de las cosas, sino la de la serenidad (*Gelassenheit*) y el cuidado (*Sorge*). Este no ha de concebirse aquí como una mera acción del humano, sino como la expresión de su misma estructura ontológica. Estructura que, como hemos visto, viene definida por Heidegger como un «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo-en-medio-de-entes». Si, en *Ser y tiempo*, el cuidado implica «la posibilidad de un sí mismo más intenso, esencial y propio que toma conciencia de la tendencia humana a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por el torbellino de los quehaceres cotidianos y a dejarse llevar por las opiniones públicas» (Adrián, 2012, 76), en textos tardíos como *Construir Habitar Pensar* (1951) y *Poéticamente habita el hombre* (1951), él supone construir un hábitat que respete la inconmensurabilidad del mundo:

válida, entonces se dice que es formal. Tales formalidad y materialidad de la ética vienen determinadas, como advertíamos, por la razón humana.

¹⁸³ Se incluyen aquí el estoicismo, el utilitarismo, el hedonismo, el iusnaturalismo y el intelectualismo moral.

¹⁸⁴ Ambos autores representan el formalismo ético y la ética discursiva.

¹⁸⁵ Tendrían cabida aquí el eudemonismo, el hedonismo, el iusnaturalismo ético y el utilitarismo.

¹⁸⁶ Cabe incluir el formalismo, el utilitarismo, el intelectualismo moral, el eudemonismo, el hedonismo y la ética discursiva.

¹⁸⁷ Representante del emotivismo.

«Cuidar y cultivar (*colere, cultura*) es una manera del construir (*bauen*). (...) El construir (*bauen*), en el sentido del cuidado campesino del crecimiento y del erigir de construcciones y de obras y del preparar instrumentos, es por de pronto una consecuencia esencial del habitar, pero no es su fundamento, como tampoco su fundamentación. Esta fundamentación debe acontecer en otro construir (...) El hombre es capaz de este construir sólo cuando él ya construye en el sentido de la toma-de-medida poética» (CA: 80-81; 89/ GA 7: 195).

Líneas más arriba Heidegger escribirá que «la divinidad es “la medida” con la que el hombre mide [originariamente] su habitar» (CA: 84/GA 7: 195). Cabe entender esta «divinidad» en relación con la inconmensurabilidad que apuntábamos más arriba¹⁸⁸: la inagotabilidad de la cosa, de la naturaleza y el mundo. El humano da cuenta de que «lo que hay» resulta irreductible a cualquier sentido o uso que se le pudiera asignar. Por eso la medida de su construir/habitar, de la configuración de su hábitat, es lo inconmensurable. En términos de *Ser y tiempo*, diríamos que la medida del horizonte de inteligibilidad –que constituye el mundo– es la no inteligibilidad; aquello que no somos y nos resulta ajeno, extraño, oculto. Por ejemplo, la asignación de nombres y usos a los entes de la naturaleza supondría un intento de paliar la ininteligibilidad originaria que les envuelve. El humano podrá clasificar a un ente de la naturaleza como «árbol», podrá fotografiarlo, talarlo y hacer casas con su madera, pero nunca podrá aprehender lo que supone en sí «*ser árbol*»; nunca podrá agotar su *physis*. Esta inagotabilidad resulta, entonces, su divinidad. El humano que habita la tierra poéticamente, sin abstracciones teóricas o instrumentalizaciones técnicas, medirá sus «construcciones» de acuerdo con ese límite.

Pero la divinidad, lo inconmensurable, no solo resulta una «medida originaria» del humano para habitar el mundo; también constituye un límite que le permite desvelar su propio ser. En otras palabras: la noción de eternidad posibilita que el humano comprenda su propia mortalidad. Aunque el hombre se considere «la medida de todas las cosas» (Protágoras), la medida de sí mismo es la divinidad; lo inconmensurable.

¹⁸⁸ Esta interpretación nuestra se apoya en esta otra matización de Heidegger: «(...) Dios es, con todo, desconocido, y es, a pesar de todo, la medida. No solamente esto sino que el Dios desconocido que permanece, mostrándose, en cuanto el que Él es, debe aparecer como el que permanece desconocido. La patencia (*Offenbarkeit*) de Dios, y no Él mismo, es misteriosa» (CA: 85/GA 7: 201).

Como sugerirá Heidegger en otros textos (*¿Qué es metafísica?*, *Seminario de Le Thor*, etc.): el fundamento de su ser es la «nada», lo infundado, lo que no es susceptible de medida (GA 9: 43, 48; GA 15: 101). Por eso él se desvela como el único ente que «tiene que ser» sin fundamento alguno; por eso se angustia y por eso se afana en construir (*bauen*) algún fundamento que le sostenga.

Si, ante la pregunta por el origen, el humano se encuentra con el límite de la «incommensurabilidad», de lo infundado, ante la pregunta por el fin, él se encuentra con la muerte. Esta es la otra «medida» del habitar que se explicita en *Ser y tiempo*. Solo cuando el humano acepta que su límite, en su origen, se encuentra en lo incommensurable, y, en su fin, se halla en la muerte, se ve instado a habitar el mundo ya no desde la superioridad del propietario, sino desde la humildad del campesino, es decir, de aquel que cuida la naturaleza y el mundo. Pero cuidar a «lo otro», sea mundo o naturaleza, demanda a su vez un cuidado de sí (*epinéleia heautoû*), y de la propia existencia. Se trata de dos tipos de cuidado que se remiten el uno al otro. Esto lo vemos en la propia obra de Heidegger: el cuidado de sí que se deja entrever en *Ser y tiempo*, como Adrián (2012) nos muestra, da paso a un cuidado de lo otro, explícito en textos como *Construir Habitar Pensar* y *Poéticamente habita el hombre*.

La ética originaria adquiere, así, una doble expresión: primero resulta «cuidado de sí» (*Ser y tiempo*); después acaba convirtiéndose en «cuidado de lo otro» (*Poéticamente habita el hombre*, *Construir habitar pensar*). Tanto ese «sí» como este «otro» del cuidado nos llevan al *êthos* originario del que venimos hablando; he aquí lo relevante de la cuestión. En el primer caso, el *êthos* nos lleva a la esencia del humano, el cual se comprende como estancia, como habitar. Cuidar de sí implica, pues, cuidar la propia esencia; lo que se es. En el segundo caso, el *êthos* nos lleva al mundo, a la cuadratura (horizonte de inteligibilidad) de «dioses-mortales-cielo-tierra» (GA 7: 152ss); el cuidado de lo otro conlleva, entonces, el cuidado del mundo que se habita. Ahora bien, en la medida en que este mundo resulta un constitutivo esencial del *Dasein*, su cuidado implica inevitablemente «cuidado de sí», y viceversa: cuidarse entraña cuidar al mundo. Mundo y *Dasein* señalan, entonces, dos aspectos del *êthos* originario: ambos nos remiten a ese «ámbito» primigenio en el que se desvela el ser de las cosas. De ahí que el mismo *êthos* (lugar del habitar; *Ort des Wohnens*) sea previo a cualquier *theoría* del comportamiento social del humano.

Para los autores más representativos de la metafísica tradicional, como Platón, Aristóteles, Aquino y Kant, el *êthos* se concibe como una estancia ulterior a la naturaleza (*physis*); como una construcción cultural que sucede y deriva de la biología humana, de su condición de *bios*. Para Heidegger, sin embargo, ocurre más bien lo contrario: el *êthos* resulta previo a toda biología, y es que esta implica, como su propio nombre indica, una *theoría* de lo ente vivo. Pero no hay estudio de la vida (*theoría*) sin vida (*êthos*); la *theoría* solo es posible en la medida en que el humano se encuentra de antemano viviendo; solo porque ya se encuentra de alguna manera habitando el mundo y, con ello, comprendiendo implícitamente su «ser», puede él teorizar sobre la realidad. La ética originaria de Heidegger, por tanto, no nos remite a una disciplina más que haya de considerarse previa al resto; en cambio, ella apunta a la misma esencia del humano; a su más propia condición ontológica. ¿Y cuál es esta? Ya lo hemos dicho: la de «ser» un ente que habita; un ente de hábitos y costumbres (*êthos*).

La ética originaria no parte de «onto-logía» alguna, sino que constituye una. Las éticas tradicionales, al contrario, presuponen una ontología previamente elaborada; ellas parten de cierta *theoría* del ser; se mueven ya dentro de una determinada comprensión del mismo (aquella que lo identifica con la presencia; *ousía*). Si bien la ética originaria también presupone cierta comprensión del ser, esta ya no resulta derivada de la reflexión teórica, sino de la vivencia mundana; por eso implica una «comprensión *pre-ontológica*». La contraposición entre la *theoría* y la *prâxis* vital adquiere, de este modo, su expresión ética: así como la *prâxis* vital precedía ontológicamente –que no cronológicamente– a la *theoría*, así la ética originaria precede a las tradicionales. Seguimos así la tesis de Santiesteban (2004, 80-1):

«La “ética originaria” de Heidegger se relaciona con la ética tradicional de la misma manera como su concepción de la verdad originaria en términos de *aletheia* se relaciona con la noción tradicional de la verdad como correspondencia. Heidegger remite a un *êthos* que es anterior y condición de posibilidad de la ética en su sentido habitual, de la misma manera que la *aletheia* como desocultamiento es el presupuesto de la verdad como correspondencia».

Dicha precedencia no implica la minusvaloración de las éticas tradicionales, ni la exaltación de la ética originaria; ella expresa, más bien, una alteración en el orden de influencia dado entre lo ético y lo ontológico. Dicho de otra manera: con el pensar propio de la ética originaria, la usual relación entre lo ético y lo ontológico queda alterada (GA 9: 357). Tradicionalmente, era la ontología –entendida como *theoría* del ser– la que fundamentaba la ética –comprendida como *theoría* del comportamiento humano–; ahora es la ética la que fundamenta la ontología. Ello no solo porque se considere –como hemos visto– que el *êthos* define el sentido (horizonte de inteligibilidad) mismo del «ser», sino porque además este tiene «lugar» (*êthos*) antes de cualquier definición o *theoría*.

Defender esto, que la comprensión del ser se desenvuelve primeramente en la *prâxis* mundana (*êthos* originario), y no en la *theoría* (*nôus theoretikós*), constituye la base del giro ético de la ontología heideggeria. Este giro nos invita a constituir ontologías ya no desde la *theoría*, sino desde el *êthos*. Su énfasis, por tanto, no recae en el carácter ontológico de la ética, sino en el carácter ético de lo ontológico. En otras palabras: el «giro ético de la ontología» no nos lleva a la «ontologización» de la ética, sino a la «eticidad» de lo ontológico.

Ahora bien, resaltar el talante ético de la ontología no implica reducir la comprensión del ser, en general, a la comprensión del ser humano, en particular; tampoco supone hacer de la ética la disciplina suprema del ser. Se trata, más bien, de pensar la ontología como la expresión de una ética (lugar del morar; carácter). Las éticas tradicionales consideran lo ontológico como separable de lo ético; asociando este al «deber ser» y aquel al «ser». La ética originaria, en cambio, hace converger lo ético con lo ontológico por considerar que ambos remiten al «ser» –y ya no al «deber ser»–.

Esta convergencia, si bien resulta característica del pensamiento de Heidegger, la encontramos también en uno de los pensadores de la tradición metafísica más controvertidos: Baruch Spinoza. Pese a la lejanía cronológica, e incluso filosófica, entre ambos autores, el pensador holandés se adelantó a Heidegger en el momento de comprender la ontología como una ética.

6.2. El giro ético de la ontología en Spinoza

6.2.1. *El éthos originario*

El 2 de diciembre de 1980, Gilles Deleuze imparte una lección sobre la filosofía spinozista que lleva por título «Ontología y ética». En ella se reitera una pregunta ya formulada en su clase anterior: «¿por qué [Spinoza] llama a su gran libro *Ética* en lugar de llamarlo *Ontología*?» (2006, 27). El interés por responder a esta pregunta es tal, que el pensador francés vuelve a formularla en una lección posterior:

«Spinoza hace una tentativa que es seguramente una de las tentativas más audaces (...) en el proyecto de una ontología pura. (...) mi pregunta es siempre cómo es que llama «ética» a esta ontología pura. No la llama “ontología”, la llama “ética”» (Deleuze, 2006, 37).

La razón por la cual reiteramos esta pregunta radica en el hecho de que su respuesta nos ayuda a esclarecer aquella otra cuestión que aquí exploramos: ¿en qué medida podemos decir que en la ontología de Spinoza se da algo así como un «giro ético»? De acuerdo con Deleuze, la ontología del pensador holandés se constituye como «Ética» debido a la importancia que en ella adquieren las «maneras de ser» (2006, 37). Dado que, para Spinoza, los individuos que encontramos en la naturaleza suponen «modos de ser» de un mismo y solo ente, su ontología, en vez de detenerse en el análisis del «ser en sí», se desarrolla en torno al estudio de los mismos. Esta definición de las cosas singulares como «modos de ser» de una misma naturaleza, sumada a la preocupación por encontrar maneras adecuadas de relacionarse con ella, hace que la ontología spinozista constituya una ética o, como diría Deleuze, una suerte de etología (ciencia del comportamiento). En palabras de este mismo autor:

«(...) la ontología pura de Spinoza se presenta como la posición de una sustancia única absolutamente infinita. Esa sustancia única absolutamente infinita es el ser, el ser en tanto que ser. Desde entonces, los entes no serán seres. ¿Qué serán? Serán lo que Spinoza llama «modos», modos de la sustancia absolutamente infinita. ¿Y qué es un modo? No es un ser, es una manera de ser. (...) Desde entonces, nosotros que somos entes, que somos existentes, no seremos seres, seremos maneras de ser de esa sustancia. Y si me pregunto cuál es el primer

sentido más inmediato de la palabra «ética», en qué es ya otra cosa que la moral, diría que la ética nos es más conocida hoy bajo otro nombre, que ha tomado un desarrollo y que tuvo un cierto éxito: la palabra «etología». ¿De qué se trata cuando se habla de una etología a propósito de los animales o incluso a propósito del hombre? La etología, en el sentido más rudimentario, es una ciencia práctica de las maneras de ser» (2006, 37).

Así es como el pensador francés responde a la pregunta sobre el estatus ético de la ontología spinozista. En tal respuesta nos apoyaremos para resolver aquella otra cuestión con la que iniciábamos nuestros análisis: «¿en qué medida podemos decir que en la ontología de Spinoza se da algo así como un “giro ético”?». Nuestra respuesta, en sintonía con lo defendido por Deleuze, no se hará esperar: en la medida en que el «ser» de lo ente se define en función de la *potentia*, del «poder» de realización de la propia esencia. Si bien la naturaleza, comprendida como un orden ontológico inconmensurable, goza de una *potentia* infinita (indeterminada), sus particulares modos de ser constan de una *potentia* finita. De ahí que la esencia de estos se comprenda como un *quantum* de potencia, con un máximo y mínimo de realización.

Dado que la realización de este «poder ser» implica –en el caso de los entes finitos– la interacción con el entorno, el *êthos* adquiere un papel fundamental en la misma. Recordemos que *êthos* significa, de acuerdo con su raíz etimológica, «lugar del morar», «costumbre» e, incluso, «carácter» (GA 55: 217). En este sentido, el *êthos* incluye no solo el ámbito en el que se desarrolla el comportamiento, sino también su particular modo de constituirse. ¿Y cuál es, en el caso de Spinoza, ese ámbito? La naturaleza. Esta constituye en la ontología spinozista el *êthos* en el que originariamente se desenvuelven los entes; en cuanto *êthos* originario, ella define no solo el «ámbito» en el que los individuos «son», sino también la «manera» en la que ellos son.

Esta «manera de ser» de los individuos tiene una doble lectura: desde la perspectiva singular de los entes finitos, ella se refiere a los modos en los que estos se comportan; desde la perspectiva general de la naturaleza, ella pone en evidencia que los individuos, antes de comportarse de tal o cual manera, suponen en sí «modos de ser» de esta misma naturaleza. Precisamente por esto, por comprenderse como «formas de ser» de la *natura*, el comportamiento que los individuos desarrollan «en» ella no debe pensarse

meramente en un sentido físico (óptico, en términos heideggerianos), sino ontológico. En otras palabras: los entes finitos no están «en» la naturaleza como si se tratara de «cosas» que se pueden quitar y poner –sin modificación alguna de aquello en lo que se está–; tampoco la naturaleza se entiende como un «receptáculo» que acoge indefinidamente cosas en sí. Más bien, los entes están «en» la naturaleza «como» expresiones suyas (E I, Prop. XV, Esc.).

En cuanto expresiones singulares de la naturaleza, los entes finitos adquieren cierta individualidad o, si se prefiere, independencia. Se trata, en cualquier caso, de una independencia relativa a la naturaleza a la que pertenecen, y nunca absoluta. Solo la naturaleza, en cuanto inconmensurable fuerza autogenerativa, adquiere el rol de la absolutez; no así los individuos que se desenvuelven en ella. Estos se ven limitados, como apuntamos más arriba, por una *potentia* dada; por un poder de realización limitado. ¿Quiere decir esto que los individuos no gozan de libertad alguna? No necesariamente.

«Yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera (...) no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad» (C. LVII, IV, 336, 265).

Si bien Spinoza considera que la libertad, entendida como aquel estado psicológico, sociopolítico y moral en el que un individuo puede determinarse absolutamente a sí, resulta una mera ilusión (E II, Prop. XXXV, esc.), también es cierto que su pensamiento otorga a los individuos cierto margen de acción para la realización de su propia «*potentia* de ser» (C. LVIII, IV, 265, 21-30). El que, para Spinoza, no exista una libertad separada de la naturaleza, no implica que el individuo carezca de cierta capacidad de obrar libremente. Lo que ocurre es que su concepción de la libertad rompe con las definiciones tradicionales de la misma, tanto anteriores (Platón) como posteriores (Kant). De acuerdo con estas, humano y naturaleza se constituyen respectivamente como sujeto y objeto de libertad, perteneciendo esta a la esfera única del raciocinio y la *polis*. La libertad se ejerce desde la razón, opera sobre los cuerpos – sean estos ajenos o propios– y supone una expresión política (comunitaria) de la conducta (E II, Prop. III, esc.).

Para Spinoza, en cambio, no hay separación «real» entre el individuo humano y la naturaleza, tampoco entre el pensamiento y el cuerpo; ni aquel se considera sujeto de libertad, ni este se estima su objeto (E I, Prop. XI, cor.; E I, Prop. XXX, dem.). Humano y naturaleza son una y la misma «cosa», siendo el pensamiento y el cuerpo atributos (aspectos esenciales) de ambos (E I, Prop. XV, esc.; E II, Prop. VIII, esc.). Esta es la razón por la cual el *êthos* humano, su comportamiento, no resulta separable de la naturaleza. Más bien, el *êthos* constituye una singular expresión suya. Esto implica que el comportamiento, entendido como la expresión material del *êthos*, viene siempre determinado por la propia naturaleza. No hay, en Spinoza, libertad ética independiente de las leyes que rigen la misma *natura*; no hay separación ontológica (*khorismós*) entre la *potentia* de ser humano y la *potentia* de la naturaleza. La diferencia entre ambas – recordemos– no es cósmica, sino formal: la *potentia* del ser humano, su «poder ser», constituye un grado definido de la infinita potencia de la naturaleza.

6.2.2. La esencia entendida en términos de potencia

Tradicionalmente, se pensaba que el ente humano «podía ser» con una significativa independencia de la naturaleza, llegando incluso a contraponer a esta (Pol. 267 a-c, EN 1106a, 15-23, CRPr. IV: 389). Por eso la ontología, en cuanto rama de la metafísica enfocada en el estudio de «lo que es» (la esencia en el sentido de la *ousía*, del *ti estí* o la *quiddidad*), se separó de la ética, en tanto que disciplina encargada de analizar lo que el humano «puede» y «debe ser», más allá –incluso– de su naturaleza corporal (EN 1139b 1-6). Este «más allá» lo marcaba la propia razón; más específicamente, era su versión discursiva (*lógos apophantikós*) la que posibilitaba al humano trascender su propia materialidad, así como la del resto de entes (EN 1097b 32-1098a 20).

En Spinoza, sin embargo, no hay «poder racional» que trascienda o contradiga los principios que rigen la misma naturaleza que lo posibilitó. «Lo que puede ser» el humano –tanto a nivel racional como corporal– se incluye dentro de su materialidad constituyente. Es más, para el filósofo holandés, lo que un ente «puede ser» define –en última instancia– «lo que es» (E II, Prop. X, dem.; E IV, def. IV). En contraste con la corriente hegemónica de la metafísica (platónico-cartesiana), que consideraba que «lo que se puede» (*potentia*) venía determinado de antemano por «lo que se era» (esencia),

Spinoza defiende que «lo que se es» viene definido por «lo que se puede» (Deleuze, 2006, 40). La esencia deja así de preceder a la potencia y empieza a identificarse con ella. Esto quiere decir que, en la ontología spinozista, la identidad de cualquier ente, «lo que es», se desvela siempre en función de su potencia, de lo que puede.

«Un moralista define al hombre por lo que es, por lo que es de derecho. Entonces, un moralista define al hombre como “animal racional”. Es la esencia. Spinoza jamás define al hombre como un animal racional, lo define por lo que puede, cuerpo y alma. (...) Hay que ver a las personas como pequeños paquetes de poder. Hago como una especie de descripción de lo que las personas pueden. Desde el punto de vista de una ética todos los existentes, todos los entes están vinculados a una escala cuantitativa que es la de la potencia. Tienen más o menos potencia. Esta cantidad diferenciable es la potencia. El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias –no cree en las esencias, sino de la potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer» (Deleuze, 2006, 39-40).

¿Y qué «puede» el ser humano? Puede pensar y puede moverse; puede padecer y puede actuar. Esta capacidad de padecimiento y de actuación depende, precisamente, de cómo opere el pensamiento y, por ende, el cuerpo (E II, Prop. IV; E IV, XXXVIII). Recordemos que este constituye tan solo la expresión material de la mente (E II, Prop. VII, XIV), y que esta supone –a su vez– la expresión eidética (inteligible) de aquel (E II, Prop. XI, XIII). Aunque la pasión y la acción se manifiesten de diferente manera en el cuerpo y en la mente, ambos padecen y actúan a la vez. No se da una pasión en el cuerpo sin darse, a su manera, en la mente; y viceversa (E III, Prop. XI).

Por ejemplo, para Spinoza, la tristeza resulta de una pasión que disminuye la potencia de ser del ente humano (E III, Prop. XI, esc.); disminuye, por tanto, sus posibilidades de realización en la existencia. En el cuerpo, la pasión triste se manifiesta mediante la ausencia de apetito, generando la anulación del propio movimiento; en la mente, la pasión triste se manifiesta mediante la idea de que hay otra cosa que tiene un poder mayor, produciendo la anulación de la propia voluntad (E III, Prop. XV, dem.). Una pasión que aumente la potencia como la alegría, en cambio, se manifestaría en el cuerpo a través del apetito de entablar interacciones favorables con otros cuerpos, propiciando

posibilidades ampliadas de movimiento y reposo; en la mente, tal pasión alegre corresponde a la idea de que hay otros cuerpos que convienen con la propia esencia, generando un aumento en la voluntad de perdurar en la existencia (*conatus*) (E II, Prop. XIII, esc., E III, Prop. VI.).

El *pâthos* nos permite, así, descubrir el grado de potencia en el que se encuentran la mente y el cuerpo humanos. Dado que estos constituyen dos atributos del ente humano, diríamos que, en última instancia, lo que desvela el *pâthos* es la potencia del mismo. Su capacidad desveladora radica, justamente, en este hecho: él nos muestra el estado (afectivo) en el que queda el ente humano después de sufrir –o gozar– una determinada modificación. No es casual, pues, que esta sea comprendida por Spinoza como «afección» (E, I, 25, cor.; I, 30, dem.). La afección supone, en efecto, una modificación en la propia potencia de ser. Ella puede ser tanto positiva, si entraña un aumento de la potencia, como negativa, si implica su disminución. Siguiendo con nuestro ejemplo, diríamos que la alegría constituye un afecto (*affectus*) generado por una afección (*affectio*) «positiva», por una modificación que aumenta la propia potencia. La tristeza, en contraste, implica un afecto generado por una afección (o pasión) negativa, por una modificación que disminuye la propia potencia de ser (E III, Prop. XI, esc.).

Como vemos, el afecto se sigue de la afección como de su causa (II, ax. 3); sin embargo, no por ello se reduce a esta (Deleuze, 2001, 63). Si bien es cierto que el afecto entraña cierta modificación (afección) de la potencia de ser, también lo es el hecho de que implica un estado aumentado o disminuido de la misma. Precisamente, en tanto en cuanto supone un estado transformado de potencia, él resulta de la relación entre el estado precedente y la variación consecuente. Por eso nos dice Deleuze que «el *affectus* –a diferencia de la *affectio*– remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes» (Deleuze, 2001, 63).

Aunque Deleuze nos hable de «cuerpos afectantes», sería igual de válido hablar de ideas. Recordemos que, para Spinoza, lo corpóreo y lo mental constituyen atributos de una misma cosa, es decir, aspectos desde los cuales algo se nos manifiesta. Pese a que se trata de «aspectos esenciales», la esencia misma de esa «cosa» no radica en ser extensa o racional, sino en poder afectar y ser afectada. Por eso la identificamos con la potencia; con lo que un individuo «puede». En términos cuantitativos, un individuo

«puede» afectar y verse afectado en mayor o menor medida, puede actuar y puede padecer; en términos cualitativos, un individuo «puede» afectar y verse afectado corporal o mentalmente, puede sentir y puede pensar. La diferencia entre una comprensión cuantitativa y otra cualitativa de la potencia estriba en que la primera nos remite a su contenido o graduación, mientras que la segunda se refiere a su forma o aspecto.

Cuando decimos que la potencia de un individuo se ha visto afectada negativamente, no afirmamos nada sobre el carácter corpóreo o eidético de la misma; solo deducimos de tal enunciado que la potencia del individuo ha sido modificada. Ahora bien, en la medida en que todo individuo consta –como mínimo– de los atributos corporal y mental, concluiríamos que las afecciones y afectos que determinan su potencia siempre pueden ser expresados en tales términos. Por ejemplo, desde la perspectiva del pensamiento, el afecto se expresa como idea (o imagen) de los cuerpos afectantes y afectados, y la afección como una modificación en la potencia del pensar (E II, Prop. XXIII); desde la perspectiva del cuerpo, en cambio, el afecto se expresará como sensación (o huella), y la afección como una modificación en la potencia del movimiento (E II, Prop. XIII, dem.). Hablamos, en cualquier caso, de un mismo afecto y de una misma afección (de un mismo ente afectado), solo que contemplados de diferentes maneras.

La afección, dada en un individuo, determina tanto la potencia de pensar como la de sentir; no puede verse afectado el pensamiento sin verse afectado el cuerpo y viceversa (E II, Prop. XIV; TB II, cap. 20, 4). Esto sintoniza con la definición que el propio Spinoza nos otorga de ambos: la mente es la idea del cuerpo; y el cuerpo es el objeto de la idea que constituye la mente (E, II, Prop. XIII). En términos cuantitativos resulta lo mismo decir, por tanto, que una idea ha disminuido nuestra potencia de pensar adecuadamente que afirmar que un cuerpo exógeno ha disminuido nuestra potencia de sentir alegría. Esta correspondencia entre el cuerpo y la mente hace que, a la hora de determinar cuán positivo o negativo resulta un afecto, podamos fijarnos tanto en la potencia de uno como en la del otro. El dato principal que hemos de analizar, en todo caso, es la variación que se ha producido en ella.

Si, por su parte, quisiéramos discernir ya no solo cuán positivo o negativo resulta un afecto, sino cuán fuerte o intenso es, tendríamos que tomar en consideración la potencia del cuerpo o idea afectante (E II, Lema III, ax. III, E II, Prop. XVI). De la diferencia entre la potencia del cuerpo/idea afectante y del cuerpo/idea afectado, podremos deducir el grado de adherencia (la fuerza) del afecto generado. Puesto que, según Spinoza, en la naturaleza siempre encontramos cuerpos cuya potencia es infinitamente mayor a la nuestra (E IV, ax.), la fuerza de los afectos que nos provocan tiende a ser superior. Esto significa que la mayoría de las interacciones en las que participa un ente son despotenciadoras, estando segura la propia muerte (E IV, Prop. XXIII, XXXIV, XL).

¿Quiere decir esto que la existencia de un individuo supone una duración progresivamente despotenciadora? No de manera absoluta; la tendencia general hacia la descomposición no exime de la posibilidad de entablar encuentros potenciadores (E IV, Prop. XXXVIII). Esta posibilidad es la que fundamenta, justamente, la libertad ética del individuo. Se trata de una que, en vez de contraponerse a la naturaleza, la presupone, pues la capacidad humana de canalizar la propia potencia encuentra en ella su causa adecuada. Esta debe comprenderse no solo en un sentido material, sino también formal; recordemos que la potencia humana resulta una graduación (limitada) de la infinita potencia de la *natura* (E IV, Prop. IV, dem.). Por eso la naturaleza, antes de ser E IV, «objeto», resulta «sujeto» mismo de libertad. De haber un «objeto» de libertad en la ontología spinozista, este sería –en todo caso– el humano. *Sub specie aeternitatis*, el humano se constituye como objeto de libertad de la naturaleza. Solo desde la perspectiva de la finitud (*sub specie mortis*), es decir, solo desde su particular ámbito de interacción con otros entes finitos, puede él erigirse como «sujeto» de la misma. En ambos casos (naturaleza y humano), hablamos de una libertad entendida como potencia de obrar (E IV, Prop. LXVII; E IV, Prop. LXXIII, esc.).

¿Y qué implica, para Spinoza, «obrar»? Implica ser causa adecuada de las afecciones que modifican la propia potencia (E, III, Def. II). Dado que la naturaleza entraña una potencia infinita de ser, sus afecciones siempre serán acciones; obras cuya causa se encuentra en sí misma de manera clara y distinta. La finitud de la potencia del ente humano, sin embargo, hace que él tienda a ser causa inadecuada o parcial de las afecciones que lo determinan. Por eso apuntábamos con anterioridad que, en términos

generales, él se encuentra naturalmente padeciendo más que actuando (obrando) (E IV, Pref.).

Ahora bien, el hecho de que la potencia del humano constituya una graduación singular de la potencia de la naturaleza, hace que él también conste de cierta capacidad de obrar. Es así como el determinismo ontológico de Spinoza da cabida a una ética de la liberación humana. El libro V de la *Ética* tiene, precisamente, este propósito: alcanzar la libertad, o el camino para llegar a ella [*transeo tandem ad alteram ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit*]. Resulta que, pese a la tendencia esencialmente humana de padecer, de sufrir afecciones (pasiones), el individuo encuentra en sí la capacidad de actuar; de canalizar las afecciones de tal manera que propicien el aumento de la propia potencia.

Entonces: ¿de qué modo puede el humano canalizar su propia potencia de ser?; ¿cuál es la herramienta de la que el humano goza para moverse de un estado de afección pasivo (pasión) a otro activo (acción)? Para responder a ambas preguntas, bástenos recurrir al prefacio del libro V de la *Ética*: «los remedios contra los afectos (...) los determinaremos por el solo conocimiento del alma» (E, V, Pref.). Y más adelante añadirá el autor: «un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta» (E, V, Prop. III); «en la medida en que la mente endiente todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos» (E, V, Prop. VI).

Así pues, para Spinoza, el pensamiento es el que permite al humano canalizar sus propias afecciones; mediante las ideas de su mente, él puede, o bien aumentar su potencia, o bien paralizar las disminuciones de la misma producidas por factores exógenos. Esto no quiere decir, sin embargo, que el mero acto de pensar implique siempre en sí una potenciación. Y es que, en la medida en que el pensamiento no está exento de confusiones, ni libre de pasiones tristes (ideas inadecuadas), en él también se encuentra la posibilidad de despotar al individuo (E III, Prop. I, III). De la misma manera en que una disposición adecuada de las ideas aumenta las posibilidades de realización del individuo, una disposición inadecuada de ellas las disminuye: el poder (potencia) que tiene el pensamiento para afectar al individuo es el mismo; lo que varía es el contenido de esa afección. De ahí la importancia de su buen uso y educación.

De acuerdo con Spinoza, un buen uso de la mente implica pasar de un estado imaginativo, repleto de ideas confusas sobre las afecciones que otros cuerpos generan, a un estado racional, que supone la capacidad de discernir las propiedades comunes a todas las cosas, inclusive las de los cuerpos afectantes (E, IV, Prop. LXV). Desde la claridad eidética que la razón trae, el pensamiento puede alcanzar un nivel cognoscitivo aún más potenciador, destinado a lo que el filósofo llama «ciencia intuitiva» (E II, Prop. XXXIX, esc. II). Mediante la misma, el individuo es capaz de concebir la singular esencia de las cosas; su eternidad en tanto que parte integrante de la naturaleza. Si el razonamiento permite encontrar lo común en lo plural, la ciencia intuitiva posibilita hallar lo singular en lo universal –sin detrimento de este– (E II, Prop. XXXIX, esc. II). Vislumbrar la esencial singularidad de cada cosa dentro del orden cosmológico universal (*sub specie aeternitatis*) requiere que el individuo tenga una idea clara y distinta de la causa que la constituye. Dicha causa es, en última instancia, la misma naturaleza –o, como también dirá el filósofo holandés, Dios–.

Este conocimiento del orden ontológico que nos constituye es el que, según Spinoza, propicia la liberación y la felicidad humanas. Hablamos de dos fenómenos de la potencia complementarios: la libertad se refiere a la realización de la propia potencia con conocimiento de causa (E V, Prop. XXXVI, esc.); la felicidad concierne al afecto que nos suscita dicha realización (Gebhardt, I, 132). Esta alcanza su máximo punto cuando el humano comprende que su finitud es tan solo una expresión (modal) del infinito orden cosmológico, llegando a contemplar la eternidad en el fondo de lo temporal. Para Spinoza, únicamente el conocimiento adecuado de lo eterno puede brindar un amor y una felicidad incondicionales, es decir, libres de condiciones históricas, contingentes e imperecederas (E V, Prop. XXXVII). De ahí que la libertad humana radique, en última instancia, en la capacidad de obrar conforme a las leyes que constituyen la propia naturaleza.

Por ejemplo, un individuo que ignore las causas de su tristeza, o de su falta de voluntad/apetito, difícilmente podrá cambiar su estado vital. En contraste, un humano que conozca las causas de sus afecciones, aquellos objetos e ideas que aumentan y disminuyen su potencia, tendrá la posibilidad de gestionarlas. Dado que, por naturaleza, el ser humano se ve impelido a acrecentar su potencia y perseverar en su existencia

(*conatus*), la gestión de sus afecciones tenderá a encaminarse de acuerdo a este impulso. Cuanto más adecuado sea el conocimiento que tenga de la causa de sus pasiones, tanto mejor será su gestión. Pongamos dos casos eminentemente mundanos para explicar esto: el primero, relativo a las aeronaves y, el segundo, referido a la medicina. Empecemos por este último.

Imaginemos un humano que padece de epilepsia. El desconocimiento de la causa adecuada (verdadera) de tal padecimiento hará que el individuo tienda a verse continuamente despotenciado por ella. Sin conocimiento adecuado de la causa, no hay remedio acertado. Solo la razón, estudiando las leyes que rigen el propio cuerpo tanto en su salubridad como en su enfermedad, se verá con la capacidad de determinar la causa de la epilepsia y, por ende, encontrar un tratamiento eficiente. Si, por el contrario, fuera la imaginación la que procediera a la búsqueda de la causa y el remedio, probablemente las respuestas barajadas serían desacertadas. El desconocimiento de la causa adecuada, y la creencia en causas inadecuadas, hace que el humano padezca irremediablemente de su afección. Únicamente un conocimiento adecuado del propio cuerpo y, en consecuencia, de la misma naturaleza, le liberaría de ella, permitiéndole obrar conforme a su *conatus*.

Supongamos ahora que este individuo epiléptico cae en la cuenta de que no solo su cuerpo se comporta de acuerdo a cierta normatividad legisladora, sino también el resto de la naturaleza. En un primer momento podría pensar que, debido a su carácter inmutable, las leyes que regulan el comportamiento de los fenómenos y entes naturales resultan limitadoras; pero, en un segundo momento, podría concebir dicha inmutabilidad legislativa como un factor favorable. Por ejemplo, un conocimiento adecuado de la naturaleza del ave y su vuelo le posibilitaría crear objetos voladores. El hecho de que tal fenómeno (el vuelo) implique siempre los mismos factores (físicos; aerodinámicos, mecánicos y climatológicos), hace que él pueda reproducirlos, tornándolos a su favor. La determinación ontológica de la naturaleza da lugar, de este modo, a cierta libertad ética.

Esta libertad se fundamenta, como hemos visto, en el conocimiento adecuado de la naturaleza, de sus causas y funcionamiento: de la misma manera en que el conocimiento adecuado de los factores físicos implicados en el vuelo permite al humano diseñar naves

aerodinámicas, el conocimiento adecuado de las pasiones le otorga la posibilidad de gestionarlas de una mejor manera. En este último caso, el pensamiento tiene el poder de encausar afecciones no por ser causa de los afectos del cuerpo, sino por constituir un correlato de este. Aunque, tradicionalmente, se ha atribuido el control racional de las pasiones a la relación lineal dada entre ellas (Platón, Aristóteles, Aquino, Descartes), Spinoza rompe con esta concepción y aboga por un paralelismo «identitario». Este se basa en la siguiente premisa: «así como el orden y conexión de las ideas se produce en el alma siguiendo el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo, así también (...) el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se produce según están ordenados y concatenados los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma» (E, V, Prop. I, Dem).

No solo un cambio en la disposición y el carácter de las ideas propicia cambios en las pasiones del cuerpo; también un cambio en la disposición y el carácter de las afecciones del cuerpo genera una transformación en las ideas de la mente. Una afección generada por una causa externa que potencie el cuerpo, por tanto, conlleva la potenciación de la mente. Del mismo modo, una afección que despotencia al cuerpo, que reduce sus posibilidades de obrar y recrearse, despotencia a la mente. Dado que ambos constituyen aspectos de un mismo individuo, diríamos que, en última instancia, lo que cambia de potencia es este –no el cuerpo y la mente «en sí»–. De ahí que la educación y el cuidado de los afectos debiera otorgar la misma importancia a uno y a otro.

¿Por qué en el libro V de la *Ética* se centra Spinoza, sin embargo, en el papel que juega la mente? ¿Por qué parece no atribuirle al cuerpo la misma relevancia, llegando a considerar que su cuidado queda relegado a la medicina (E V, Pref.)? La respuesta a tales preguntas se encuentra, a nuestro entender, en el siguiente planteamiento: únicamente la mente puede revertir, suprimir o reprimir una pasión triste, un afecto negativo, con su sola comprensión (E V, Prop. III). El cuerpo, en cambio, requiere de la interacción con otros cuerpos para transformar su potencia. En aras de aumentarla, él debe entablar interacciones cuya fuerza afectiva sea mayor que la de las pasiones anteriormente establecidas. La mente, en contraste, se basta a sí misma para realizar este cometido. Gracias a su capacidad de imaginar, razonar e intuir, ella puede aumentar la potencia del individuo, aunque el cuerpo de este se halle afectado por una pasión triste.

Por ejemplo, un humano cuyo cuerpo se encuentre encarcelado tiene la posibilidad de persistir en su existencia, e incluso de reafirmarse en ella, mediante su mente. De una singular manera, esta le permite acceder a un aspecto de sí que jamás podrá ser recluso: su esencia en tanto que grado de potencia de la naturaleza o Dios. Esto significa que el pensamiento, a diferencia del cuerpo, posibilita que el humano contemple todo «lo que hay» desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*). Esta se expresa tanto en las propiedades comunes de las cosas como en sus singulares esencias. Hablamos de fenómenos eidéticos (ideas) que, resultando inaccesibles para el cuerpo, determinan su disposición.

Ahora bien, el hecho de que el cuerpo no sea capaz de experimentar el mundo *sub specie aeternitatis* no resta importancia a su función. ¿Y cuál es esta? La de hacer que el humano se autodescubra, y descubra al resto de la naturaleza a la que pertenece, como corporeidad (E II, Prop. XLVII). Constituyéndose esta sobre la base de un compendio interrelacionado de afecciones, sensaciones e imágenes, ella impele al humano a descubrirse como un individuo cuya existencia consta de una duración determinada; de un espacio-tiempo finito. Frente a la eternidad que desvela el pensamiento, la mortalidad se erige como inevitable patencia del cuerpo. Esto no implica, sin embargo, que aquel tenga sobre este una primacía epistemológica; lo mental y lo corporal constituyen aspectos esenciales de la misma naturaleza, por lo que ambos comparten valor epistemológico.

Dicho valor común queda puesto de manifiesto por el propio Spinoza cuando defiende que, para el conocimiento de sí, la mente requiere de la exterioridad del cuerpo del que es expresión eidética (E, III, Prop. IX, dem.); y viceversa: el cuerpo requiere, para el descubrimiento de sí, de la idea consciente de la que es expresión sensible (E II, Prop. XIII, Prop. XXI). Aunque el conocimiento adecuado de las cosas provenga del pensamiento, el individuo requiere del cuerpo para tomar consciencia del mismo; no hay idea sobre las ideas de las afecciones sin cuerpo afectado (E II, Prop. XI). De hecho, cuantas más interacciones tenga el cuerpo con otros, tanto mayor será el número de ideas de las que conste la mente sobre sus afecciones (E, I, Prop. X, esc.).

La realización máxima de la propia potencia demanda, entonces, del cuidado en paralelo de la mente y el cuerpo. Este cuidado supone una educación que, en el caso de

la mente, se basará en promover el conocimiento adecuado de la causa de las afecciones, y, en el caso del cuerpo, consistirá en originar encuentros potenciadores con otros cuerpos. Se trata, en definitiva, de un proceso destinado a favorecer el ejercicio de la libertad. Dado que esta implica actuar conforme al propio *conatus*, su fundamento radica en la «necesidad» de la naturaleza, y no ya en el «decreto» de la institución (C. LVII, IV, 336, 265). Recuperamos así una de las ideas más novedosas de la ética spinozista: la libertad no se ejerce desde una voluntad que niegue absolutamente los apetitos del cuerpo, o las leyes deterministas de la naturaleza; al contrario, ella se desenvuelve desde una razón alineada con los principios que rigen la propia naturaleza, inclusive la de los apetitos.

Ser libre no conlleva, por tanto, anular las pulsiones e inclinaciones del cuerpo, sino reconocerlas como expresiones de la naturaleza que tienen su función. ¿Y cuál es esta? La de impulsar al individuo a perseverar en su ser. De acuerdo con Spinoza: «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (E, III, Prop. VI); «este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito» (E, III, Prop. IX, Esc.). Los apetitos constituyen, pues, expresiones mismas del *conatus* (E, III, Prop. IX, Esc.). Puesto que este se comprende como la esencia actual del modo existente, diríamos que, en última instancia, lo que define al humano no es la razón, sino el apetito (E, III, Def. I, Exp.).

Para Spinoza, lo que constituye la esencia misma del ente humano es el afecto o, si se prefiere, el deseo (*cupiditas*), que no es más que el apetito con consciencia de sí (E, I, Def. I Exp.). Si bien la razón tiene un papel preponderante en el encausamiento del propio apetito, ella no representa la esencia del individuo. Lo que sí expresa dicha esencia es, como decimos, el deseo. Así mismo nos lo dice el filósofo holandés: «el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella» (E, III, Def. I). Aunque el humano conste de numerosos deseos, referidos siempre a objetos concretos, en todos ellos subyace latente una única tendencia: la de perseverar en el ser. Esta tendencia esencial, innata, es la que define en primera y última instancia su *êthos*.

En la ética de Spinoza, por tanto, lo que mueve la conducta del ente humano no es ya la idea de bien –como ocurriera en Platón–, ni siquiera la idea de felicidad –como

sucediera con Aristóteles—, sino la necesidad de mantenerse en la existencia, y acrecentarse en ella (E, III, Prop. VII). Aquello que posibilita que el humano persevere exitosamente en su propia existencia es, según Spinoza, lo útil; lo que conviene (E II, Prop. XXVI, ap.). Será la utilidad, y no cualquier norma axiológica, entonces, la que defina la adecuación de su comportamiento. Dado que en la naturaleza no hay bien que preexista a las inclinaciones y predisposiciones del ser humano, son estas las que, en última instancia, definen lo que es el bien y el mal. Si, en las éticas tradicionales —de corte platónico (formalismo) y aristotélico (eudemonismo)—, la idea de bien determinaba lo que el humano podía ser y desear, preexistiéndolo, en la ética spinozista, lo que el humano puede ser y desear define el bien (E IV, LXVIII, dem.).

Es más, para Spinoza, lo bueno y lo malo, el bien y el mal, expresan tan solo ideas de afectos; en este caso, de la alegría y la tristeza (E III, Prop. IX, esc., Deleuze, 1999, 238). Hablamos de dos afectos primarios que, junto con el deseo, nos permiten comprender todos los estados posibles de la potencia humana (E, III, Prop. LIX, Dem.). Esto significa que no hay afeción —del cuerpo y de la mente— que no pueda ser definida en términos de alegría, tristeza o deseo. Por ejemplo: el odio es definido como «una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior» (E, III, Def. VII); el amor como «una alegría acompañada por la idea de una causa exterior» (E, III, Def. VI); y la frustración como «un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida» (E, III, Def. XXXII). Como vemos, el filósofo holandés llega a concebir el deseo como un afecto primario más, al lado de la alegría y la tristeza (E, III, Def. IX, Exp.). Sin embargo, la definición que se explicita del mismo en ciertos pasajes de la *Ética* nos insta a pensarlo de una manera cualitativamente distinta: como expresión de la misma esencia humana.

Resulta que el deseo, a diferencia de la alegría y la tristeza, nos remite a la fuerza primaria de la potencia del humano, aquella que le impele a mantenerse en la existencia, sea adecuada o inadecuadamente (E III, Prop. LIX, def. 1). La alegría y la tristeza, en cambio, apuntan a la modificación que se produce en la misma (potencia) dada una determinada afeción. Por eso la primera se define como «el paso [que va] de una menor perfección a otra mayor» (E III, Prop. LIX, def. 2), y, la segunda, como «el paso [que va] de una mayor perfección a otra menor» (E III, Prop. LIX, def. 3). Se trata, en

ambos casos, de movimientos que definen la dinámica general de la afectividad humana, de su potencia. Puesto que esta se encuentra en constante fluctuación, siempre se da en ella un movimiento de aumento o de disminución, de alegría o de tristeza. Esta es la razón por la cual apuntábamos con anterioridad que todo afecto se explica, en última instancia, mediante tales pasiones.

6.2.3. El estatus ontológico de los afectos

La novedad de la teoría spinozista de los afectos radica, precisamente, en este punto: cada uno de ellos se explica en función de una modificación (aumento o disminución) que se produce en la propia potencia de ser. Frente a la noción tradicional de los afectos, que los define como estados accidentales del cuerpo o subproductos del alma (Platón, Descartes), Spinoza ofrece una comprensión de los mismos como movimientos característicos de la potencia humana (E III, Pref.). Esta comprensión dinámica de la afectividad hace que tenga sentido hablar de una educación de los afectos destinada a su transformación, y ya no a su mera supresión. Dicha transformación implica pasar de una menor a una mayor perfección; de un estado disminuido a otro aumentado de la potencia.

Dado que esta se expresa esencialmente mediante el cuerpo (la extensión) y el pensamiento, una educación efectiva de sus afectos demanda el cuidado de ambos. En el caso de la mente, dicho cuidado supone el conocimiento de la causa adecuada de las propias pasiones; en el caso del cuerpo, él entraña el establecimiento de encuentros potenciadores con otros cuerpos. La función principal de dichos «conocimientos adecuados» y «encuentros potenciadores» radica en provocar una afección cuya fuerza sea mayor al afecto que se pretende combatir: solo así la potencia puede pasar de una menor a una mayor perfección; de un estado afectivo triste, y reactivo, a otro alegre, y proactivo¹⁸⁹.

Este estado alegre y proactivo requiere, para su consolidación, de una razón ética que, en vez de contravenir las leyes de la naturaleza, las acepte y abrace, posibilitando su

¹⁸⁹ El uso aquí de los términos «reactivo» y «proactivo» nos permite reconocer la diferencia dada entre un aumento autogenerado de la potencia y un aumento exteriormente promovido de la misma.

máxima expresión¹⁹⁰. Incluso la imaginación, fuente principal de confusión, posibilitaría el incremento de la propia potencia cuando su uso se corresponde con dichas leyes. Por ejemplo, la retención de la imagen de la cosa que amamos (E, III, Prop. XIX) hace que el individuo engendre en su día a día una existencia inspiradora. Lo mismo ocurre cuando visualizamos un evento desazonador que deseemos enfrentar adecuadamente en el futuro; la imaginación nos permitirá visualizarnos a nosotros mismos enfrentándolo de la mejor manera posible. Así mismo lo expresa Spinoza:

«(...) para dominar el miedo, se ha de pensar en la firmeza; esto es, debe recorrerse a menudo con la imaginación la lista de los peligros corrientes de la vida, pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo y la fortaleza. Pero conviene observar que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos en lo que cada cosa tiene de bueno para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría» (E, V, Prop. X, Esc.).

Recordemos que, para Spinoza, la alegría no implica ni un estado accidental del cuerpo ni un estado substancial del alma, sino un aumento en la potencia de ser (E III, Prop. XI, esc.). Cuanto mayor sea esta, mayores serán las posibilidades de realización del individuo. Y a la inversa: cuanto más disminuida esté la potencia, menores serán sus posibilidades de realización. Esencia y existencia quedan, de este modo, imbricadas: lo que un individuo puede, su esencia comprendida en términos de potencia, define lo que él expresa fácticamente, su existencia entendida como la realización temporal de la potencia. Esta temporalidad es la que nos permite, precisamente, discernir su aumento y la disminución.

Pero, ¿no decíamos que el aumento y la disminución de la potencia se definen en función de los afectos; más precisamente, de la alegría y la tristeza? Los afectos nos permiten discernir el estado en el que se encuentra la potencia del individuo; de ahí que ellos tengan cierto «poder *desvelador*». Ahora bien, en la medida en el que aumento o la disminución de la potencia que supone el afecto requiere de tiempo, diríamos que este

¹⁹⁰ Lo que la contradice son creencias erróneas, fundadas en inadecuadas ideas sobre la separación entre la mente y el cuerpo, y entre la naturaleza y la cultura.

(el tiempo) nos permite desvelar a aquel (el afecto). Dicho heideggerianamente: el tiempo constituye el horizonte de inteligibilidad de los afectos.

6.2.4. *El tiempo como horizonte de inteligibilidad de los afectos*

El hecho de que Spinoza considere que el auténtico conocimiento y la felicidad incondicional requieran de una visión «eterna» de las cosas (*sub specie aeternitatis*) no debe llevarnos a anular el valor del tiempo en su filosofía. Aun siendo definido como el resultado de una imaginación que concibe las cosas desde la perspectiva de la duración –razón por la cual tiende a dar lugar a equívocos (ideas inadecuadas)– (E II, Prop. XXX, Prop. XLIV), él otorga al humano la posibilidad de descubrir un aspecto importantísimo de sí: su afectividad y su finitud (E V, Prop. XXI).

Sintonizamos así con lo que Carvajal (2007, 27) defiende en su texto *El tiempo y la economía afectiva en Spinoza*: el tiempo resulta una variable fundamental en la comprensión ya no solo de la finitud de los modos, sino también del origen y la dinamicidad de sus afectos. Esto se debe a una razón fundamental: la afección –entendida como modificación de la potencia de ser– requiere de cierto tiempo o duración. Solo podrá ser afectado aquel individuo que consta de cierta duración, de cierta temporalidad.

Por otro lado, hay afectos que solo son comprensibles sobre la base de un tiempo futuro o pasado. De ahí que guarden una estrecha relación con la imaginación: por ejemplo, la desesperación (E III, Def. XV), la esperanza (E III, Def. XII), la seguridad (E III, Def. XIV) y el miedo (E III Def. III) son afectos que se correlacionan con una imagen (idea) futura o pasada.

«La imaginación –por tanto– es un prerequisite para la vida del intelecto. Los procesos afectivos que pertenecen claramente a la imaginación son importantes para el desarrollo intelectual y para conseguir la verdadera libertad” (De Dijin, 1996, 127-128)».

El tiempo constituye el horizonte de inteligibilidad de los afectos, en primer lugar, porque ellos no se darían sin duración y, en segundo lugar, porque algunos requieren de la imaginación para ser generados, comprendidos y remediados.

Aunque Spinoza encuentre en la razón la posibilidad de transmutar pasiones tristes en alegres, los afectos siguen siendo, en su filosofía, un elemento fundamental. Aquí ya no

son las pasiones las que tienen que seguir ciertos dictámenes racionales, sino que más bien es la razón la que ha de seguir ciertas inclinaciones de la naturaleza. A ella le corresponde discernir qué afecciones hemos de propiciar y cuáles remediar. Pero no hay una primacía de la razón sobre la pasión, ni sobre la imaginación (primer grado de conocimiento [E II, Prop. XL, esc. II])¹⁹¹.

Para el *êthos spinozista*, no importa tanto qué usemos para el logro de la libertad e imperturbabilidad del alma/cuerpo, lo importante es el buen uso de las capacidades dadas o adquiridas, como las de la imaginación, la razón y la intuición. La finalidad de su *Ética*, en este sentido, es clara: alcanzar un estado de relativa libertad de obra y pensamiento, de felicidad y alegría, mediante el aumento de las propias posibilidades ser (E, IV, Prop. XXXII). Así, en Spinoza, como en Heidegger, «la *perfectio* del hombre» será «el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades» (SyT: 199/GA 2: 199).

¹⁹¹ En el *Tratado sobre la Reforma del Entendimiento* (III, 19), escrito entre 1657 y 1660, Spinoza separa los procesos de la imaginación y la opinión. En la *Ética* (escrita entre 1661 y 1674), sin embargo, unifica ambos procesos en un solo nivel (E II, def. 3; E II, Prop. XL, esc. II).

7. Convergencias entre Heidegger y Spinoza: discusión final

Nuestros análisis anteriores nos permiten establecer dos principales puntos de convergencia entre Heidegger y Spinoza: (a) el giro ético de la ontología y (b) la comprensión ontológica de los afectos. Se trata de dos puntos de convergencia que, a su vez, nos permiten pensar otros derivados de ellos: (c) la concepción de la esencia como potencia que se realiza en la existencia; (d) la comprensión del tiempo como horizonte de inteligibilidad de los entes finitos y de su dinamicidad afectiva; (e) la concepción de lo divino/sagrado como inconmensurabilidad que es, a su vez, límite; (f) la serenidad como disposición afectiva óptima para relacionarse con el mundo. Veamos cada uno de ellos por separado.

7.1. El giro ético de la ontología

El giro ético de la ontología constituye el primer gran punto de convergencia entre Heidegger y Spinoza. La tesis que el mismo conlleva dice así: el ámbito primigenio en el que se da a conocer, manifiesta y comprende el ser de las cosas, inclusive el del individuo humano, ya no es el *nôus theoretikós*, sino el *êthos*. Este cabe entenderlo en dos sentidos: como «lugar del morar» o «hábitat», de un lado; y como «carácter», «costumbre» o «modo de ser», de otro. Ambos sentidos nos permiten matizar la tesis inicialmente presentada, llegándola a formular de la siguiente manera: lo que las cosas «son» originariamente depende tanto del «contexto» (hábitat) en el cual ellas se encuentran como del «carácter» del único ente capaz de encontrarlas; el humano.

Dado que el humano se concibe como el único ente que tiene la capacidad (potencia) de descubrir conscientemente «lo que hay», y de propiciar voluntariamente encuentros, él puede definir el carácter de estos. ¿Cómo? Mediante su propio «carácter», «modo de ser» (Spinoza) o «modo de habitar» el mundo (Heidegger). Manifestándose este mismo «carácter» a través del afecto (*pâthos*), él viene a determinar la manera en la que las cosas «son», se presentan o desvelan. Según sea la disposición que el humano adopte, voluntaria o involuntariamente, en el mundo, así será la manera en la que comprenda no solo el ser del resto de cosas, sino el suyo propio.

Por ejemplo, Heidegger (GA 19: 21ss; GA 61: 29-30) nos habla de las disposiciones teórica, técnica y práctica (ética); a través de la primera, las cosas se descubren como entes con ciertas propiedades universales; mediante la segunda, las cosas se

comprenden como entes manipulables y transformables; por medio de la tercera, ellas se desvelan como útiles convenientes y unidades de sentido (personal y colectivo). Para Spinoza, en cambio, las disposiciones del ser humano se clasifican en función del estadio epistemológico en el que este se encuentre. La imaginación constituye el primero; la razón, el segundo; y la ciencia intuitiva, el tercero (E II, def. 3; E II, Prop. XL, esc. II). Entendiendo estos estadios epistemológicos como funciones propias de la mente, diríamos que, según cómo se dispongan las ideas en el pensamiento, así será el modo en el que las cosas se presenten.

Más específicamente, Spinoza nos habla de afección, y no tanto de presentación. Por lo tanto, su tesis quedaría formulada de la siguiente forma: la idea que el humano tenga de una cosa determinará la manera en la que ella le afecte, es decir, interceda en su potencia de ser (E, V, Prop. X, Esc). Si la idea es adecuada, es decir, supone un conocimiento preciso de la causa del afecto, se producirá un aumento en la propia potencia (alegría); si, en cambio, ella es inadecuada, implicando un conocimiento impreciso de la causa del afecto, la potencia disminuirá (tristeza). Cuanto menor sea la potencia, tanto menor será la propia posibilidad de ser en la existencia. Y viceversa: cuanto mayor sea la potencia, mayores serán las posibilidades de realización en la existencia; en lo mental y en lo corporal (E III, Def. gnl.).

De acuerdo con Spinoza, cuando el modo predominante de estar en el mundo es el de la imaginación, el individuo tenderá a barajar ideas inadecuadas sobre la naturaleza de su propio ser, así como del ser del resto de cosas, por lo que se verá asaltado por pasiones tristes, o pasiones alegres de las que no es causa consciente. Cuando, por el contrario, la disposición que prevalece en el humano es la racional, o la científica-intuitiva, el humano constará de ideas adecuadas sobre los principios que rigen la naturaleza de la que forma parte, y será capaz, entonces, de encaminarse a su favor, generando pasiones alegres (E IV, Pref.)¹⁹².

¹⁹² A este respecto, cabe citar la siguiente aclaración de V. Peña: «lo que Spinoza llama “idea adecuada”, por contraposición a la “idea inadecuada” que el alma se forma de la afección, es el poder por el cual el sujeto emancipa su afecto de la relación con el objeto y lo conecta con otro pensamiento producido por él mismo. Tal es la diferencia entre el “afecto que brota de la razón” y el que es una mera pasión» (1974, 82). A lo que añade V. Pedrero (2012, 372): «pero el afecto que brota de la razón ya no es pasión porque surge vinculado a las nociones comunes, a las propiedades comunes de las cosas, lo que hace posible que nos formemos de él, de ese afecto, “una idea clara y distinta” (E V, Prop. III)».

El conocimiento de los principios que rigen las afecciones y los afectos hace que el humano pueda volverse, pues, causa de los mismos (E V, Prop. XXVIII). Si bien Spinoza resalta la importancia de la razón en el proceso de liberación y canalización afectiva, no por ello minusvalora la función misma de la imaginación. Aunque defiende que esta tiende a desembocar en ideas inadecuadas sobre los afectos, encuentra en ella ciertos beneficios: por ejemplo, cuando permite al humano figurarse cómo convendría enfrentar determinadas circunstancias, o cuando le posibilita recordar aquello que le hace bien (E V, Prop. X, Esc.).

No hay, pues, en Spinoza una subordinación absoluta de la imaginación bajo la razón. Ambas nos permiten descubrir «lo que hay»: la primera como conjunto de entes que afectan y son afectados; la segunda como orden ontológico que se rige por ciertas leyes universales (E II, Prop. XL, esc. II). Aunque la razón y la imaginación –diciéndolo heideggerianamente– no «desvelen» lo que hay de igual manera, ambas ejercen una función descubridora. Lo relevante aquí es que en Spinoza, como en Heidegger, encontramos una correlación entre los distintos modos de ser (pensar, decir) del humano y la manera en la que las cosas se descubren¹⁹³.

Al hilo de esto, hemos de añadir que el humano no solo desvela el ser de las cosas de maneras determinadas por su propia disposición; también se descubre a sí mismo en función de esta. Desde la *theoría*, él se autodescubre como cuerpo y mente, como extensión y pensamiento (Spinoza); desde la *póiesis*, él se desvela a sí mismo como un ente transformable y transformador de la *physis* (Heidegger); desde la *phrónesis*, él se autodescubre como un ciudadano de a pie capaz de bienestar, cuidado (Heidegger) y alegría (Spinoza).

Puesto que esos modos de ser (pensar, decir) del humano constituyen, en última instancia, maneras de disponerse en el mundo, diríamos que lo que en el fondo define la forma en la que se autodescubre y descubre «lo que hay» es su *êthos*; su modo de habitar. Ahora bien, el *êthos* humano no es el único capaz de determinar el ser de las

¹⁹³ Pese a que Spinoza nos hable de modos de pensar, estos suponen, en última instancia, modos de ser del mismo humano; maneras de desplegar su potencia –en este caso, contemplada desde la perspectiva del pensamiento–.

cosas, o el carácter con el que ellas se vuelven inteligibles; resulta que hay otro *êthos* que determina no solo el ser de las propias cosas, sino también el del mismo humano.

Antes de que el *êthos* humano determine la manera en la que las cosas se experimentan, él mismo se ve determinado por otro *êthos* que le antecede. Por eso cabe denominarlo *êthos* originario. Entendido como «lugar del morar» o «hábitat», él nos remite a la naturaleza (*natura*) de Spinoza y al mundo (*Welt*) de Heidegger. Hablamos, en ambos casos, de aquel «entorno» que determina la inteligibilidad (Heidegger) y el modo de ser de las cosas (Spinoza) antes de cualquier teoría, sea ella ontológica, ética o moral.

Si bien este primer sentido del giro ético de la ontología resulta explícito en la obra de Heidegger (*Ser y tiempo, Tiempo y Ser, Aportes...*), no podríamos decir lo mismo en el caso de Spinoza. Esto quiere decir que, en la ontología de este último, tal giro se deja ver únicamente desde aquella mirada que entiende la ética ya no como teoría del deber ser, sino como etología o *lógos* del comportamiento. Así mismo lo advertíamos con Deleuze (2006, 37): la ontología de Spinoza adquiere un eminente cariz ético toda vez que la definición que nos presenta de las cosas se basa en su «carácter». Más específicamente, ella nos invita a concebir los individuos como modos (de ser), y ya no substancias independientes las unas de las otras. Esta concepción de los individuos como «modos de ser» hace que la ontología se constituya como ética. ¿Por qué? Por lo que acabamos de sugerir: porque todo «modo de ser» implica un carácter, un *êthos*; y porque la ética es, etimológicamente hablando, aquel ámbito del pensamiento encargado de estudiar los caracteres de las cosas; sus maneras de comportarse.

El giro ético que acontece con la ontología de Spinoza conlleva, entonces, la constitución de esta como *lógos* de las maneras de ser. Dicha constitución implica la fundamentación de la ontología en una ética ausente de moral (Deleuze, 2006, 17-8)¹⁹⁴. Pero la ontología de Spinoza no solo adquiere un viraje ético a causa de su fundamentación en la ética; también sucede que esta se fundamenta en aquella. Esto significa que la correspondencia entre la ética y la ontología tiene, en el pensamiento spinozista, una doble lectura: la primera nos lleva –siguiendo a Deleuze (2006, 37)– a constituir la ontología como una ética o ciencia del comportamiento; la segunda

¹⁹⁴ Esta matización resulta de especial relevancia toda vez que, de acuerdo con Nietzsche, en Platón podríamos encontrar una ontología fundamentada en la moral. Lo importante aquí es que, en Spinoza, la ontología está constituida como una ética carente de moral; se comprende, entonces, como ciencia del comportamiento.

desemboca en la fundamentación de lo ético en lo ontológico. En otras palabras: el giro ético de la ontología de Spinoza implica dos movimientos; el primero conlleva ir de una ontología que se articula como *lógos* de las sustancias a otra que se constituye como ética, con la consecuente comprensión de los individuos como modos de ser de una única sustancia (la naturaleza); el segundo implica pasar de una ética comprendida en términos axiológicos (moralista) a otra entendida en términos ontológicos (naturalista).

Esto último conlleva la articulación de una ética basada en «lo que *se es*» y «*se puede ser*», y ya no en «lo que *se debe ser*». ¿Quiere decir esto que Spinoza incurre en lo que décadas después Moore (1903) denominará «falacia naturalista»? No exactamente. Esto por una razón principal: la *Ética* spinozista no nos insta a derivar el «deber ser» del «ser», sino del «poder ser» del «ser». Es más, para él, «ser» equivale a «poder ser». Spinoza no deduce propiedades morales de propiedades naturales. Para él, no hay un bien o un mal dado «por naturaleza»; «lo bueno» y «lo malo» resultan juicios de la misma mente humana en función de las afecciones que recibe (E IV, Prop. XIX).

Aunque es cierto que en su pensamiento encontramos correspondencias entre «lo natural» y «lo bueno», no todo «lo que se es» o «se puede ser» se convierte en «lo que se debe hacer». «Lo natural» y «lo bueno» se corresponden únicamente cuando se produce, bajo determinadas condiciones, un incremento en las fuerzas que determinan la propia potencia. Estas condiciones son las siguientes: (1) ser consciente de las causas que incrementan y disminuyen las propias posibilidades de realización en la existencia; (2) respetar las posibilidades de realización de los demás (TP VII: 1; TTP: XVI, 264)¹⁹⁵. Por tanto, el que «por naturaleza» alguien «pueda» acabar con la vida de otro no implica que se deba permitir la realización de tal acto. La razón será, precisamente, la que determine qué apetitos conviene seguir y cuáles no; qué leyes conviene aplicar y cuáles no.

Más acá, sin embargo, de esta ética entendida como propedéutica de la buena conducta, encontramos en Spinoza una suerte de «ética originaria», libre de toda moral. Esto es, justamente, lo que deseábamos resaltar en el presente apartado: el pensamiento de Spinoza, al igual que el de Heidegger, nos otorga la posibilidad de concebir un *êthos*

¹⁹⁵ Esta última idea entronca con la concepción política de Spinoza, en la que los individuos ceden su presunta «libertad natural» en aras de obtener cierta «libertad civil». En el ejercicio de esta última, la seguridad y la paz son estados prioritarios (TTP XVI: 260-7).

previo a toda ética teóricamente entendida. Este *êthos* es, como hemos apuntado en más de una ocasión, la misma naturaleza. La naturaleza es, en Spinoza, el nombre que se le otorga a ese ámbito en el que de antemano el humano se encuentra «siendo» de una determinada manera (E, II, Teo. X, Esc. II, CT I, 8-9). Diríamos, para ser más precisos, que él se autodescubre «siendo» esa «manera» que afecta y se ve afectada de distintos modos. Las afecciones y los afectos serán, de hecho, los que permiten al humano autodescubrirse ya no solo como un ente finito, sino también como una afección de la misma naturaleza (E, I, Prop. V, Dem.; Deleuze, 1999, 225).

Descubrirse como una afección más de la naturaleza implica, en última instancia, desvelarse como modo suyo de ser (E V, Prop. XV). De la misma manera, autodescubrirse como individuo que puede afectar y ser afectado conlleva desvelar la apertura del propio ser; su carácter ya no solo finito, sino maleable. Pese a que el humano se ve definido por los principios que rigen la naturaleza, tal definición no resulta absoluta, sino relativa a una potencia dada. Dicho en otras palabras: la naturaleza define al ser humano en función de una potencia que consta de un máximo y mínimo de realización, y no en virtud de una substancia inmutable (E III, Prop. XI; E V, Prop. XVI). Por ello puede ser él, dentro de ese límite potencial, de distintas maneras. Estas se reducen, en forma, a dos: la manera activa de ser, que aboga por el incremento de la propia potencia; y la manera pasiva de ser, que conlleva mantenerse en un estado disminuido de la misma (Deleuze, 1999, 196).

Algo semejante –si no igual– encontramos en Heidegger: lo que define el modo de ser humano ya no es la substancia, sino la potencia; la esencia del ente humano ya no se define en razón de «lo que se es» (*ti estí; quid*), sino en función de «lo que se puede ser» (*Sein-können*) (GA 2: 314). Por eso su «ser», a diferencia del de los otros entes, no se encuentra absolutamente definido de antemano; más bien ocurre que el humano se ve impelido a definirlo conforme avanza en su existencia. Precisamente, existir conlleva «tener que ser» y «poder ser» de la manera que resulte posible (GA 2: 42). Si bien el humano «puede ser» de tantas maneras como posibilidades encuentre en el mundo, Heidegger considera, como Spinoza, que hay dos principales: la manera propia, que implica elegir con consciencia y autonomía las propias posibilidades de ser; y la manera impropia, que supone reproducir sin criterio una posibilidad de ser consuetudinaria (GA 2: 336-7).

Estas maneras propia e impropia de ser se corresponden con los modos de ser activo (potenciador) y pasivo (despotenciador) que encontramos en la ontología spinozista (E III, Prop. I, III). Por lo tanto, también ellas apuntan a la forma (carácter) de la posibilidad de ser desarrollada, y no al contenido (tema) de la misma. Esto significa que, independientemente de qué posibilidad de ser esté el humano desarrollando en su existencia (zapatero, estudiante, agricultor, artista, etc.), su carácter siempre será, o bien propio, o bien impropio (Heidegger); o bien proactivo, o bien pasivo (Spinoza). Esta diferencia entre la forma y el contenido de la potencia nos permite discernir que, ante una misma situación existencial, varios individuos pueden verse afectados de distintas maneras.

Por ejemplo, dos agricultores que realicen la misma profesión podrán diferir en su modo de sentirla, pensarla y, por ende, verse afectados por ella. Lo mismo ocurre ante una crisis económica que pudiera acontecer: un individuo puede considerarla una oportunidad de reinención y otro estimarla una catástrofe. En ambos casos, los individuos se encuentran ya pudiendo ser de un modo u otro, pudiendo desarrollar una actitud o la otra, ante posibilidades dadas de antemano. Es decir: el humano puede decidir si ser zapatero o agricultor, científico o literato, pero no inventa estas posibilidades; más bien, él se encuentra con ellas. Sucede igual en el caso de las formas que pueden adquirir dichas posibilidades: el humano se halla a sí como un individuo cuya existencia puede desarrollarse propia o impropia; activa o pasivamente. Tanto la forma como el contenido de su existencia le vienen, entonces, dados de antemano.

En Spinoza, la forma vendría dada por la naturaleza, mientras que el contenido correspondería al mundo de lo cultural y civil. En Heidegger, sin embargo, tanto uno como otro se darían por el mundo. Este es, para el filósofo alemán, el *êthos* o ámbito originario en el que las cosas se determinan como lo que son. Para él, ya no es la naturaleza (concepto «bio-lógico»), sino el mundo el que define originariamente el ser de las cosas y del mismo humano. De hecho, hablar de «mundo» supone, en última instancia, remitirnos al humano en tanto que ente cuyo ser se desenvuelve primordial e inevitablemente en un contexto pragmático dado de antemano (GA 2: 64-5). De ahí que Heidegger acuñara el neologismo «ser-en-el-mundo»; neologismo que nos indica que el *êthos* originario del que hablamos no solo se refiere al mundo, sino también a aquel ente que lo constituye, y que se constituye a partir de él: el humano (*Dasein*) (GA 2: 62).

Esta es la razón por la cual los vocablos de «propiedad» e «impropiedad» referidos a la existencia de este pierden su sentido sin aquel.

El hecho de que el filósofo alemán decida llamar a ese *êthos* originario «mundo» (*Welt*) y no, como Spinoza, «naturaleza» (*natura*) se debe al carácter histórico que pretende subrayar. Ciertamente, Heidegger se preocupa por enfatizar una y otra vez que el ámbito originario en el que se descubre ser de las cosas se constituye por un «tiempo» y un «espacio» históricos, y ya no geométricos (GA 2: 197). Desde tal ámbito, las cosas se manifiestan y definen primeramente como «útiles» para la vida, sea esta personal o profesional. Esto significa que lo que las cosas «son», su «ser», se desvela originariamente mediante la perspectiva del *bíos praktikós, politikós y theknikós*, y no del *bíos theoretikós* (GA 56/57: 115-6; GA 61: 9, 42-43) Contemplar las cosas teóricamente, desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), resulta ulterior a aquella comprensión primaria y espontánea: la que corresponde al mundo de la vida; de la contingencia histórica y particular (GA 21: 187-8).

Si bien Spinoza llega a sugerir que el tiempo resulta una variable indispensable para comprender el modo de ser de los entes finitos, su dinamicidad afectiva y contingencia (E III, Def. IXss; E IV, Prop. LXII; E V, Prop. XXI), lo cierto es que no ahonda en la historicidad de los mismos. En Spinoza no encontramos, como en Heidegger, una concepción del tiempo histórico como horizonte de inteligibilidad del ser de las cosas. Lo que sí encontramos, sin embargo, es una doble comprensión de estas: desde la perspectiva de la duración, cuando el modo de comprensión que prevalece es el propio de la imaginación, ellas se desvelan como entes que tienden a mantenerse, sin éxito, indefinidamente en la existencia; desde la perspectiva de la eternidad, cuando el modo de comprensión que prevalece es el propio de la razón, ellas se comprenden como expresiones singulares de la infinita naturaleza (E IV, Prop. LXII).

Allá donde Spinoza prioriza la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), y la disposición capaz de acceder a ella, la teórica, Heidegger prima la perspectiva de una finitud entendida históricamente (*sub specie mortis*), y la disposición en la cual ella se desenvuelve, la vital/pragmática. Esta es, sin duda, la diferencia principal que encontramos entre ambos autores; diferencia que se relaciona con aquel otro punto de divergencia que mencionamos entre ellos: el concerniente a la comprensión del espacio y el tiempo.

En concordancia con su afán racionalista y científico, Spinoza comprende el espacio y el tiempo geoméricamente, es decir, físicamente. Por eso el primero se concibe como una propiedad de la extensión y el segundo como expresión de la duración de los modos finitos (E II, Prop. II; Prop. XXX; Prop. XLIV). Heidegger, en cambio, los comprende histórica, vital y existencialmente. De ahí que los defina de manera respectiva como «paraje» e «instante» (GA 65: 371ss; Berciano, 1991, 44). Pese a ello, ambos autores convergen en el siguiente punto: espacio y tiempo constituyen no solo el horizonte de inteligibilidad del ser de las cosas, sino, además, aspectos básicos del *êthos* originario.

Aunque Spinoza definiera a la naturaleza como substancia, su ontología nos invita a pensarla, al menos desde la perspectiva humana, también como estancia (*êthos*). La naturaleza spinozista es, «en sí», substancia y, «para el humano», estancia que determina su carácter. Tanto él como el resto de entes «son» en relación con ella. Lo que ellos son en función de esta relación ya lo apuntábamos más arriba: caracteres de la naturaleza; modos de ser que se rigen en virtud de la misma, y ya no en razón de algún ser superior o registro normativo institucionalmente decretado. Esto quiere decir que, frente a la trascendencia normativa, la ontología de Spinoza se constituye como una ética de la inmanencia. Así mismo nos invita a pensarlo Vázquez en su antología de textos spinozistas:

«La explicación del sentido que subyace en el actuar humano, y donde el hombre es tal, no tiene la forma de un discurso sobre un ente supremo (teología); tampoco consiste en componer una imagen que operaría como modelo y a la que el hombre ejemplarmente debería someterse en aras de valores que, sobrepasándolo, actuarían al modo de una ortopedia sobre ese mismo hombre (moral). No se trata ni de una escala jerárquica en la que el punto más alto domina sobre los inferiores, ni de un suplemente añadido al que hubiese que conformarse; más bien un plano, una superficie: “*êthos* significa estancia, lugar del morar. La palabra nombra la zona abierta donde el hombre mora. (...) La esencia del hombre contiene y conserva la venida de lo que pertenece al hombre en esencia”. Esto resuena de alguna manera en el libro que es la *Ética*. (...) [En ella] pensamos esa estancia (*ousía*) bajo la forma de la substancia, Dios o la naturaleza¹⁹⁶» (Vázquez, 1986, 10).

¹⁹⁶ El corchete es nuestro. La formulación literal de Vázquez dice así: «si pensamos esa estancia (*ousía*) bajo la forma de la substancia, Dios o la naturaleza; si pensamos al hombre como modo de esa

Como vemos, Vázquez hace uso de la lectura heideggeriana del *êthos* (GA 55: 217) para introducir la *Ética* de Spinoza, llegando a comprender la substancia, naturaleza o Dios como esa estancia originaria de la que venimos hablando. Insistimos en ello: la naturaleza de Spinoza, como el mundo de Heidegger, constituye, a su manera, un *êthos* originario (estancia) que determina el *êthos* particular (modo de ser) del humano y del resto de entes. Y así como el mundo, en Heidegger, precede ontológicamente al *Dasein*, y se da existencialmente con él; así la naturaleza de Spinoza precede ontológicamente al humano, requiriéndole para ser percibida temporal (*sub specie mortis*) e intemporalmente (*sub specie aeternitatis*). El *êthos* originario de Spinoza, al igual que el de Heidegger, requiere del humano para su desvelamiento. ¿A través de qué vías se produce este? Primordialmente, a través de los afectos¹⁹⁷. Pasamos así al segundo punto de convergencia entre Heidegger y Spinoza.

7.2. El estatus ontológico de los afectos

El segundo punto de convergencia que encontramos entre Heidegger y Spinoza es el concerniente al estatus ontológico que adquieren los afectos. ¿Y qué implica este? Comprender el afecto no ya como objeto de la mente, o subproducto del cuerpo, sino como expresión de la propia potencia de ser. Más específicamente, el afecto implica en la ontología spinozista un estado específico de la potencia, por lo que define las posibilidades de realización del individuo (lo que puede o no ser; cómo afecta y se ve afectado por el entorno) (E II, Prop. XIV; TB II, cap. 20, 4; E III, Pref.). Para Heidegger, por su parte, el afecto apunta al modo originario en el que el humano descubre el mundo y se autodescubre con él (GA 29/39: 100; GA 2: 181-2). En ambos casos, lo que se produce es un viraje que va de una comprensión biológica o psicológica de los afectos a otra ontológica.

De una manera más precisa diríamos que, tanto en Heidegger como en Spinoza, la afectividad deja de concebirse como un mero reducto psico-biológico y pasa a comprenderse como un modo de *aletheia*; como una manera de desvelar el ser de las cosas.

substancia, siendo su alma la idea de un cuerpo existente en acto y el “contener y conservar” [al que se refiere la cita de Heidegger] como el “seguir y depender continuamente de la naturaleza divina”, lo que ha de explicitarse (...) es “cómo y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios”» (1986, 10).

¹⁹⁷ Decimos primordialmente porque, secundariamente, la naturaleza también se da a conocer a través de la razón (del intelecto o pensamiento reflexivo).

En Spinoza, el afecto nos desvela (da a conocer) el estado «abierto» en el que nos encontramos como individuos (modos de la naturaleza) en la medida en que «las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores» (E II, Prop. XVI, c2). «El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que este existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo» (E II, Prop. XIX). Es decir: porque tenemos afectos, podemos conocernos. Dado que las afecciones suponen las modificaciones que se producen en la potencia a causa de un cuerpo o idea –propia o ajena–, lo que en última instancia nos descubren es el carácter maleable del ser humano, así como la apertura existente entre este y su entorno. Porque hay apertura y posibilidad de modificación, se da la afección y, por ende, el afecto.

Así mismo lo expresa Heidegger: «la disposición afectiva no solo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él» (SyT: 143/GA 2: 140). Esta apertura ontológica es tan radical que el humano se halla siempre afectado de alguna manera por su entorno, hasta tal punto que algunas de esas afecciones pueden causarle la muerte. En este sentido, diríamos –con Heidegger y Spinoza– que el afecto no solo desvela al humano su apertura ontológica, sino también su finitud; su límite. Este límite resulta relativo, cuando se refiere a lo que mínima y máximamente puede el ente humano, y absoluto, cuando señala su mortalidad.

7.3. La comprensión de la esencia como potencia, y la definición de la potencia en función de la afectividad

La afección que genera y padece el humano resulta limitada, precisamente, por su condición finita. De la misma manera, él «puede» afectar y verse afectado porque su esencia ya no se define en términos substanciales, sino potenciales. Esto quiere decir que el humano es «lo que puede ser», y no su «ser así» (*ti estí*). Dicho «poder ser» es definido por Spinoza (E III, 57, dem.) en términos de *potentia* y, por Heidegger (GA 2: 314), en términos de *Sein-können*. Ambas expresiones apuntan, no obstante, al carácter «abierto» del ente humano; al *factum* de que su «ser» se encuentra afectivamente

dispuesto «en» el mundo (Heidegger) o «en» la naturaleza (Spinoza). En ambos casos, la preposición «en» no ha de entenderse en un sentido puramente espacial, sino ético: ella apunta al hecho de que el humano es «con» el mundo (Heidegger) y «como» expresión singular de la naturaleza (Spinoza¹⁹⁸).

La afectividad nos permite, justamente, dar cuenta de esa unión entre el individuo humano y el *êthos* originario «en» el que «es». Si dicho *êthos*, naturaleza o mundo, constituye el ámbito primigenio en el que se desvela el ser, el afecto constituirá el modo originario en el que se produce tal desvelamiento. En este sentido, diríamos que el *êthos* originario responde al «dónde» se manifiesta el ser y el afecto al «de qué manera» se manifiesta el ser. Se trata, en cualquier caso, de elementos interrelacionados: el *êthos*, en tanto que hábitat, implica un arraigo que es siempre y en primer lugar afectivo. Esto significa que nos vemos afectados por aquel lugar en el que residimos y, a su vez, afectamos. El afecto, por tanto, descubre al humano su esencial plasticidad y apertura. Allá donde la primera (la plasticidad) nos lleva a la definición de la esencia como potencia con un máximo y un mínimo de realización (Spinoza), o como aquello que nos determina a la indeterminación existencial (Heidegger), la segunda (apertura) nos indica que dicha potencia supone un «poder de afectar» y «de ser afectado».

Ahora bien, tanto Heidegger como Spinoza coinciden al considerar que la potencia del individuo humano no se reduce a la afectividad, sino también al pensamiento (E III, Prop. XI; GA 2: 197). En otras palabras: el humano no solo puede afectar y ser afectado, sino que, además, puede pensar, comprender y atribuir sentido a su experiencia. Esta atribución de sentido es lo que hace que el humano sea capaz de «ir más allá» de la contingencia del mundo (Spinoza) o las condiciones materiales de existencia (Heidegger). Hablamos de un «acceso a la inteligibilidad» del mundo (Heidegger) o de la naturaleza (Spinoza) que el pensamiento provoca, y que resulta ulterior a la inmanencia de la afectividad.

¹⁹⁸ «Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera» (E I, Prop. XXV, cor.).

7.4. Sobre la anterioridad ontológica y epistemológica del afecto frente a la razón

Precisamente, uno de los puntos en común que hallamos entre Heidegger y Spinoza es la anterioridad, tanto ontológica como epistemológica, del afecto frente a la razón¹⁹⁹, y la permanencia de aquel en el procedimiento de esta. Esto quiere decir que el afecto no solo condiciona el pensamiento racional, sino que lo permite: el pensar (Spinoza) y el comprender (Heidegger) constituyen una expresión del ser, y «ser humano» implica hallarse en el mundo afectivamente dispuesto (E II, Prop. XIV; E II, Prop. XIX; GA 2: 182). La tradicional contraposición entre la razón y la emoción queda, así, redefinida: ni la razón opera libre de afectividad; ni la afectividad desemboca siempre en un conocimiento erróneo de las cosas²⁰⁰.

Más bien ocurre al contrario: el afecto, además de constituir el modo más originario que tiene el humano de «ser», de abrirse al mundo y experimentarlo, permite «conocer» lo que las cosas «son». Su estatus ontológico implica, por tanto, cierta función epistemológica (E II, Prop. XIX) y hermenéutica (GA 2: 140, 182-4). No importa si hay otras vías de conocimiento más válidas, por creerlas transhistóricas o universales (Spinoza); lo importante es que el afecto, más allá de su contingencia y fluctuación, permite conocer de un modo original cómo «es» el humano, y cómo «son» el resto de cosas que encuentra a su paso.

Este conocimiento del ser de las cosas que conlleva el afecto lo encontramos tanto en Heidegger como en Spinoza, aunque de una manera sutilmente diferente: la lectura spinozista nos lleva a considerar que todo individuo de la naturaleza, incluso ella misma en su conjunto, se explica en términos afectivos (E I, def. V). Aquí la afectividad expresa la dinámica de la potencia, y que esta define la misma esencia de las cosas (C. LXIV de Spinoza a Schuller, 1675). Lo que nos lleva a la siguiente conclusión: dado que la esencia de la naturaleza y sus modos (individuos) se explica en términos de

¹⁹⁹ La razón, por sí misma, no puede combatir un afecto. Este solo es cambiado en función de la potencia de otro (E IV, Prop. LXIX, dem.). Ahora bien, tampoco por ello minusvaloramos el papel de la razón, pues el conocimiento que ella otorga al humano hace que él pueda actuar conforme a las leyes que rigen las pasiones de su cuerpo. En otras palabras: la razón permite al humano entablar encuentros potenciadores con otros cuerpos. Incluso, diríamos con Spinoza, que la misma comprensión *sub specie aeternitatis* de las cosas ya engendra en nosotros cierta alegría (aunque el cuerpo se halle despotenciado) (E V, Prop. III).

²⁰⁰ Matizamos «siempre» ya que, según Spinoza, la experiencia puramente afectiva –sin razón implicada– suele conllevar un conocimiento parcial de la realidad. La implicación de la razón en la experiencia afectiva supondría entenderla como una expresión de la propia potencia de ser.

potencia, y puesto que esta se explica en función de la afectividad, diríamos que, en última instancia, la esencia de «lo que hay» se define en términos afectivos. Por ejemplo, los individuos se definen como potencias afectivas finitas, y como afecciones de la misma naturaleza (E, I, XXIV cor.; 25 dem.; E V, XXII, dem.). Esta, por su lado, se comprende como una infinita potencia afectiva (E, IV, def. 4).

Como vemos, Spinoza recurre a la afectividad no solo para dar cuenta del modo de ser primordialmente humano, sino también para describir la dinámica ontológica de la naturaleza entera. La manera en la que la afectividad determina el «ser» de las cosas resulta, sin embargo, diferente en Heidegger. Para él, si el afecto nos descubre el modo de ser de las cosas es porque, primeramente, define el ser del único ente descubridor: el *Dasein*; el humano en cuanto «ser-ahí» (GA 2: 140; GA 23: 161). Este es el único ente cuya esencia se define como *ex-sistentia* o *potentia* (*Sein-können*). El resto de entes sí pueden definirse, de acuerdo con Heidegger, en términos substanciales; su ser no cuenta con la plasticidad y apertura de la que consta el *Dasein* (GA 2: 247). Aunque ellos, en términos físicos, puedan afectar y verse afectados, no tienen la experiencia de ser de la que afectivamente disponen los entes humanos.

El humano no solo afecta y se ve afectado de manera espontánea, como el resto de entes, sino que, además, la afección le permite dar cuenta de su propio ser (GA 2: 162; GA 29/30: 4-5). Lo que en primera instancia posibilita al humano tomar consciencia de su propia existencia es la afectividad. Ya no es la reflexión, por tanto, la que primordialmente vuelve posible la autoconsciencia, sino el afecto (GA 2: 181). Más precisamente, el afecto en su expresión existencial: la alegría, la tristeza, la curiosidad, el miedo, la angustia, etc. Estas expresiones existenciales del afecto hacen que el humano dé cuenta no solo de cómo está en el mundo (situación óptica), sino del mismo hecho de que está «ahí» (estructuración ontológica). En términos heideggerianos, diríamos que él tiene la capacidad de poner en evidencia el «ser-en» del existenciario «ser-en-el-mundo» (GA 2: 179, 197).

Como primer constitutivo básico del existenciario «ser-en-el-mundo», el afecto se encuentra implicado en los otros dos: la comprensión (atribución de sentidos) y el

discurso (comunicación de sentidos)²⁰¹ (GA 2: 137). Hablamos de una comprensión y una discursividad que se conciben ya no como habilidades de un sujeto cognoscente, sino como modos de ser de un ente que «es» en función de su arraigo en el mundo. Dado que este arraigo (echar raíz) conlleva siempre afección (vinculación afectiva), la comprensión y la discursividad se ven originariamente definidas por la afectividad. Esto en dos sentidos: el primero nos lleva a considerar que el modo primigenio que tiene el humano de comprender el mundo, y de hablar sobre él, es afectivo; el segundo nos invita a concebir la comprensión y el discurso como correlatos de cierta disposición afectiva.

Por ejemplo, la curiosidad resulta correlato de una comprensión del mundo como conjunto de entes susceptibles de ser analizados, predicables y conocidos «en sí» (GA 2: 222). La disposición afectiva de la mediocridad, por su parte, es predominante en aquel humano que comprende el mundo de manera acrítica. Desde ella, las cosas se conciben como entes manejables e instrumentalmente transformables según el criterio de «la moda». La disposición afectiva de la angustia, por último, es característica de aquel humano que da cuenta del carácter infundado de su propia existencia, y de la presencia del resto de entes que encuentra en el mundo (GA 2: 266). En ella, las cosas se comprenden como entes carentes de sentido propio y, por ende, susceptibles de ser interpretados de tantas maneras como sea posible.

7.5. Afectividad y potencia: motivo y fundamento de la libertad

Justamente, la angustia será la que permitirá el paso de una existencia impropia a otra propia. Y es que, pese al encuentro con el sinsentido que inicialmente supone, ella permite al humano autodescubrirse como un ente que ha de curtir por sí mismo su vida. Contemplándose a sí como un ente cuyo ser carece de fundamento, él se ve en la obligación de tener que dárselo a sí. En esto radica la libertad, al menos, para el primer Heidegger: en el carácter infundado del «ser» humano; en la indeterminación de su propia existencia:

²⁰¹ Si, como decimos, la afectividad expresa el «ser-en» del existenciario «ser-en-el-mundo», la comprensión y el discurso, por su parte, corresponden al mundo (*Welt*) en tanto que contexto pragmático y horizonte de inteligibilidad compartido. En cualquier caso, se trata de tres momentos constitutivos del *Dasein* que se dan a la vez: encontrarse afectivamente en el mundo ya supone cierta (pre)comprensión de sí, y esta implica la capacidad de articular discursivamente cómo se está y dónde se está.

«La *existencia* es ese ente al que esencialmente le viene dejado el ser como ella pueda ser. El ser de sí misma es algo que a la *existencia* le viene propuesto y le viene encargado, es decir, el ser de la *existencia* conlleva la comprensión del ser, y ello implica que a la existencia le viene puesto delante el ser de sí misma como aquello que es ella quien tiene que serlo y decidir cómo serlo» (IF: 340/GA 27: 324).

«(...) el Dasein queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existe antes de su fundamento, sino siempre sólo desde y como él. Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio. Este no pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad no significa, en manera alguna, no-estar-ahí, no subsistir, sino que mienta un “no” que es constitutivo de este ser del Dasein, de su condición de arrojado. El carácter negativo de este “no” se determina existencialmente así: siendo sí-mismo, el Dasein es el ente arrojado en cuanto sí-mismo. Dejado en libertad no por sí mismo, sino en sí mismo, desde el fundamento, para ser este fundamento» (SyT: 279/GA 2: 285).

Esta «indeterminación existencial» del *Dasein* viene definida, paradójicamente, por su misma esencia. De ahí que ella se defina en términos de potencia, y el humano se comprenda como *Sein-können*. Convergemos así con la lectura que realiza Adrián (2016, 67) de la siguiente tesis heideggeriana: «por encima de la realidad está la posibilidad» (SyT: 48). Según dicha lectura, Heidegger establece una «inversión de uno de los principios fundamentales de la metafísica aristotélica (a saber, que el acto es anterior a la potencia)».

Algo semejante ocurre, como apuntábamos más arriba, en Spinoza: el fundamento de la libertad recae en la esencia toda vez que ella se define como potencia (E II, Prop. III, esc.). Dado que la potencia del individuo humano resulta una graduación de la infinita potencia de la naturaleza, su libertad resulta una expresión singular de la misma. Particularmente, ella estriba en la capacidad de afectar e incidir sobre la propia potencia; de actuar conforme a las leyes de la naturaleza. El hecho de que todo en ella

conste de una causa determinada no obsta para que el humano pueda elegir cómo disponer su pensamiento y su cuerpo (C. LVII, IV, 336, 265).

De acuerdo con Spinoza, cuanto mayor sea el conocimiento adecuado que el humano tenga de sí, y de la naturaleza, tanto mejor podrá ejercer su libertad: propiciar encuentros e ideas potenciadoras. Por eso Peña comprende la libertad spinozista como el «conocimiento de la necesidad y conformación con ella» (2001, 126). La sociedad civil será, por su parte, el ámbito en el que dicha libertad puede ejercerse plenamente (E IV, Prop. LXXIII).

En Heidegger sucede, con ciertos matices diferenciales, lo mismo: la «libertad» como tal solo puede ejercerse «dentro» del mundo, siendo el conocimiento de sí el que permite al humano articular un proyecto de vida propio (GA 2: 336-7). Ahora bien, el «carácter» de este conocimiento «liberador» no es –como en Spinoza– racional, sino afectivo. Aunque, para Heidegger, lo que nos impele a ser partícipes de una existencia propia es la consciencia (GA 2: 287), esta tiene lugar en la experiencia afectiva (GA 2: 340). Nos encontramos así con una divergencia importante entre ambos pensadores: la comprensión de sí capaz de liberar al humano de su estado despotenciado es, para Spinoza, reflexiva y racional (E V, Prop. XXXVI)²⁰²; para Heidegger, sin embargo, dicha comprensión «liberadora» es prerreflexiva y afectiva (GA 2: 313).

Recordemos que, para el filósofo alemán, la angustia es el afecto que permite al humano pasar de un estado vital inauténtico (impropio) a otro auténtico (propio) (GA 2: 323). El «motivo» de su libertad radica en la comprensión afectiva que supone la angustia. Para el filósofo holandés, en cambio, la comprensión reflexiva es la que posibilita el ejercicio de la libertad (E V, Pref.). Sin embargo, su motivo es, como en Heidegger, afectivo (E V, Prop. XXXVI, esc.²⁰³). Dicho de otra manera: pese a que la libertad spinozista se ejerza desde la razón (en el conocimiento adecuado de la causa de las pasiones), su motivación es afectiva. Lo que impele al individuo de Spinoza a propiciar una

²⁰² El racionalismo de Spinoza no resulta dogmático (absoluto), sino crítico. La aceptación de que no todo lo puede el humano, y de que hay otros atributos indiscernibles por el mismo, ponen de manifiesto dicho límite crítico. Véase: Peña, 1974, 295.

²⁰³ Pese a su origen racional, la libertad se define como «amor a Dios»; es decir, se define en función de tipo de afectividad

existencia potenciadora no es la pura razón, sino la incertidumbre, la insatisfacción y la agonía que conlleva la existencia (E IV Pref.; E V, Pref.). Es más, lo que empujó al propio Spinoza a filosofar fue su afán de superar cierto malestar en el que se hallaba.

Estableciendo, así, una diferencia entre el fundamento, el motivo y el carácter del conocimiento que propicia la libertad, concluimos lo siguiente: Heidegger y Spinoza se distancian a la hora de considerar el «carácter» del conocimiento que posibilita el ejercicio de la libertad (afectivo, para el primero; racional, para el segundo)²⁰⁴, pero coinciden en el momento de pensar su fundamento (la potencia) y motivo originario (el afecto). Si el afecto que abre la posibilidad de canalizar los cauces de la propia existencia es, en Heidegger, la angustia (GA 2: 323), el deseo será en Spinoza la base para dicha canalización (E III, def. afect. I; E III, Prop. LIX, dem.). Comprendiéndolo como la expresión afectiva del *conatus*, del esencial esfuerzo por perseverar en el ser, él hace que el humano tienda a evitar la tristeza (disminución de la potencia) y promover la alegría (aumento de la potencia) (E III, def. afect. I exp.).

Deseo, alegría y tristeza serán, precisamente, los tres afectos fundamentales con los que Spinoza comprende la dinámica del ser humano (ontología), y de su relación con la naturaleza (ética) (E III, Prop. LVII, dem.; E III, Def. IV, exp.). El carácter «fundamental» de dichos afectos radica, de un lado, en el hecho de que el resto deriva de ellos²⁰⁵, y, de otro lado, en la transformación de la potencia –corporal y mental– que los mismos implican. Cuando esta transformación afecta, a la vez, al cuerpo y a la mente, el poder envolvente del afecto será mayor; cuando, por el contrario, la transformación solo afecta al cuerpo, a la mente o a alguna de sus partes –por separado–, el poder envolvente del afecto será menor. Ejemplos del primer tipo de afectos son el amor, el regocijo y la melancolía (E III, Prop. XI, esc.)²⁰⁶; ejemplos del segundo tipo de afecto son el desprecio (E III, Prop. LII, esc.), la admiración (E III, Prop. LII, esc.) y la lujuria (E III, Prop. LVI, esc.).

²⁰⁴ Una lectura diferente de la cuestión nos llevaría a la siguiente conclusión: en la medida en que la razón supone, para Spinoza, una afección del pensamiento (un modo suyo de ser; una modificación de la potencia de pensar), diríamos que, en última instancia, también el afecto implica en su ontología el lugar en el que se desenvuelve la libertad.

²⁰⁵ Es decir: se definen en función de los mismos.

²⁰⁶ Aunque en una de las «explicaciones» de la *Ética* Spinoza matice que el regocijo y la melancolía se refieren más al cuerpo que a la mente (E, III, def. 3, expl.), en el escolio de la proposición XI de la tercera parte nos dice: «(...) llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” o “regocijo” y al de la tristeza, “dolor” o “melancolía”» (E III, Prop. XI, Esc.).

En Heidegger encontramos, justamente, una clasificación parecida de los afectos: por un lado, hallamos aquellos que envuelven por entero la existencia del individuo, potenciando o anulando sus posibilidades de realización; por otro lado, descubrimos aquellos que inciden en tan solo una parte de la existencia, siendo indiferentes o pasajeros para el resto. Ejemplos de los primeros serían la angustia, la esperanza (GA 2: 345), el aburrimiento (GA 29/30: 236) o la serenidad (GA 7: 32-6; GA 13: 37ss); ejemplos de los segundos serían el pavor (GA 2: 142), la alegría (GA 2: 310) o la tristeza (GA 2: 57, 345)²⁰⁷. Aunque esta clasificación de los afectos tenga un fundamento ya no teórico-reflexivo, sino fenomenológico-hermenéutico, coincide con la spinozista en su punto de partida: la comprensión del afecto como el modo más originario de «ser» en el mundo, y de «descubrir» (*aletheia*) ya no solo lo que otros «son», sino lo que uno «es».

7.6. El tiempo como horizonte de inteligibilidad de los afectos

Este «des-cubrimiento originario» de las cosas propio de la afectividad hace que el humano las comprenda *sub specie temporis*. Y es que, experimentar las cosas afectivamente, conlleva comprenderlas en función de cierta temporalidad. Para Heidegger, dicha temporalidad se expresa en términos histórico-existenciales; para Spinoza, en términos cronológicos. Lo relevante aquí es que, en ambos autores, hallamos una vinculación directa entre el tiempo y la afectividad. Dicha vinculación se establece sobre la base de las siguientes dos ideas: el afecto constituye una vía de conocimiento (Spinoza) y comprensión (Heidegger) del mundo finita, temporal e histórica; el tiempo constituye la génesis y el horizonte de inteligibilidad de la afectividad.

Dado que, para Spinoza, el tiempo es una abstracción de la duración de la cosa, la idea que tenemos de las cosas en función de su sola afección, o del afecto que nos provoca, resulta sesgada (E II, Prop. XXX). Si bien Spinoza concede a la razón una mayor relevancia epistemológica que la que le otorga al afecto (*affectus*), él incluye a este

²⁰⁷ Aquellos que inciden de manera completa en la existencia, Heidegger los denomina “disposiciones afectivas”. Aquellos que influyen de manera parcelada en la misma, Heidegger los piensa como estados de ánimo (GA 2: 134-5)

dentro de su esquema gnoseológico (E II Prop. XLIV; E V, Prop. XXI). Esto es, justamente, lo que le aproxima a Heidegger. Aunque el filósofo holandés considere que las pasiones (*affectuum*) nos otorgan una idea sesgada de la realidad, él acepta que ellas cumplen cierta función epistemológica. Esta implica comprender el mundo *sub specie temporis*; desde una perspectiva temporal, y ya no eterna, de las cosas²⁰⁸. Dicha perspectiva temporal implica entenderlas sobre la base de un antes, un durante y un después.

Heidegger, por su parte, resaltarán también el carácter temporal con el que las cosas se nos muestran mediante la afectividad. Sin embargo, la temporalidad que esta descubre ya no será la cronológica (Spinoza), sino la histórico-existencial. Puesto que, para Heidegger, insertarse afectivamente en el mundo supone experimentarlo histórica y existencialmente, el tiempo desvelado por el afecto adoptará este cariz. El afecto constituye una vía de comprensión (modo de *aletheia*) «originaria», justamente, por ello: él permite al humano descubrirse a sí, y descubrir al mundo, como un «espacio-tiempo» histórica y existencialmente determinado (GA 2: 133; Coriando, 2002).

En este sentido, diríamos que la afectividad define el horizonte de inteligibilidad del humano en cuanto ente temporal/finito. Pero, ¿no decíamos, con Heidegger, que el tiempo era el horizonte de inteligibilidad del humano en cuanto ente afectivo, proyectado y arrojado al mundo? En efecto. Lo que sucede es que, de la misma manera en que el afecto desvela la condición temporal del humano, el tiempo descubre el carácter afectivo del mismo. Esto significa que, a la hora de comprender la dinámica afectiva, son requeridas ciertas nociones temporales.

Por ejemplo, el miedo es definido, tanto por Heidegger²⁰⁹ como por Spinoza, en relación al futuro: para este último, se trata de «una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo» (E III, def. XIII); para el primero, se trata de una amenaza probablemente venidera, de una preocupación sobre algo que puede ocurrir en el futuro y, sin embargo, afecta al humano en su presente (GA 2: 141). Por ello mismo, el miedo resulta un modo

²⁰⁸ De ahí que la función cognoscitiva asociada sea la imaginación, y no la razón.

²⁰⁹ Cabe mencionar que, para el autor alemán, la temerosidad, la timidez, la ansiedad y el estupor son modalidades del miedo (GA 2: 143).

impropio de vivir el presente con respecto al futuro; un «estar a la espera» que anula todas las posibilidades de ser «propias».

Ahora bien, aunque el miedo implique cierta idea (comprensión) del futuro, él requiere para su desenvolvimiento de un ente que «ya» es y «ha sido» (GA 2: 346). O, dicho en otras palabras: el temor se apodera del humano en el presente ya no solo en relación a algún porvenir amenazante (futuro), sino en función de una historia dada (pasado). Así mismo lo expresa Heidegger: «solo un ente que por el sentido mismo de su ser se encuentra [afectivamente dispuesto], es decir, solo un ente que, mientras existe ya siempre ha sido, y que constantemente existe en algún modo del haber-sido [*Gewesenheit*], puede ser “afectado”» (GA 2: 336).

«Poder ser afectado» implica, por tanto, «estar *ya* en el mundo»; existir. Esta existencia se constituye, para Heidegger, como «historia» y, para Spinoza, como «duración». Aunque no todo afecto sea definido por Spinoza en función del tiempo²¹⁰, la ontología de los afectos que nos ofrece en su *Ética* converge con la fenomenología de Heidegger en una misma tesis: únicamente puede verse afectado por tal o cual *pâthos* aquel ente cuyo ser se da «en» el tiempo, y que requiere del mismo para su inteligibilidad.

7.7. La serenidad heideggeriana y la beatitud spinozista

Otro punto de coincidencia entre Heidegger y Spinoza es la importancia que se le otorga a aquellas disposiciones afectivas que promueven una relación crítica, consciente y potenciadora con la naturaleza (Spinoza) o el mundo (Heidegger). Ambos autores concuerdan, además, en el temple sereno de dichas disposiciones. La serenidad será, justamente, aquella disposición a la que tanto Heidegger como Spinoza prestan especial atención. El primero nos habla, en particular, de la *Gelassenheit*, la cual implica «mesura» (Held, 2009, 25-6), «ecuanimidad del alma» (Libera y Lanceros, 2000,

²¹⁰ Tal es el caso, por ejemplo, de la vergüenza y de la humildad; la primera es definida como «una tristeza, acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás» (E III, def. XXXI), mientras que la segunda se comprende como «una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad» (E III, def. XXVI).

276)²¹¹; un «querer que se contrapone al querer [voluntad de hacer, transformar, tener] mismo»²¹² (Quintana, 2019, 63). Se trata, en palabras de Heidegger, de «un no querer radical para poder acceder a la esencia del pensar que buscamos y que no es querer, sino sobria y paciente necesidad» (GA 16: 519).

Con esta disposición, el filósofo alemán nos invita a ir más allá de la actitud subjetivista y voluntarista del hombre moderno, que se cree señor del ser (*Herr des Seyns*), y que todo lo concibe como medible, controlable y explotable (Schirmahcer, 1983, 70-93). La serenidad se asocia, en este sentido, al pensar meditativo:

«El pensar meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación [*Vorstellungsrichtung*], que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensar meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo [*Einlassen*] que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte» (Ser.: 26; GA 16: 112, 117).

Dado que el sujeto moderno se caracteriza por ser un agente «que quiere» –conquistar, ganar, mejorar el mundo–, y «queriendo querer», ha devastado violentamente su entorno, Heidegger promueve una actitud de «desasimiento» o, si se prefiere, «desapego» de la propia voluntad (GA 13: 37)²¹³. Hablamos de una actitud que converge con la promovida por ciertas tradiciones de pensamiento oriental, como el taoísmo y el budismo zen (Martín, 2003). Estas tradiciones instan, como Heidegger, a la renuncia del propio «ego»; de ese «yo personalísimo» que ve el mundo de manera limitada, afanándose en «im-poner» sus valores, creencias y estilo de vida. Frente a la «imposición» característica del sujeto moderno y su mundo técnico, se nos invita a

²¹¹ Esta es una de las posibles comprensiones del *Gelassenheit*, la cual nos invita a encontrar similitudes entre Heidegger y el Maestro Eckhart. Así mismo lo explica Libera y Lanceros en *Pensar la Edad Media* (2000, 276).

²¹² Los corchetes son nuestros.

²¹³ Aunque Heidegger profundizara en la noción de *Gelassenheit* en obras posteriores a *SyT* (1927) y *Los Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/30), en estos textos ya se encontraba la idea de «dejar ser» o «dejar comparecer» lo que hay. Por ejemplo, en *Ser y tiempo* leemos a propósito de la resolución precursora: «solo como presente –en el sentido de hacer-presente– puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos» (SyT: 317/GA 2: 326). En *Conceptos...*, por su parte, encontramos la siguiente afirmación: «despertar un temple de ánimo significa pese a todo dejar *que se despierte*, y justamente, dejarlo *ser* en cuanto tal» (CFM: 92/GA 29/30: 92).

«dejar ser»; a permitir que las cosas sigan su curso natural (GA 16: 111ss; Cerezo, 1990, 37-8).

Seguir el curso natural de las cosas es lo que, por su parte, promueve el mismo Spinoza. También en él, como decíamos, encontramos una prevalencia de la serenidad, frente a la preocupación, la planificación y la turbación que suponen los sucesos que contravienen la propia potencia de ser. En palabras del pensador holandés:

«Sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos» (E, IV, Prop. XXXII)²¹⁴.

La serenidad implicaría, para Spinoza, no tanto una ausencia de fluctuación del ánimo, sino la aceptación de lo ocurre con independencia de que se corresponda –o no– con lo deseado. Esta aceptación spinozista, como el «dejar-ser» [*sein lassen*] heideggeriano, no ha de comprenderse como un modo de estar en el mundo puramente pasivo; más bien ella supone una afirmación contundente, aunque tranquila, de la existencia, así como una comprensión del límite irrebasable que la constituye. Aquí la relación con el ser no se basa ni en el optimismo trascendental del cristiano, ni en el pesimismo o cinismo del nihilista, sino en la integración del drama de la vida, con sus luces y sombras. En otras palabras: la aceptación que implica tanto el *Gelassenheit* heideggeriano como la *serenitatem* spinozista no conlleva una mera resignación o «in-diferencia» de «lo que hay», sino más bien una afirmación de la «diferencia» que «se es». Esto supone abrazar el límite de lo que el humano «es» y «puede ser».

Dicho «poder» viene determinado, según Heidegger, por el propio «mundo». Entendido como horizonte de inteligibilidad o contexto pragmático (GA 2: 55), él acoge las cuatro regiones del ser de las que en la última etapa de su pensamiento hablará Heidegger: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales (GA 7: 151-2; GA 12: 192). La serenidad vendría a respetar la distancia inconmensurable y los espacios simbólicamente habitables de estas cuatro regiones del ser. En *La pregunta por la técnica*, Heidegger se

²¹⁴ Véase también: Geb. II, 276, 379.

preocupa por la galopante tecnificación que se está realizando de la tierra y los mortales, que anula toda apertura al misterio o al secreto (*Offenheit für das Geheimnis*) (GA 7: 26, 28-9, 97). Contrapone, de esta manera, la serenidad (dejar que las cosas sean lo que son) a la actitud técnica (hacer que las cosas sean lo que queremos) (GA 7: 25).

Esta comprensión heideggeriana de la serenidad como actitud meditativa que respeta el orden inconmensurable de las cosas sintoniza con la definición que el propio Spinoza nos otorga de la misma. También Spinoza entiende la serenidad como un respetuoso modo de estar en el mundo y, sobre todo, de aceptar el orden de la naturaleza a la que se pertenece. En ambos casos, la serenidad se proyecta sobre un «orden de cosas» – naturales (Spinoza) o simbólicas (Heidegger)– dadas de antemano; una «región del ser» que resulta inconmensurable límite constituyente. Este carácter insondable de «lo que hay» es pensado por Heidegger (GA 7: 26, 97) como «misterio» (*Geheimnis*) y, por Spinoza, como «infinitud» (*infinitum*) (E I, Prop. VIII; Peña, 1974, 90). En ambos casos, hablamos de vocablos que señalan la divinidad de «todo lo que hay»; de eso que se me presenta como ilimitada fuerza creativa. Pasamos así a la cuestión de lo divino e inconmensurable, y de la divinidad como límite constituyente.

7.8. La comprensión de lo divino/sagrado como inconmensurabilidad

Empecemos el presente subapartado leyendo las siguientes palabras de Heidegger:

«Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica. (...) En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios (*das gottlose Denken*), que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al *Dios Causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino. Pero esto solo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-logía querría admitir» (IyD: 121, 153 /GA 11: 45, 65).

Ante esta crítica que Heidegger arremete contra el Dios de la metafísica tradicional, ¿cómo es posible que pretendamos aquí aunar su postura con la de Spinoza? La

respuesta no se hará esperar: pese a que el filósofo holandés piensa, en efecto, a Dios como *Causa Sui* (E I, def. I; Prop. XI), él nos otorga otra comprensión del mismo que lo aproxima a Heidegger. ¿En qué sentido? En el sentido que ya apuntamos con anterioridad: el Dios de Spinoza, además de identificarse con la naturaleza y resultar, por ello mismo, inmanente fuerza autogeneradora, se corresponde con la infinitud. Esta infinitud, como sugiere Vidal Peña (1974, 90), cabe entenderla de una doble manera: desde la perspectiva ontológica, como ilimitada expresión del «ser» de «lo que hay»; desde la perspectiva epistemológica, como inconmensurabilidad; como aquello que escapa a toda medida. A estas dos perspectivas, cabría añadirle una más, la fenomenológica: desde esta, la infinitud indica el carácter inagotable con el que se nos muestra una cosa; en este caso, la naturaleza/Dios.

De acuerdo con Spinoza, solo podemos conocer dos de los infinitos atributos (expresiones esenciales) de la naturaleza/Dios (E I, def. VI; E, I, Prop. X, esc.; E, III, Prop. II, esc). Se reconoce así que esta, además de «ser» lo que «parece» (supone expresión), «es» más de lo que «parece» (demanda revelación). Que la naturaleza «sea» más de lo que el humano es capaz de percibir implica comprenderla como «algo *inconmensurable*». Esta noción es la que utiliza Peña para justificar, precisamente, su comprensión de la naturaleza/Dios spinozista como concepto límite (1974, 90-1). A nuestro entender, el Dios de Spinoza no es solo «concepto» límite, sino «experiencia» limitante. El humano tiene experiencia de que la naturaleza/Dios, pese a ser inconmensurable, le «de-fine» en cuanto tal. Es decir: vislumbra que lo ilimitado supone, en sí, límite. Y lo supone en tanto que establece medida: «aquello» que da lugar a lo mensurable es, paradójicamente, inconmensurable. Se manifiestan así los dos «lados» del límite: más allá de él, el humano encuentra aquello inconmensurable que le determina (*natura naturans*); más acá del mismo, se halla a sí como lo determinado (*natura naturata*).

Algo semejante ocurre, a nuestro entender, con Heidegger y su comprensión de la divinidad. Recordemos que, para el autor alemán, ella «es “la medida” con la que el hombre mide [originariamente] su habitar» (PHH: 84/ GA 7: 199). Como toda «medida», ella supone un «límite»; una pauta; un horizonte desde el cual orientar la mirada. Tradicional y simbólicamente, el humano se ha medido («de-finido») en virtud de lo divino; de aquello que «no tiene fin» y que, por ello mismo, resulta «ilimitado», «insondable», «misterioso». El humano ha encontrado su límite en lo que no tiene

medición; en una alteridad tan radical que solo se experimenta como posibilidad abierta, como incertidumbre, como incógnita. Este es el sentido del misterio al que, según Heidegger, estamos avocados los humanos en cuanto entes que se miden con lo inconmensurable, que se conocen por medio de lo desconocido. Así mismo lo expresa el pensador alemán:

«(...) Dios es, con todo, desconocido, y es, a pesar de todo, la medida. No solamente esto sino que el Dios desconocido que permanece, mostrándose, en cuanto el que Él es, debe aparecer como el que permanece desconocido. La patencia (*Offenbarkeit*) de Dios, y no Él mismo, es misteriosa» (PHH: 85/GA 7: 201).

La serenidad (*Gelassenheit*) de la que hablábamos con anterioridad será la disposición afectiva que permitirá al humano, justamente, abrirse a este misterio –que es ausencia de medida (de aprehensión lógico-conceptual)–; acceder a ese «espacio abierto al secreto» (*die Offenheit für das Geheimnis*) (GA 7: 28-9,179). Solo aquel que se dispone sereno en el mundo; solo aquel que no se afana en «ser esto» o «lo otro», o en «hacer» que las cosas sean «esto» o lo de más allá, será capaz de experimentar el carácter insondable (misterioso) de las cosas; la hondura de su «ser».

En el caso de Spinoza, también será la serenidad (*beatitudo*²¹⁵) la que nos reconcilie con la inconmensurabilidad que subyace en el curso de todas las cosas. Sin embargo, para él tal disposición no resulta causa de la vivencia de lo inconmensurable, sino consecuencia de su comprensión. En otras palabras: para Heidegger, la serenidad es la disposición que nos abre a lo insondable y misterioso de la existencia; para Spinoza, en cambio, será la comprensión de lo insondable e ilimitado que «hay» en la naturaleza la que engendre en sí nuestra apetencia de serenidad. En cualquier caso, y esto es lo que nos interesa resaltar aquí, ambos autores coinciden al considerar la serenidad como aquel «modo de ser» que permite al humano reconciliarse con lo inconmensurable, incontrolable y limitante de la existencia, favoreciendo relaciones con «lo otro» libres de dogmatismo, instrumentalización y dominio. Desde la serenidad que ambos promueven, ya no será el «querer ser *a toda costa*» lo que prevalezca, sino el «permitir que sea» lo que no puede ser de otra manera (Heidegger) una vez se ha sido lo que se ha podido (Spinoza).

²¹⁵ Como traductor y comentarista de la *Ética*, Peña (2011) defiende la traducción de *beatitudo* por felicidad (véase nota 45 de la pág. 69). Su comprensión no resulta excluyente, en principio, de la nuestra, pues la *beatitudo*, como auténtica felicidad, nos remite a la imperturbabilidad de la que goza el alma frente a las contingencias del mundo.

RESUMEN Y CONCLUSIONES: CONVERGENCIAS ENTRE HEIDEGGER Y SPINOZA

En resumen, estos son los puntos de convergencia que encontramos entre Heidegger y Spinoza, y que los hacen divergir de la metafísica tradicional (hegemónica):

	SPINOZA	HEIDEGGER
<p>1. GIRO ÉTICO DE LA ONTOLOGÍA: EL SER SE DEFINE EN FUNCIÓN DEL ÊTHOS.</p>	<p>El ser se define en función del êthos; las cosas singulares se comprenden como «maneras de ser» (<i>êthos</i>) de la naturaleza. La misma naturaleza se entiende como el ámbito (<i>êthos</i>) que determina el carácter de ser de las cosas (lo que ellas pueden; su esencia). La <i>theoría</i> es el modo principal que el humano tiene de comprenderlo.</p> <p>La esencia humana se define en términos de potencia; en función de lo que un individuo puede ser. Este «poder ser» se expresa de distintas maneras en la existencia. La principal expresión existencial de la esencia es el conatus: aquella fuerza que impele al humano a perseverar en su ser y acrecentar su potencia. A su vez, la expresión principal del conatus es el apetito/deseo (cuando implica el cuerpo y la mente) y la voluntad (cuando implica solo la mente).</p>	<p>El ser se define en función del habitar (êthos); el habitar determina el modo en el que se desvela el ser de las cosas (la manera en la que estas adquieren sentido).</p> <p>La «fenomenología hermenéutica» es el modo principal que el humano tiene de comprenderlo.</p> <p>La esencia humana se define en términos de existencia, y esta se define en términos de potencia; en función de lo que un individuo puede ser. Este «poder ser» constituye la misma existencia, pues esta implica determinarse a sí mismo en virtud de la propia indeterminación esencial. El individuo humano está determinado esencialmente a la indeterminación; a la realización de ilimitadas posibilidades de existir.</p> <p>Si la esencia se define en términos de existencia, y esta se define en términos de potencia, diríamos que, en última instancia, la esencia se define en términos de potencia, de lo que el individuo puede.</p>
<p>2. ÉTICA ORIGINARIA: EL LUGAR DEL SER, EL SER COMO ÊTHOS</p> <p>[Des-</p>	<p>Comprensión de la “ética” en su sentido etimológico griego, y no normativo/moral.</p> <p>Hay un êthos originario que precede a la razón humana: la naturaleza (natura). Esta constituye el <i>êthos</i>, el hábitat/lugar del morar, en el que originariamente se desenvuelve, manifiesta y comprende el ser humano.</p> <p>Todo lo que es, es en función del</p>	<p>Comprensión de la “ética” en su sentido etimológico griego, y no normativo/moral.</p> <p>Hay un êthos originario que precede a la razón humana, e incluso a la naturaleza (en cuanto concepto biológico): el mundo (Welt). Este constituye el <i>êthos</i>, el hábitat/lugar del morar, en el que originariamente se desenvuelve, manifiesta y comprende el ser humano. El ser de las cosas, y del mismo humano, se desvela (<i>aletheia</i>) primaria y originariamente en función de un hábitat ya</p>

<p>antropomorfización de la ética]</p>	<p>ámbito al que pertenece. El humano no se contrapone, como <i>res cogitans</i>, a la naturaleza (<i>res extensa</i>), sino que pertenece a ella; supone un modo suyo de ser.</p> <p>El <i>êthos</i> (carácter) humano constituye una expresión del <i>êthos</i> (lugar del morar) que supone la naturaleza. No hay <i>êthos</i> contrapuesto a la <i>physis</i>. La <i>physis</i> es <i>êthos</i>.</p>	<p>constituido. Este hábitat es el mundo, el cual es pura historicidad.</p> <p>Todo lo que es, es en función del ámbito al que pertenece. El humano no se contrapone, como <i>res cogitans</i>, al mundo (<i>res extensa</i>), sino que pertenece a él; supone un constituyente ontológico suyo.</p> <p>El <i>êthos</i> (carácter) humano constituye una expresión del <i>êthos</i> (lugar del morar) que supone el mundo. No hay <i>êthos</i> contrapuesto a la <i>physis</i>. La <i>physis</i> (modo de desvelamiento del ser) es expresión misma de un <i>êthos</i> (modo de habitar).</p> <p>Frente al <i>êthos</i> onto-lógico o teórico, encontramos un <i>êthos</i> preontológico, histórico, subconsciente (que no ha salido a la luz de la consciencia teoética).</p>
<p>3. EL ESTATUS ONTOLÓGICO DE LOS AFECTOS</p> <p>3.1. ANTERIORIDAD (PRE)ONTOLÓGICA DEL AFECTO SOBRE EL INTELECTO</p> <p>[Des-personalización del afecto]</p>	<p>Giro ontológico, y no puramente biológico o psicológico, de los afectos: todo fenómeno humano, e incluso natural, se explica en términos de afectividad (despersonalización de la afectividad).</p> <p>«Ser algo», existir, implica constituirse como una «afección» de la naturaleza capaz de afectar y ser afectada.</p> <p>El afecto deja de considerarse como un mero accidente del cuerpo o estado substancial del alma y empieza a concebirse como una modificación de la propia potencia de ser.</p> <p>La esencia humana se define en términos de potencia (<i>conatus</i>), y esta se comprende en función de los afectos.</p> <p>Las ideas de la mente y las pasiones del cuerpo se comprenden como afecciones de la potencia del individuo; en el primer caso, contemplado desde el atributo del pensamiento; en el segundo caso, vislumbrado desde le atributo del</p>	<p>Giro ontológico, y no puramente biológico o psicológico, de los afectos: el afecto constituye el modo primigenio de desvelar el «ser-en-el-mundo».</p> <p>«Ser humano» implica «ser-en-el-mundo»; y «ser-en-el-mundo» conlleva, a su vez, hallarse en cierta «dis-posición afectiva». El humano se encuentra, en primer lugar, como arrojado al mundo; se encuentra de antemano en cierto talante afectivo.</p> <p>Antes que la razón y la reflexión (<i>theoría</i>), el humano se autodescubre y descubre su alrededor a través de la afectividad. Esto significa que él comprende originariamente el mundo, y a sí mismo, en términos de relaciones afectantes. De ahí que la afectividad otorgue una comprensión preteórica o preontológica.</p> <p>La esencia humana se define en términos de potencia (existencia), y esta se define –a su vez– en función de los afectos (facticidad), la comprensión (existenciariedad) y el discurso (condición de arrojado).</p> <p>Carácter desvelador del afecto: el afecto nos permite descubrir el modo</p>

	<p>cuerpo. La misma razón, por tanto, implicaría un modo de ser (afección) del pensamiento.</p> <p>Carácter desvelador del afecto: el afecto nos permite descubrir el modo de ser del individuo (cómo está).</p> <p>Tres son los afectos primarios que rigen y nos permiten comprender la dinamicidad del ser humano: la alegría, que nos indica un aumento en la potencia de ser; la tristeza, que nos señala una disminución en la potencia de ser; el apetito o deseo, que expresa la fuerza y tendencia humana a perseverar en su ser.</p> <p>Se aboga por cierta ética de la beatitud; de la serenidad.</p>	<p>de ser del individuo (cómo está).</p> <p>Los afectos que nos permiten desvelar el ser humano en su radical facticidad e historicidad son, primordialmente, los siguientes: la angustia, que presupone la puesta en suspenso de todas las creencias y prejuicios que otorgan sentido a la propia existencia; (...).</p> <p>La esencia humana se define en términos de potencia (existencia), y esta se define –a su vez– en función de los afectos (facticidad), la comprensión (existenciabilidad) y el discurso (condición de arrojado).</p> <p>Se aboga por cierta ética de la serenidad, del dejar ser.</p>
<p>4. LA ESENCIA COMO POTENCIA QUE SE REALIZA EN LA EXISTENCIA</p>	<p>La esencia del modo humano es la <i>potentia</i>, es decir, el mismo «poder ser». Este «poder ser» viene determinado por una graduación potencial.</p> <p>La expresión fenoménica, o existencial, de esta esencia o graduación potencial es denominada <i>conatus</i>. El <i>conatus</i> se define, pues, como la esencia o <i>potencia</i> ya dada en el existir de un modo o individuo.</p> <p>La realización plena del <i>conatus</i> sería lo más propio del individuo concreto. La anulación de dicha plenitud contravendría la naturaleza del individuo.</p> <p>Aquí lo propio (armonioso) e impropio (contradictorio) se daría siempre en relación con la <i>natura</i> del propio individuo.</p>	<p>La esencia del ente humano es la existencia, comprendido en el sentido vital, histórico o biográfico al que apunta Heidegger.</p> <p>La existencia o vida se define como posibilidad o, más precisamente, como poder ser propio o impropio.</p> <p>Lo propio e impropio adopta un carácter más personal que en Spinoza, y menos naturalista. Pero lo que nos interesa destacar es, precisamente, la definición de la esencia como potencia o abanico de posibilidades, frente a la tradición substancialista.</p> <p>En ambos autores, la responsabilidad del despliegue máximo o propio de posibilidades, depende del individuo.</p>
<p>5. EL TIEMPO COMO HORIZONTE DE INTELIGIBILIDAD DE LOS ENTES FINITOS Y SUS AFECTOS</p>	<p>Determinante de la constitución ontológica del modo, esto es, de los seres finitos.</p> <p>Condición de posibilidad de la realización del <i>conatus</i> y, por extensión, del ser, poder ser y querer ser; es decir, de la comprensión y el afecto.</p> <p>El tiempo permite comprender el origen y dinamicidad de los</p>	<p>Determinante en la constitución ontológica/fundamental del <i>Dasein</i>.</p> <p>Constituye el horizonte de comprensión del ser del <i>Dasein</i>, que se considera siempre templada/afectada (<i>SuZ</i>, 4, §68b).</p> <p>La disposición afectiva siempre es temporal, corresponde a la estructura del mismo <i>Dasein</i>.</p>

	afectos.	El tiempo constituye el horizonte de inteligibilidad de los afectos. Ellos se definen en función del mismo.
6. COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD COMO EL INCONMENSURABLE LÍMITE DE LO HUMANO	<p><i>Amor Dei intellectus</i> Distancia relativamente salvable por la comprensión.</p> <p>Se da como expresión: lo divino se expresa, permanece visible a la mirada teórica.</p>	<p><i>Die Geviert</i> Distancia insalvable entre lo mortal y lo divino.</p> <p>Se da como desvelamiento: lo divino se desvela, pues es lo que permanece oculto a la mirada teórica.</p>
	<p>Aunque, para el filósofo holandés, Dios sea «lo ilimitado que limita» y, para el pensador alemán, él sea «el misterioso límite limitante», ambos nos otorgan una comprensión del mismo como «límite» del humano; como aquello «ilimitado» en función de lo cual el humano se «de-fine».</p> <p>De la misma manera, ambos pensadores consideran la serenidad como aquella disposición afectiva que más óptimamente nos reconcilia con nuestro límite constituyente, propiciando conductas más armónicas con el orden natural de las cosas.</p>	
7. LA SERENIDAD COMO MODO ÓPTIMO DE ESTAR EN EL MUNDO.	<p>La serenidad (<i>beatitudo</i>) es la que nos reconcilia con la inconmensurabilidad que subyace en el curso de todas las cosas. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, tal disposición no resulta para él causa de la vivencia de lo inconmensurable, sino consecuencia de su comprensión.</p>	<p>La serenidad (<i>Gelassenheit</i>) de la que hablábamos con anterioridad será la disposición afectiva que permitirá al humano, justamente, abrirse a este misterio –que es ausencia de medida (de aprehensión lógico-conceptual)–; acceder a ese «espacio abierto al secreto» (<i>die Offenheit für das Geheimnis</i>).</p>

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN ABIERTAS: LAS CONSECUENCIAS ÉTICAS, PEDAGÓGICAS Y PSICOTERAPEUTAS DEL GIRO ÉTICO DE LA ONTOLOGÍA Y LAS IMPLICACIONES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DE LA NUEVA RELACIÓN PLANTEADA ENTRE SPINOZA Y HEIDEGGER.

¿Qué consecuencias a nivel ético, psicoterapéutico y pedagógico tiene este cambio en la comprensión de la diferencia ontológica?, ¿qué implicaciones comporta en el mismo habitar humano (*êthos*) esa «distancia» entre la *theoría* y la *praxis* que el giro fenomenológico-hermenéutico constituye? El reconocimiento de las vivencias como ámbito de existencia originario e irreductible al pensamiento teorético nos lleva a repensar al ser humano y su relación con el mundo de una forma esencialmente diferente. Sin contraponerse al pensamiento teorético-científico, la fenomenología hermenéutica nos otorga una visión del humano y del mundo como aspectos inagotables de la realidad, como «signos que aún están por interpretar»²¹⁶.

Heidegger nos enseña que la realidad –en particular humana– no se agota en la teoría; el pensamiento teorético-científico –encaminado hacia la búsqueda de verdades universales– no alcanza a integrar la multidimensionalidad de la vida humana. Esta no es solo razón, relaciones de causalidad y métrica; también es narratividad autónoma de la experiencia; drama, comedia, historia de los acontecimientos que siempre –y en primer lugar– son vividos desde ese «yo personalísimo» e intransferible.

El reconocimiento del carácter irreductible de la vida humana, así como la integración de todas sus facetas –física, racional, afectiva, mortal, espiritual (divina), simbólica–, desemboca en unas psicología, pedagogía y ecología distintas; en una redefinición de aquellas disciplinas que estudian no solo la condición humana, sino también su relación con el entorno.

Sobre la psicoterapia existencial

Una de las contribuciones más significativas de la filosofía de Heidegger a la psicología se encuentra en la variable existencial que esta incluye dentro de sus análisis. O, dicho de otro modo: la psicología de mediados del siglo XX se había preocupado por constituir al humano como objeto de estudio científico; pretendió tornar objeto aquello que en primera instancia se presentaba como sujeto.

²¹⁶ Diciéndolo con Hölderlin.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger, inspirada en Natorp, puso en evidencia el problema que entrañaba cosificar las vivencias humanas; desgajarlas de su contexto histórico, familiar y personal. Arraigando la historicidad y la hermenéutica en la misma condición humana, en su más propio ser, Heidegger inspiró a psicólogos como V. Frank y M. Boss a desarrollar una psicoterapia centrada en la persona, en sus proyectos vitales y motivaciones intrínsecas, y no tanto en sus disfunciones neuronales, traumas infantiles o comportamientos/razonamientos adquiridos. Por estas razones, se la denominó «psicoterapia existencial».

La psicología o psicoterapia existencial encontraba la causa de la psicopatología (problema psicológico) ya no en la disfunción del estado físico/mental del cuerpo, ni en aprendizajes adquiridos limitadores, sino en la incapacidad de dar sentido a la experiencia. Por ejemplo, psicopatologías tales como la ansiedad y la depresión eran atribuidas a una falta de sentido vital y motivación intrínseca. Esto no quiere decir que, desde la psicoterapia existencial, se negara cualquier variable de carácter físico o neurológico; más bien significa que, para ellos, la disfunción neuronal o física del paciente era consecuencia de un motivo existencial. No era la falta de dopamina lo que generaba depresión, sino la falta de sentido vital la que propiciaba una bajada significativa en los niveles de dopamina del paciente.

En este sentido, diríamos que la psicoterapia existencial ha ampliado el marco desde el cual se estudiaba el origen de las psicopatologías humanas. Y si bien no toda psicopatología es causada por una falta de sentido vital, o por una ausencia de motivación intrínseca, de propósito, la dimensión personal/existencial del individuo sí incide notablemente en el afrontamiento del cualquier dolencia física, emocional o psicológica.

Sobre la educación afectivo-emocional

La educación es una de las bases constitutivas de cualquier sociedad y civilización. Tanto Heidegger como Spinoza nos permiten pensarla desde su base: la ontología. Pensar la pedagogía desde la ontología supone pensar lo que un individuo «puede ser» en función de «lo que es».

Puesto que Heidegger y Spinoza definen al «ser» humano en virtud de «lo que puede ser», de sus posibilidades de realización, la educación, como proceso de enseñanza y

aprendizaje, resulta indispensable. Ello por dos principales razones: por un lado, porque su «ser» no está dado de antemano, sino que debe construirlo, fraguarlo, confeccionarlo; por otro lado, porque el nace como «posibilidad», y con la posibilidad de poder desplegar su ser en sus distintas dimensiones –corporal, mental, emocional, espiritual, etc.–.

Esta concepción del humano como un «ser que está por hacer» es la base de toda pedagogía. Ahora bien, a diferencia de los paradigmas pedagógicos tradicionales, Heidegger y Spinoza nos invitan a pensar al humano como un individuo que no es hilemórfico (compuesto de materia y forma, de cuerpo y alma), sino un «todo potencial» de aspecto corporal (pasional) y mental (racional); una realidad hermenéutica inagotable; un «texto vivo».

Las pedagogías inspiradas en la ontología platónica, de corte cristiano-cartesiano, están enfocadas en el cultivo del alma más que en el del cuerpo. Las pasiones, dentro de este paradigma, han de ser suprimidas o reducidas al mínimo de su potencia. Precisamente, el objetivo de este tipo de educación es alcanzar un saber libre de la contingencia de los cuerpos y de la volatilidad de las emociones: el «saber» propio del *theorós*. Por eso, la variable que prima en el proceso de enseñanza y aprendizaje no es ni el alumno, ni el maestro, sino el conocimiento en sí (paradigma «gnoseocéntrico»). El maestro ha de dirigir el aprendizaje sobre la base de dicho conocimiento, el cual supone la existencia de un bien, de una normativa, que preexiste la contingencia de todo humano.

Por su parte, las pedagogías inspiradas en ontologías de corte materialista, como la marxista, están enfocadas en el cultivo tanto del alma como del cuerpo. Aquí las pasiones ya no serán efectos psicofísicos de los que el individuo ha de desasirse, sino expresiones del alma que hay que moderar. Otorgándole una importancia significativa al plano material/corporal, la educación se centra en el «saber hacer», y ya no en el «puro saber». Por eso su finalidad es educar ciudadanos críticos, con capacidad de transformar su entorno o realidad circundante. El propósito emancipador, en lo ético y en lo técnico, de este enfoque hace que la figura del maestro adquiera una especial relevancia. Aquí ya no será el conocimiento, ni el alumno, el elemento principal del proceso de enseñanza y aprendizaje, sino el maestro y su capacidad de instruir en la libertad (paradigma «didascalocéntrico»).

Por último, una pedagogía inspirada en las ontologías de Heidegger y de Spinoza nos instan a priorizar la figura del alumno; su «saber ser». Aquí la prioridad no es el logro de un conocimiento universal que rija nuestra conducta por encima de nuestras pasiones (paradigma platónico, gnoseocéntrico), tampoco la emancipación ciudadana y transformación material de la realidad (paradigma materialista, marxista), sino el desarrollo de cada una de las potencias humanas. Dentro de este paradigma, que podríamos denominar «paidocéntrico», toda realidad humana es aceptada, cultivada y atendida: tanto en su aspecto mental, como corporal. Las pasiones ya no serán expresiones del alma que deban ser suprimidas o moderadas, sino canalizadas para alcanzar el máximo de nuestra potencia vital. Esto supone una educación centrada en lo que cada individuo puede dar y ser en lo físico (habilidades deportivas y atléticas), en lo mental (habilidades creativas, matemáticas, lingüísticas, plásticas) y en lo espiritual/personal (expresión de emociones, elección de un proyecto de vida propio, atención a la vocación, ayuda al prójimo, cuidado del medio ambiente).

Pese a que aquí hemos presentado estos paradigmas de manera separada, todos ellos tienen aspectos complementarios. No se trata, por tanto, de sustituir una pedagogía por otra, sino de sacar de cada una de ellas lo mejor. A día de hoy, de hecho, los criterios de evaluación se clasifican en nuestro país (España) siguiendo las tres competencias básicas de las que hemos hablado: el «saber» (conocimientos), el «saber hacer» (habilidades) y el «saber ser» (actitudes). La prioridad recae, sin embargo, en el conocimiento y en las habilidades más que en las actitudes. Heidegger y Spinoza nos invitan, en este sentido, a priorizar el «saber ser» frente al «puro saber» y el «saber hacer».

Sobre el respeto del medio ambiente

Tanto Spinoza como, sobre todo, Heidegger nos invitan a entablar una relación con «lo otro» –humanos, mundo o naturaleza– más respetuosa, cuidadora y prudente. El reconocimiento del carácter irreductible de «lo que hay» que encontramos en ambas ontologías nos lleva a entablar relaciones con la otredad mucho más significativas, con mayores dosis de implicación afectiva. Este involucramiento vital, que nos aproxima más íntimamente a «lo otro», nos invita a comprenderlo ya no como objeto o cosa manipulable, medible o cotizable, sino como «mundo» que no se agota en sí mismo, como «realidad» a la que solo podemos acceder parcial y mediatamente.

Heidegger nos insta a pensar en la degradación del medio ambiente como el resultado de un modo de estar en el mundo eminentemente técnico, basado en la maquinación, instrumentalización y cosificación de «lo que hay». Una comprensión de «lo otro» como «parte» de nuestro universo, de nuestro «ser», propiciaría conductas menos reificadoras; más empáticas y cuidadosas. La consideración de «lo otro», sea persona o entorno, como «algo» ajeno a nosotros es la base de la violencia, de su justificación y desenvolvimiento. La comprensión del propio ser como expresión de la misma naturaleza (*physis*), cuyo orden e inconmensurable fuerza creativa no alcanzamos a entender, es la antesala de la empatía y de un ecologismo que tiene como deber el respeto de «lo otro» que también «es», a su manera.

Sobre la historia de la filosofía

Los planteamientos y tesis que defendemos en estas páginas nos invitan a replantearnos el lugar que Heidegger y, sobre todo, Spinoza, ocupan en la Historia de la Filosofía. La problematización de la lectura heideggeriana de Spinoza, sumada a la convergencia filosófica sugerida entre ambos, nos lleva a replantearlos el rol que tanto uno como otro tienen en la Historia de la Filosofía. Quedan abiertamente cuestionadas no solo las posiciones que ambos autores guardan entre ellos, sino también las que ocupan con otros autores que han definido el curso del pensamiento occidental.

ABREVIATURAS

1.

TEXTOS DE HEIDEGGER

En alemán

- GA 2 *Sein und Zeit*
- GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*
- GA 5 *Holzwege*
- GA 6.1 *Nietzsche I*
- GA 6.2 *Nietzsche II (1939-1946)*
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze*
- GA 8 *Was heisst Denken?*
- GA 9 *Wegmarken*
- GA 11 *Identität und Differenz*
- GA 12 *Das Wesen der Sprache*
- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*
- GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung*
- GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*
- GA 19 *Platon: Sophistes*
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*
- GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
- GA 22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie.*
- GA 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant.*
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie.*
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.*

- GA 27 *Einleitung in die Philosophie.*
- GA 28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart.*
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit*
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*
- GA 41 *Die Frage nach dem Ding*
- GA 42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*
- GA 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*
- GA 51 *Grundbegriffe*
- GA 55 *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (SS 1943) 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie*
- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*
- GA 64 *Der Begriff der Zeit*
- GA 84 *Seminare: Leibniz – Kant*
- GA 85 *Seminare: Vom Wesen der Sprache*
- GA 86 *Seminare: Hegel – Schelling*
- GA 88 *Seminare: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens – Einübung in das philosophische Denken*
- GA 89 *Zollikoner Seminare*

En español (citas literales)

AFAE	<i>Aportes a la filosofía: acerca del evento</i>
CA	<i>Conferencias y Artículos</i>
CFFA	<i>Conceptos fundamentales de la filosofía antigua</i>
CH	<i>Carta sobre el humanismo</i>
ECT	<i>El concepto de tiempo (Tratado de 1924)</i>
EMM	<i>Estudios sobre mística medieval</i>
H	<i>Hitos</i>
IF	<i>Introducción a la filosofía</i>
IFPCM	<i>Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo</i>
IIF	<i>Introducción a la investigación fenomenológica</i>
IN	<i>Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]</i>
IyD	<i>Identidad y Diferencia</i>
KPM	<i>Kant y el problema de la metafísica</i>
LCFM	<i>Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad</i>
O	<i>Ontología. Hermenéutica de la facticidad</i>
PPF	<i>Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)</i>
PHH	<i>Poéticamente habita el hombre</i>
QM	<i>¿Qué es filosofía?</i>
QSP	<i>¿Qué significa pensar?</i>
SyT	<i>Ser y tiempo</i>
Sem.	<i>Seminario (1951-1973)</i>
Ser.	<i>Serenidad</i>
SM	<i>Superación de la metafísica</i>
TS	<i>Tiempo y Ser</i>

En inglés (citas literales)

PS	<i>The Plato's Sophist.</i>
----	-----------------------------

2.

TEXTOS DE SPINOZA

E	<i>Ética</i>
TTP	<i>Tratado Teológico Político</i>
TP	<i>Tratado Político</i>
TRE	<i>Tratado de la Reforma del Entendimiento</i>
CT	<i>Corto Tratado [o Tratado Breve]</i>
C	<i>Correspondencia</i>
SO	<i>Spinoza Opera</i>

3.

TEXTOS DE OTROS AUTORES

Obras de Platón

Ban.	<i>Banquete</i>
Rep.	<i>República</i>
Fed.	<i>Fedón</i>
Fedr.	<i>Fedro</i>
Ley.	<i>Leyes</i>
S.	<i>El Sofista</i>
Parm.	<i>Parménides</i>
Tim.	<i>Timeo</i>

Obras de Aristóteles

Met.	<i>Metafísica</i>
Fís.	<i>Física</i>
EN	<i>Ética a Nicómaco</i>
Or.	<i>Órganon</i>
De an.	<i>Acerca del alma</i>
Poet.	<i>Poética</i>

Obras de Duns Scoto

RP *Reportata Parisiensia*

Obras de Tomás de Aquino

Com. *Compendio de teología*

ST *Suma teológica*

Sen. *Sententiarum*

Obras de Descartes

MM *Meditaciones metafísicas*

DM *Discurso del método*

TPA *Tratado de las pasiones del alma*

Obras de Leibniz

DPS *Die philosophischen Schriften*

Obras de Hobbes

L *Leviatán.*

Obras de Hume

THN *Treatise of Human Nature*

Obras de Kant

CRP *Crítica de la razón pura*

CRPr. *Crítica de la razón práctica*

Obras de Hegel

FE *Fenomenología del espíritu.*

Obras de Nietzsche

AHZ *Así habló Zarathustra*

MBM *Más allá del bien y del mal*

BIBLIOGRAFÍA

1.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1.1

OBRAS DE HEIDEGGER

(originales y sus traducciones, por orden cronológico)

HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (desarrollos y esbozos de unas lecciones del semestre de invierno de 1918/19, anunciadas pero finalmente no impartidas), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1995. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz, *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela/FCE, 1997).

———. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919) en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57, editado por Bern Heimbüchel). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1987. (Trad. cast. de Jesús Adrián Escudero, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005).

———. *Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones del semestre de invierno de 1919/20 [GA 58, editado por Hans-Helmuth Gander]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992. (Trad. cast. de Francisco Lara, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 2014).

———. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (lecciones del semestre de invierno de 1920/21) en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1995. (Trad. cast. Jorge Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela/FCE, 2005).

———. *Augustinus und der Neuplatonismus* (lecciones del semestre de verano de 1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1995. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz, *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela/FCE, 1997).

———. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921/22 [GA 61, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985. (Trad. Jesús Adrián Escudero, *Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Barcelona: Trotta, 2002).

———. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (lecciones del semestre de primavera de 1923 [GA 63, editado por Käte Bröcker-Oltmanns]). Frankfurt del Meno: Vittorio

Klostermann, 1988. (Trad. cast. de J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999).

———. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (lecciones del curso 1923/24 [GA 17, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1994. (Trad. cast. de J. J. García Norro, *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008).

———. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (lecciones de 1924 [GA 18, editado por Mark Michalski]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.

———. *Der Begriff der Zeit* (1924 [GA 64, editado por F.-W. von Herrmann, 2004]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1999. (Trad. cast. de R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 1999).

———. *Platon: Sophistes* (lecciones del curso 1924/25 [GA 19, editado por Ingeborg Schüssler]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992. (Trad. ing. de Richard Rojcewicz y Andre Schuwer, *The Plato's Sophist*. Londres: Studies in Continental Thought, 2003).

———. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (lecciones de 1925 [GA 20, editado por Petra Jaeger]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1979. (Trad. cast. de Jaime Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006).

———. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (lecciones de 1925/26 [GA 21, editado por Walter Biemel]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976. (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004).

———. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (lecciones de 1926 [GA 22, editado por Franz-Karl Blust]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1993.

———. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (lecciones de 1926/27 [GA 23, editado por Helmuth Vetter]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2006.

———. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones de 1927 [GA 24, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1975. (Trad. cast. de J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000).

———. *M. Sein und Zeit* (1927 [GA 2, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1977. (Trad. cast. de J. Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003).

———. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (lecciones de 1928 [GA 26, editado por Klaus Held]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1978. (Trad. cast. de J. J. García Norro, *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2009).

———. *Einleitung in die Philosophie* (lecciones del curso 1928/29 [GA 27, editado por Otto Saame und Ina Saame-Speidel]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1996. (Trad. cast. de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999).

———. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929 [GA 3, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1991. (Trad. cast. por Gred Ibscher Roth, *Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE, 1981).

———. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (lecciones de 1929 [GA 28, editado por Claudius Strube]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1997.

———. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (lecciones del curso 1929/30 [GA 29/30, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983. (Trad. cast. de J. Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Madrid: Alianza, 2007).

———. *Vorträge und Aufsätze* (1932-1952 [GA 7, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000. (Trad. cast. por E. Barjau, *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal, 1994).

———. *Die Grundfrage der Philosophie* (lecciones del semestre de primavera de 1933) en *Sein und Wahrheit* (GA 36/37, editado por Hartmut Tietjen). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2001.

———. *Vom Wesen der Wahrheit* (lecciones del semestre de invierno de 1933/34), en *Sein und Wahrheit* (GA 36/37, editado por Hartmut Tietjen). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2001.

———. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (lecciones del semestre de primavera de 1934 [GA 38, editado por Günter Seubold con base en los manuscritos de Wilhelm Hallwachs]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1998. (Trad. cast. de V. Fariás a partir del legado de Helene Weiss, *Lógica*. Barcelona: Anthropos, 1991).

———. *Einführung in die Metaphysik* (lecciones del semestre de primavera de 1935 [GA 40, editado por Petra Jaeger]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983. (Trad. cast. de P. A. Ackermann, *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1993).

———. *Die Frage nach dem Ding* (lecciones del semestre de primavera de 1935/36 [GA 41, editado por Petra Jaeger]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1984. (Trad. cast. de E. García Belsunce y Zoltan Szankay, *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa, 1975).

———. *Holzwege* (1935-1946 [GA 5, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1977. (Trad. cast. por J. Rovira Armengol, *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960).

———. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (lecciones del semestre de invierno de 1936 [GA 42, editado por Ingrid Schüssler]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988. (Trad. cast. de A. Rosales, *Schelling: De la esencia de la libertad humana*. Caracas: Monte Avila, 1985).

———. *Nietzsche I* (1936-1939 [GA 6.2., editado por Brigitte Schillbach]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1996. (Trad. cast. por J. L. Vermal, *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000).

———. *Nietzsche II* (1939-1946 [GA 6.2., editado por Brigitte Schillbach]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1997. (Trad. cast. por J. L. Vermal, *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, 2000).

———. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (1941 [GA 49, editado por Günter Seubold]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1991.

———. *Grundbegriffe* (lecciones del semestre de primavera de 1941 [GA 51, editado por Petra Jaeger]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1981. (Trad. cast. de M. E. Vázquez García, *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 1989).

———. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (lecciones del semestre de primavera de 1943) en *Heraklit* (GA 55, editado por Manfred S. Frings). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1979. (Trad. cast. de Carlos Másmela, *Heráclito: 1. El inicio del pensamiento occidental*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011).

———. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (lecciones del semestre de primavera de 1944) en *Heraklit* (GA 55, editado por Manfred S. Frings). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1979. (Trad. cast. de Carlos Másmela, *Heráclito: 2. Lógica. La doctrina heracliteana del logos*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011).

———. *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Felweggespräch über das Denken* (1944-1945 [GA 13, editado por Verlag Karl Albert]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1979. (Trad. cast. de Y. Zimmermann, *Serenidad*. Barcelona: Ediciones Serbal, 1989).

———. *Was heisst Denken?* (1951-1952 [GA 8, editado por Paola-Ludovika Coriando]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2002. (Trad. cast. de Raúl Gabás, *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005).

———. *Wegmarken* (1916-1961 [GA 9, editado por F.-W. von Herrmann]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976. (Trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007).

———. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976 [GA 13, editado por Hermann Heidegger]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1983. (Trad. cast. por F. Duque, *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada, 2005).

———. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976 [GA 16, editado por Hermann Heidegger]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000.

[Trad. cast. por R. Rodríguez, *Autoafirmación de la Universidad Alemana*. Madrid: Tecnos, 1989].

Seminarios

- . *Seminare: Leibniz – Kant* (GA 84, editado por Günther Neumann). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2013.
- . *Seminar: Vom Wesen der Sprache*. (lecciones el semestre de primavera 1939 [GA 85, editado por Ingrid Schüssler]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1999.
- . *Seminare: Hegel – Schelling* (GA 86, editado por Peter Trawny). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2011.
- . *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens (seminare* [GA 88]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2011. (Trad. cast. de Alberto Ciria, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Barcelona: Herder, 2012).

1.2

OBRAS DE SPINOZA

- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.
- . (1990). *Corto Tratado [o Tratado Breve]* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2011). *Ética* (Vidal Peña, trad.). Madrid: Alianza [Original (latín) disponible en: <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm>].
- . (2013). *Tratado Político* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2014). *Tratado Teológico Político* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2014). *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza.

1.3.

OTRAS FUENTES PRIMARIAS

- ARISTÓTELES (1982). *Órganon* (Miguel Candel Sanmartín, trad.). Barcelona: Gredos.
- . (1984). *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma* (Eugenio Frutos, trad.). Barcelona: Planeta.
- . (2002). *Física* (Guillermo R. de Echandía, trad.). Barcelona: Gredos.

- . (2010). *Acerca del alma* (Tomás Calvo Martínez, trad.). Barcelona: Gredos.
- . (2013). *Poética* (Alicia Villar Lecumberri, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2014). *Metafísica* (María Luisa Alía Alberca, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2014). *Ética a Nicómaco* (José Luis Calvo Martínez, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2014). *Ética a Nicómaco* (José Luis Calvo Martínez, trad.). Madrid: Alianza.
- DE AQUINO, T. (2001). *Suma de teología*. Edición dirigida por Los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (2002). *Comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo 1/1. El misterio de la Trinidad. Nombres y atributos de Dios (Sententiarum I)*. Edición de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA.
- . (2012). *Compendio de teología* (Eudaldo Forment, trad.). Barcelona: Gredos.
- DESCARTES, R. (2011). *Meditaciones metafísicas* (Guillermo Graíño Ferrer, trad.). Madrid: Alianza.
- ESCOTO, D. (1984). *Reportata Parisiensia*, I. d. 33, n. 9. Ed. Vives, XXII.
- HEGEL, GWF. (2014). *Fenomenología del espíritu* (Joaquín Chamorro Mielke, trad.). Barcelona: Gredos.
- HUME, D. (1978). *Treatise of Human Nature*, en la 2 cd. De Selby-Bigge, corregida y revisada por R H. Niddich, Oxford: Clarendon Press.
- HUSSERL, E. (1954). *Erfahrung und Urteil* (2.a Ed.). Hamburg: Clasen Verlag.
- HOBBS (2018). *Leviatán* (Carlos Mellizo Cuadrado, trad.). Madrid: Alianza.
- KANT, I. (1998). *Crítica de la razón práctica* (Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, trads.). Salamanca: Sígueme.
- . (2012). *Crítica de la razón pura* (José Luis Villacañas, trad.). Madrid: Gredos.
- LEIBNIZ, GW. (1875-90) *Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.) 7 vol., Berlin.
- NIETZSCHE, F. (2001). *Más allá del bien y del mal* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2011). *Así habló Zaratustra* (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- PLATÓN. (1999). *Diálogos III: Leyes* (Antonio Alegre Gorris, trad.). Barcelona: Gredos.

- . (2013). *República* (Manuel Fernández-Galiano, José Manuel Pabón y Suárez de Urbina, trads.). Madrid: Alianza.
- . (2013). *El Sofista* (Francesc Casadesús Bordoy, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2015). *Parménides* (Guillermo R. de Echandía, trad.). Barcelona: Gredos.
- . (2016). *Timeo* (José María Pérez Martel, trad.). Madrid: Alianza.
- . (2017). *Banquete*. Traducción Antonio Alegre Gorris. Barcelona: Gredos.
- . (2017). *Fedón* (Antonio Alegre Gorris, trad.). Barcelona: Gredos.
- . (2017). *Fedro* (Antonio Alegre Gorris, trad.). Barcelona: Gredos.

2.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Adrián, J. (2001). Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. *Logos. Anales de un Seminario de Metafísica*, 3, 179-221.
- . (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana. *Diánoia*, 49(52): 25-46.
- . (2007). Hacia una fenomenología de los afectos. Martin Heidegger y Max Scheler. *Thémata, Revista de Filosofía*, 39, 365-368.
- . (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- . (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el sentido del ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- . (2011a). Heidegger, lector de la retórica aristotélica. *Diánoia*, 56(66): 3-29.
- . (2011b). El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica. *Themata*, 44: 213-238.
- . (2012). Ser y tiempo: ¿una ética del cuidado de sí?, *Aurora*, no. 13.
- . (2015). El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger. *Investigaciones Fenomenológicas*, 5: 93-119.
- . (2016a), *Guía de lectura de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*, Vol. 1, Barcelona, Herder.
- . (2016b), *Guía de lectura de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*, Vol. 2, Barcelona, Herder.

- Álvarez, D. (2017). Ontología y física en la filosofía de Spinoza: un nuevo marco cosmológico para la *Natura naturata*. *Endoxa*, 39, 81-99.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista (Juan Pedro García del Campo, trad.). *Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, 4: 132-154.
- Atlan, H. (2018). *Spinoza et la biologie actuelle*. Paris: Sorbonne Université Presses
- Balibar, E. (1993). «Heidegger et Spinoza», en *Spinoza au XXe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2011). *Spinoza y la política* (Diego Tatián, trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Barragán, A. (2014). Spinoza y la física. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47: 301-310.
- Barreyro, M. (2013). El hombre en Spinoza y sus presupuestos teológicos. *Revista electrónica del Instituto de investigaciones “Ambrosio L. Rojas”*, 8(10): 30-44.
- Benito, P. (2015). *Baruch Spinoza: una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Beistegui, M. y Bottici, C. (2017). Spinoza and the hydraulic discipline of affects : from the theologico-political to the neoliberal regime of desire. In: Vardoulakis, Dimitris, (ed.) *Spinoza's Authority*. London: Bloomsbury.
- Berciano, M. (1991). *Sinn-Wahrheit-Ort*. Tres etapas en el pensamiento de Heidegger. *Anuario filosófico*, 24, 9-48.
- Bermudo, J.J. (1983). *Los filósofos y sus filosofías: Spinoza*. Madrid: Vicens Vives.
- Beyssade, J-M. (1994). Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution («Éthique» V, 36). *Revue philosophique de la France et de l'étranger étranger étranger*, 119: 23-26
- Beuchot, M. (1994). La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna. *Revista española de filosofía medieval*, 1: 37-48.
- Berciano, M. (1991). Sinn, Wahrheit, Ort. Tres etapas del pensamiento de Heidegger. *Anuario Filosófico*, 24: 9-48.
- . (2002). “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”. *Thémata. Revista de Filosofía*, 28.
- Biset, E. (2010). Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida. *Instantes y Azares*, 8: 77-91.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis and Daseinsanalysis* (L. E. Lefebvre, Trad.). New York: Basic Books.

- Bula, G. (2007). Spinoza y el pensamiento ecológico. *Revista Logos*, 11: 43-48.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Carvajal, J. (2007). El tiempo y la economía afectiva en Spinoza. En: Eugenio Fernández y María Luisa De La Cámara (eds.), *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta.
- Casey, R. (2016). *Heidegger and the environment*. London: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Castro, F. (2008). *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.
- Cerezo, P. (1990). Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger. *Taula* (UIB), 13-14: 31-63
- Copleston, F. (2011). *Historia de la filosofía. Tomos I, II, III, IV* (Juan Manuel García de la Mora y Juan Carlos García Borrón, trads.). Madrid: Ariel.
- Coriando, P-L. (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.
- Damasio, A. (2003). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y de los sentimientos* (Joandomenec Ros, trad.). Madrid: Booket.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. (Horst Vogel, trad.). Barcelona: Muchnick editores.
- . (2001). *Spinoza. Filosofía práctica* (Antonio Escotado, trad.). Barcelona: Tusquets.
- . (2002). *Diferencia y repetición*. (P.R. Patton, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2006). *En medio de Spinoza* (Equipo Editorial Cactus, trads.). Buenos Aires: Cactus.
- De Dijin, H. (1996). *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- De Echegaray, E. (1898). *Diccionario general etimológico de la lengua española*. Madrid: Imprenta de los hijos de Ricardo Álvarez.
- De Waelhens, A. (1986). *La filosofía de Heidegger* (Ramón Ceñal, trad.). México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Deyfrus, H. (2002). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger* (Francisco Huneus y Héctor Orrego, trads.). Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Egenhofer, S. (2010). *Was ist Wahrheitsproduktion. Heidegger mit Spinoza*. Zürich:

Diaphanes.

- Einstein, A. (1983). *Sobre la teoría de la relatividad general* (José M^a Álvarez Flores y Ana Goldar, trads.). Madrid: Sarpe.
- Escoubas, E. (2009). *Mythos, logos, epos son la palabra* (Heidegger). *Areté, Revista de Filosofía*, XXI (2): 401-409.
- Fariás, V. (1987). *Heidegger y el nazismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Faye, E. (2009). *Heidegger y la introducción del nazismo en la filosofía* (Óscar Moro Abadía, trad.). Madrid: Akal.
- . (2019). *Arendt y Heidegger: el exterminio nazi y la destrucción del pensamiento* (Tomás Fernández Aúz, trad.). Madrid: Akal.
- Fernández, E. y Cámara M.L. (2007). *El gobierno de los afectos*. Madrid: Trotta.
- Förster, E. y Melamed, Y.Y. (2015). *Spinoza and german idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gabás, R. (2002). Fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger. *Enrahonar*, 34: 31-46.
- Ganders. H.H. (2008). .La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger (Francisco de Lara, trad.), en Duque F. (ed.). *Heidegger. Sendas que vienen I*. Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM, 139-171.
- García, J. D. (1990). *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Barcelona: Anthropos.
- Gebhardt, C. (1972). *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winters.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza I. Dieu (Ethique I)*. París: Aubier-Montaigne.
- . (1974) *Spinoza II. L'Ame (Ethique II)*. París: Aubier-Montaigne.
- Giovanni, B. (2011). *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*. Napoli: Guida.
- Gómez, J. (1989). *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos.
- Grene M. (ed.) (1973). *Spinoza: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books.
- Grene, M. y Nails, D. (1986). *Spinoza and science*. Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Harris, E.E. (1995). *The substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Express.
- Held, K. (2009). La serenidad como virtud de la época técnica. En: Xolocotzi, Ángel y Godina, Célida (Coord.). *La técnica ¿orden o desmesura?* México: Los libros de Homero.

- Herrmann, F-W. von (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. I: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hirschberger, J. (2011a). *Historia de la filosofía. Tomos I* (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Herder.
- . (2011b). *Historia de la filosofía. Tomo II*. (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Herder.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger and ethics*. London: Routledge.
- Jaran, F. y Perrin, C. (2012). *The Heidegger concordance*. New York: Bloomsbury Academic US.
- Joachin, H. H. (1901). *A study of the Ethics of Spinoza*. New York: Russel & Russel.
- Jonge, E. (2004). *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*. London: Routledge.
- Kettering, E. N. (1987). *Das Denken Martin Heideggers*. Freiburg: Pfullingen.
- Lanceros, P. y Libera, A. (2000). *Pensar la Edad Media* (Jose M^a Ortea y Goncal Mayos, trads.). Barcelona: Anthropos.
- Leonir, F. (2019). *El milagro Spinoza: una filosofía para iluminar nuestra vida* (Ana Herrera, trad.). Barcelona: Ariel.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Llorente, J. (2015). ¿Comunismo hermenéutico o descripción política alternativa? Aporías de la “izquierda heideggeriana” en referencia al proyecto emancipatorio de Gianni Vattimo. *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 16: 51-69.
- Liotard, J-F. (1987). *La condición postmoderna* (Mariano Antolín Rato, trad.). Madrid: Cátedra.
- Macherey, P. (1998). “Spinoza’s Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)”, en *A Materialist Way. Selected Essays*. Nueva York: Verso.
- . (2006). *Hegel o Spinoza* (María del Carmen Rodríguez, trad.). Buenos Aires: Tinta Limón.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Malpas, J. (2006). *Heidegger’s Topology. Being, Place, World*. Cambridge: The MIT Press.
- Marion, J-L. (2010). *Dios sin el ser* (Daniel Barreto González, Javier Bassas Vilas, Carlos Enrique Restrepo, trads.). Castellón: Ellago Ediciones.

- Martín, A. M. (2003). *La Nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa* (Tesis Doctoral). Universidad de Granada.
- Martínez F.J. (2013). *Spinoza en su siglo: razón y sociedad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marzoa, F. (1975a). *Historia de la filosofía. Tomo I*. Madrid: Istmo.
- . (1975b). *Historia de la filosofía. Tomo II*. Madrid: Istmo.
- . (1995). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal.
- McNeill, W. (1999). *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Mora, F. (1982). *Diccionario de filosofía. Tomos I, II, III, IV*. Madrid: Alianza.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, A. (1977). Spinoza and ecology. *Philosophia* (7): 45-54.
- Nadler, S. (1999). *Spinoza, a life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nancy, J-L. (2019). *Banidadad de Heidegger* (Jordi Massó Castilla, trad.). Madrid: Trotta editorial.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subersivo* (Raúl Sánchez Cedillo, trad.). Madrid: Akal.
- . (2011). “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza”, *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión, 63-77.
- Olafson, S.A. (1998). *Heidegger and the grounds of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Onfray, M. (2010). *La fuerza del existir: manifiesto hedonista* (Luz Freire, trad.). Barcelona: Anagrama.
- Oñate, T., Zubía, P., Cubo, O., y Núñez, A. (2012). *El segundo Heidegger: ecología, arte, teología*. Madrid: Dyckinson.
- Oñate, T. (1985). La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5: 259-292.
- . (2001). *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XX*. Madrid: Dyckinson.
- Otto, W. F. (1987). *Essais sur le mythe* (P. David trad.). Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- Patocka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología* (Juan A. Sánchez, trad.). Barcelona: Herder.
- Pedrero, V. (2012) *Boletín de bibliografía spinozista* (no. 13), en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29 (1): 370-373.
- Peña, V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente.

- Peters, F. E. (1967). *Greek philosophical terms: a historical lexicon*. New York: New York University Press.
- Pethick, S. (2015). *Affectivity and Philosophy after Spinoza and Nietzsche: Making Knowledge the Most Powerful Affect*. Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Pimentel, J. (2007). *Diccionario latín-español /español-latín*. México: Porrúa.
- Pocai, R. (1996). *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Friburgo: Karl Alber.
- Póggeler, O. (1983). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Fribourg: Verlag Karl Albert.
- Quintana, J. L. (2019). La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 76: 51-56.
- Randall, J.H. (1962). *Aristotle*. Columbia University Press: New Edition.
- Reynolds, N. y Saxonhouse, A., eds. (1995). *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rivera, J. E. y Stuvan M. T. (2008). *Comentario a «Ser y tiempo» de Martin Heidegger, Vol. 1, Introducción*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- _____. (2010), *Comentario a «Ser y tiempo» de Martin Heidegger, Vol. 2, Primera Sección*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Ross, D. (1951). *Plato's theory of ideas*. Georgia: Greenwood.
- Sadler, T. (1996). *Heidegger and Aristotle: the question of being*. Londres: Athlone.
- Safranski, R. (1994). *Un maestro en alemania. Heidegger y su tiempo* (Raúl Gabás, trad.). Barcelona: Tusquets.
- Santiesteban, L. C. (2004). La ética del “otro comienzo” de Martin Heidegger. *Diánoia*, 49(53): 71-92.
- _____. (2009). *Heidegger y la ética*. México: Aldus.
- Sanz, V. (2001). ¿En qué sentido es “teológico” el Tratado Teológico-Político? Sobre “teología” y “religión”, en *Spinoza. Scripta theologica*, 33(1): 213-230.
- Schirmahcer, W. (1983). *Technik und Gelassenheit*, Freiburg: Alber, 70-93.

- Schmaltz, T. M. (1997). Spinoza's Mediate Infinite Mode. *Journal of the History of Philosophy*, 35: 199-235.
- Schüssler, I. (1996). "Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Heidegger". En Courtine, J-F: Heidegger 1919-1929. *De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París: J. Vrin.
- Segura, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Sweeney, C. (2015). *Sacramental presence after Heidegger: Ontotheology, Sacraments and the Mother's Smile*. Oregon: Cascade Books.
- Tatián, D. (2012). *Spinoza: el don de la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- (1997). *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Córdoba: Alción Editora.
- Thanem T. y Wallenberg, L. (2014). What can bodies do? Reading Spinoza for an affective ethics of organizational life. *Sage Journal* (22)2: 235-250.
- Trawny, P. (2019). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder.
- Thomson, I. D. (2000). Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics. *International Journal of Philosophical Studies* Vol.8(3), 297–327.
- . (2005). *Heidegger on ontotheology: technology and the politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1967). *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Unruh, P. (2017). *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Vázquez, M.E. (1986). *Spinoza: antología.*, Barcelona: Textos Cardinales/ Ediciones Península.
- Vattimo, G. (1990). *Las aventuras de la diferencia* (Juan Carlos Gentile Vitale, trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- . (1992). *Más allá del sujeto* (Juan Carlos Gentile Vitale, trad.). Barcelona: Paidós.
- . (1998). *Introducción a Heidegger* (Alfredo Báez, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Vrin, J. (2004). *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*. París: Librairie Philosophique.

- Volpi, F. (1988). Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote, en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1-44.
- _____. (2012), *Heidegger y Aristóteles* (María Julia de Ruschi, trad.). México: Fondo de Cultura Económico.
- Von Herrmann, F. (1996). Lógica y verdad en la fenomenología de Husserl y Heidegger (Servicio de Publicaciones de la UCM, trad.). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13: 39-55.
- _____. (2006). En torno a Heidegger (Gabi Haspel, trad.), en Xolocotzi, A. (coord.), *Fenomenología viva*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a «Ser y tiempo»*, México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.
- _____. (2008). «Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Bandenweiler y Zollikon». *La lámpara de Diógenes, Revista de filosofía*, 16, 7-23.
- _____. (2009a). *Facetas heideggerianas*. México: Los libros de Homero-BUAP.
- _____. (2009b). «Técnica, verdad e historia del ser». En: Xolocotzi, Ángel y Godina, Célida (Coord.). *La técnica ¿orden o desmesura?* México: Los libros de Homero.
- Weiss, K. (1942). *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*. Basilea: Verlag Haus zum Falken.
- Zimmerman, M. E. (1983). Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism. *Environmental Ethics*, 6 (2): 99-131.
- _____. (1986). «Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology», *The Modern Schoolman*, 54: 19-43.
- Zubiri, J. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.

**HEIDEGGER AND SPINOZA:
ON THE ETHICAL TURN OF ONTOLOGY AND THE
ONTOLOGICAL UNDERSTANDING OF AFFECTS**

Doctoral Thesis

PhD candidate: Jezabel Rodríguez Pérez (UAB)

Director: PhD Jesús Adrián Escudero (UAB)

Universidad Autónoma de Barcelona
October 2019

AGREEMENTS

The main purpose of this paper is based on
the desire to give my thesis an
“international character”.

This involves translating into english
parts of it that have been written
in spanish.

I hope my international fellows
consider it enriching.

Gratefully,
Jezabel

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	8
ADVERTENCIA	11
INTRODUCCIÓN	13

PRIMERA PARTE

HEIDEGGER Y LA PERTENENCIA DE SPINOZA A LA ONTOTEOLÓGÍA HEGEMÓNICA

CAPÍTULO I

HEIDEGGER Y LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA	28
--	----

1. El correlato establecido entre la crítica de la metafísica y la propuesta filosófica del propio Heidegger	29
2. La esencia de la metafísica	35
2.1. La dimensión estructural de la metafísica, o sobre la metafísica como disposición fundamental	36
2.2. Disposiciones fundamentales y sentidos del ser	37
2.2.1. La <i>prâxis</i> como disposición fundamental del humano	40
2.2.2. La <i>techné</i> como disposición fundamental del humano	45
2.2.3. La <i>theoría</i> como disposición fundamental del humano	51
2.2.4. <i>Theoría, techné y prâxis</i> : consideraciones generales	56
2.2.5. La <i>theoría</i> como disposición fundamental de la metafísica	56
2.3. La dimensión material de la metafísica. O sobre la metafísica como disciplina onto-teológica	57
2.3.1. La metafísica como pregunta por el fundamento (teología)	60
2.3.2. La metafísica como pregunta por el conjunto (totalidad) de lo ente (ontología)	66
2.3.3. La metafísica como comprensión lógico-conceptual del ser: sobre el <i>lógos apophantikós</i> como expresión lingüística de la disposición teórica	70
2.3.3.1. La función del <i>lógos apophantikós</i>	70
2.3.3.2. Los modos de desvelamiento del ser en el decir <i>apophantikós</i>	73
2.3.4. El sentido primordial del ser en la <i>theoría</i> , esto es, en la metafísica	75
2.4. El desvelamiento del ser como entidad y el inicio de la historia de la metafísica	78

4.3.2.4. La esencia del modo existente como <i>conatus</i> , o sobre la tendencia de las cosas a perseverar en su ser	194
5. Sobre la pertenencia de Spinoza a la metafísica tradicional según Heidegger: consideraciones finales	200
5.1. Spinoza y la <i>theoría</i> como primer rasgo de la metafísica tradicional	200
5.2. Spinoza y la ontología como disciplina característica de la metafísica tradicional	203
5.3. Spinoza y la teología como disciplina característica de la metafísica tradicional	205
5.4. Spinoza y la metafísica: conclusiones	206

SEGUNDA PARTE

HEIDEGGER Y SPINOZA: MÁS ALLÁ DE SUS DIFERENCIAS, SUS CONVERGENCIAS

CAPÍTULO III

HEIDEGGER Y SPINOZA: DEL GIRO ÉTICO DE LA ONTOLOGÍA A LA COMPRESIÓN ONTOLÓGICA DE LOS AFECTOS

6. La convergencia fundamental entre Heidegger y Spinoza: el giro ético de la ontología y sus puntos derivados	210
6.1. El giro ético de la ontología en Heidegger	214
6.1.1. Heidegger, ontología y ética	214
6.1.2. El presupuesto del giro ético de la ontología en Heidegger: la crítica a la metafísica. De la ontología tradicional (teorética) a la ontología fundamental (fenomenológico-hermenéutica)	218
6.1.3. Primer sentido del giro ético de la ontología: el <i>êthos</i> como el lugar originario en el que se desvela el ser de lo ente.	223
6.1.3.1. El tiempo como horizonte de comprensión del ser	232
6.1.3.1.1. Historicidad, intratemporalidad, y tiempo físico: horizontes de inteligibilidad del ser en general	233
6.1.3.2. Del tiempo como horizonte de comprensión del ser a las disposiciones fundamentales como determinaciones de la comprensión del tiempo	239
6.1.3.3. La afectividad como modo originario de <i>aletheia</i> , o sobre el estatus ontológico de la afectividad en Heidegger	251
6.1.3.4. Del tiempo al espacio como horizonte de comprensión del ser	254
6.1.3.5. El espacio como horizonte de inteligibilidad del ser, o sobre el <i>êthos</i> como «espacio originario»	257
6.1.3.6. El espacio como horizonte de inteligibilidad del ser humano	263

6.1.4.	Segundo sentido del giro ético de la ontología en Heidegger: el habitar como modo de ser propio del humano	217
6.1.4.1.	La equiparación entre «ser» y habitar (<i>wohnen</i>)	272
6.1.4.2.	Sobre cómo el modo de habitar determina la manera en la que se desvela el ser de las cosas	276
6.1.5.	Hacia una ética preteorética u originaria	279
6.2.	El giro ético de la ontología en Spinoza	296
6.2.1.	El <i>éthos</i> originario	296
6.2.2.	La esencia entendida en términos de potencia	299
6.2.3.	El estatus ontológico de los afectos	311
6.2.4.	El tiempo como horizonte de inteligibilidad de los afectos	313
7.	Convergencias entre Heidegger y Spinoza: discusión final	315
7.1.	El giro ético de la ontología	315
7.2.	El estatus ontológico de los afectos	324
7.3.	La comprensión de la esencia como potencia y la definición de la potencia en función de la afectividad	325
7.4.	Sobre la anterioridad ontológica y epistemológica del afecto frente a la razón	327
7.5.	Afectividad y potencia: motivo y fundamento de la libertad	329
7.6.	El tiempo como horizonte de inteligibilidad de los afectos	333
7.7.	La serenidad heideggeriana y la beatitud spinozista	335
7.8.	La comprensión de lo divino/sagrado como inconmensurabilidad	338
	RESUMEN Y CONCLUSIONES	342
	VÍAS ABIERTAS DE LA INVESTIGACIÓN	346
	ABREVIATURAS	352
	BIBLIOGRAFÍA	358

DEPARTURE POINT

INTRODUCTION

Heidegger and Spinoza are two authors who, today, have gained special relevance in the European and Latin American philosophical landscape, both in their academic and public aspects¹. In the public aspect, both authors are known for the historical relevance of their political positions². On the academic side, they are studied for the novelty and contemporaneity of their work. In the case of Heidegger, this novelty resides in its attempt to offer an alternative way of thinking about reality; one that, moving away from the conceptual apparatus of metaphysics, would favor a relationship with the environment, and even with the existence itself, less violent. According to this, the most relevant research projects of recent decades have been developed around ecology (Zimmerman, 1983, 1986; Oñate, Zubía, Cubo and Núñez, 2012; Casey, 2016), theology (Thomson, 2000, 2005; Marion, 2010; Sweeney, 2015), ethics (Hodge, 1995; Olafson, 1998; Santiesteban, 2009), phenomenology (Von Herrmann, 1996, 2006; Kisiel, 1986/87, Rodríguez, 1997; Xolocotzy, 2004, 2009; Adrián, 2007), affectivity (Pocai, 1996; Coriando, 2002), psychiatry (Boss, 1963; Xolocotzi, 2008) and politics (Fariás, 1987; Vattimo, 1998; Sloterdijk, 2011; Trawny, 2019; Faye, 2019).

In the case of Spinoza, ecology (Naess, 1977; Bula, 2007; Jonge, 2004), theology (Sanz, 2001; Barreyro, 2013), ethics (Gebhardt, 1972; Grene, 1973; Thanem and Wallenberg, 2014; Benito, 2015) and affectivity (Fernández and Cámara, 2007; Pethick, 2015) have also constituted the bulk of the research that has been carried out in recent years based on his thinking. However, apart from them, we find others related to political science

¹ Regarding Spinoza, it is worth mentioning the different national and international associations that deepen their work (*Spinozista Studies Group*, of Córdoba, Argentina; *Spinoza Society of Seville*, Spain; *North American Spinoza Society*, of the United States), as well as popular and academic publications: *The miracle Spinoza: a philosophy to illuminate our lives* (Leonir, 2019); *Spinoza in his century: reason and society* (Martínez, 2013); *Spinoza and German idealism* (Förster and Melamed, 2015); *Spinoza: the gift of philosophy* (Tatián, 2012); *Spinoza and the hydraulic discipline of affects: from the theological-political to the neoliberal regime of Desire* (Beistegui and Bottici, 2017), among others. With regard to Heidegger, it is also worth noting the different groups and societies forged in his name (*Society of Heideggerian Studies*, the *Heideggerian Studies Group*, *Martin Heidegger Society*), as well as dozens of publications: *Heidegger* (Leyte, 2005), *Heidegger and the myth of the worldwide conspiracy of the Jews* (Trawny, 2019), *Banality of Heidegger* (Nancy, 2019), among others.

² Democratic in a monarchical context, in the case of Spinoza (Holland, s. XVII), and National Socialist in a democratic context, in the case of Heidegger (Germany, s. XX).

(Negri, 2000; Balibar, 2011), biology (Damasio, 2003; Atlan, 2018) and physics (Grene and Nails, 1986; Barragán, 2014). Although Heidegger has led, in turn, a dialogue with the sciences, his thinking, before converging with its discoveries, forces a redefinition of its theoretical foundations. Spinoza's philosophy, on the other hand, has been used as theoretical support for certain scientific theses (Grene and Nails, 1986; Damasio, 2003; Álvarez, 2017). The same goes for the political question: the thinking of the Dutch philosopher is currently used to inspire, reformulate and reinvent marxist and social-democratic worldviews (Negri, 2000). Heidegger's political thinking, in contrast, is analyzed from the critical distance of a society (German, European) that suffered the ravages of fascism (Faye, 2009, 2019; Llorente, 2015).

However, the academic relationships that the German philosopher keeps with those issues related to ethics, affectivity, theology, psychotherapy and theology are quite different. Contrary to what happens with politics, the studies destined to these subjects (Heidegger and affectivity; Heidegger and original ethics; Heidegger and theology; Heidegger and ecology; etc.) fulfill a research, formative and educational function, and no longer merely historiographic. This also applies to Spinoza: apart from the aforementioned political, biological and physical sciences, issues concerning ethics, affectivity, theology and ecology are treated academically from the criteria of R & D & I (Research, Development and Innovation).

Despite the thematic coincidences in these lines of research, few authors highlight common areas in the thinking of both philosophers (Balibar, 1993; Tatián, 1997; Macherey, 1998; Vrin, 2004, Althusser, 2007; Biset, 2010; Egenhofer, 2010; Negri, 2011). In general, most researchers point to their many differences. However, we miss a study in which, on the one hand, Spinoza's place in the history of philosophy is discussed with Heidegger and, on the other hand, their points of convergence are studied. The doctoral thesis that we present here intends, precisely, to highlight not only how debatable Spinoza's heideggerian reading is, but also the current convergences of their philosophies. We talk about convergences that, before referring to marginal aspects of their work, point out fundamental points of it, such as the ethical constitution of the ontology and the ontological status of the affections, among others.

PRESENTATION AND POSITION OF THE PROBLEM

It is paradoxical that Heidegger, being a thinker of absences, limits and the appropriating event (Ereignis), developed his work allowing unresolved absences; hermeneutical limits that invite us to find propitious the formulation of the following question: what happens to the figure of Spinoza in the work of Heidegger?, what occurs to that philosopher that the German briefly associates with the traditional metaphysics or ontoteology, without even stopping to justify the reasons for this association (GA 11: 57; GA 86: 727)? In heideggerian jargon: what does "what has not been said" tell us about Spinoza, or "what has been said" but immediately "hidden"?

It catches our attention that Spinoza appears in some passages of the heideggerian work without taking place fully in it (GA 11: 57; GA 42: 115; 124-126; GA 86: 727). Of the almost eighty citations that we find in its more than one hundred volumes, only a few are destined specifically to the Dutch thinking³. During them, Heidegger presents Spinoza's philosophy in a purely formal way, attending to the academic demands of the university lessons that took place in Marburg throughout the years 1926 and 1927 (GA 23: 145-167). This academic treatment of Spinoza shows us, on the one hand, that Heidegger had read *Ethika* in latin and, on the other hand, that he recognized two of its most distinctive features: the ethical constitution of its ontology (GA 23: 158) and understanding ontological of affections (GA 23: 161). These are two features that we find in Heidegger's own philosophy, and yet there is no citation or dialogue with Spinoza –in all his written work–.

How is it that Heidegger, having such knowledge of the spinozist philosophy, did not engage in a dialogue with the author regarding the aforementioned issues? Was he not aware that his ontology, like that of the Dutch, was expressed as an "original ethic"? Despite the short period of time between the lessons of Marburg (1926/27) and the writing of *Sein und Zeit* (1927), did he forget that Spinoza also defined affectivity in ontological terms?

Given the impossibility of engaging with Heidegger in a direct dialogue, such questions can only be answered by attending to the only thing left of him alive: his work. In it, sporadic mentions of Spinoza prevail, which include him within hegemonic ontoteology (GA 86: 727) and present him as a key antecedent of german idealism (GA 11: 57; GA

³ In total, they add twenty. For more information, see: *The Heidegger concordance* (Jaran & Perrin, 2012) y *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe* (Unruh, 2017).

42: 115; 124-126). Beyond the academic lessons in which he exhibited his philosophy, we do not find any text that establishes an open conversation with him. This attitude contrasts sharply with the treatment that other prominent figures of philosophical thought receive, such as Heraclitus, Plato, Aristotle, Scotus, Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche or Husserl, among others.

Contrary to what happens with their most prominent contemporaries, Descartes (GA 17; GA 20; GA 21; GA 84/1; GA 86; GA 88) and Leibniz (GA 10; GA 26; GA 84; GA 85), Spinoza does not receive even a quarter of the attention Heidegger devotes to them. It is no accident that the indifference that his texts show towards the figure of Spinoza seems to us as a provocation, as a surreptitious invitation to think of this "almost total absence." That is what, in short, we intend in the present investigation: to think of the relative absence of the figure of Spinoza in Heidegger's work as what it is also: a relative presence. In fact, rather than focusing on absence, whose meaning can be the result of multiple readings without empirical foundation⁴, we will focus on the little presence the dutchman has in Heidegger's thinking; From there, we will discuss with him and propose common points still unexplored.

STARTING POINT

The purpose of this research is to discuss whether Spinoza's legacy inscribes in *Metaphysics*, as Heidegger conceives it⁵. The study is based on the low presence of dialogue between Heidegger and Spinoza. In fact, a lack of dialogue propitiated by Heidegger himself who, despite recognizing the novelty of Spinoza's thinking (GA 26: 248), ascribes the Dutch philosopher to ontoteology (GA 11: 57; GA 42: 115 ; 124-126; GA 86: 727).

The main reasons why we are struck by this "absence of dialogue" has to do with the rupture that Spinoza supposes for traditional metaphysics. It is a rupture, however, that would not only imply excluding the author from an implied integration into the ontoteology, but would also involve conceiving him as a thinker with outstanding contemporary resonances. More specifically, we will argue here that Spinoza, in

⁴ We refer mostly to the bibliographic and doxographic material necessary to justify interpretation.

⁵ Although we will analyze this conception later, it is enough to point out here that its conception implies a kind of symbolic violence based on the primacy of the theory and the consequent ontification of the [mode of] human being, as well as of things.

addition to breaking with traditional or hegemonic metaphysics –platonico-thomistico-cartesiano–, presents areas of convergence with Heidegger himself.

That is what, from our perspective, would be new; if one directly accepts Spinoza's heideggerian integration in hegemonic ontology, it will be difficult to conceive points of convergence between the two authors. But if, on the other hand, we begin to conceive Spinoza as an author whose metaphysics constitutes an alternative to the traditional one, it will not be so forced to find points in common between him and Heidegger. In our case, we will defend that there are two main points of convergence: (1) one related to the ethical turn of the ontology and (2) another concerning the ontological status acquired by the affections. These are two issues that Heidegger himself highlighted about Spinoza in his lessons on the *History of Philosophy: from Thomas Aquinas to Kant* (GA 23: 248), but which, however, did not deepen them. With the present investigation, we would like to solve this "dialogic vacuum".

OBJECTIVES OF THE PRESENT RESEARCH

In accordance with the above, the objectives of the present investigation are the following:

1. Analyze the extent to which Heidegger's reading of Spinoza is fair, accurate and adequate.
2. Examine the philosophical proposals of both authors separately.
3. Defend, expose and justify that, beyond their divergences, Heidegger and Spinoza present two important points of convergence: the constitution of ontology as ethics and the ontological understanding of affections. As a consequence of these two, we find others: the defense of an "originating *êthos*"; the (pre)ontological priority of the affects on the intellect; the conception of the human essence as a "power" that is realized in existence; the conception of time as a horizon of intelligibility of finite entities and their affections; the understanding of divinity as the immeasurable limit of the human; the serenity as an ideal attitude to inhabit the world and interact with *nature (physis)*.

THESIS STRUCTURE

In accordance with the proposed objectives, our thesis presents a double line of research: (1) the one that discusses with Heidegger the belonging of Spinoza to

traditional metaphysics (hegemonic onto-theology); (2) and the one that is dedicated to examining the points of convergence between the philosophical proposals of both authors. Where the first line of research requires, on the one hand, (1.1) the analysis of Heidegger's conception of traditional metaphysics and, on the other, (1.2) the examination of spinozist metaphysics itself, the second demand (2.1) a comparative study of the philosophical proposals of both authors.

Since Heidegger's conception of traditional metaphysics is, as we shall see, a correlate of his own philosophical proposal, we will devote a first chapter to the study of these questions. It will be in a second chapter, therefore, where we will deal entirely with spinozist metaphysics. In order to answer the guiding question of our research (to what extent does Spinoza belong to traditional metaphysics, as Heidegger conceives it?), we will take as a starting point the reading that Heidegger makes of Spinoza, and as point of arrival a dialogue compared to tradition. Once we verify the alternative that Spinoza constitutes for traditional metaphysics (second chapter), and having already examined Heidegger's philosophical proposal (first chapter), we will find ourselves prepared to explore, in a third chapter, the convergences between them.

In conclusion, the thesis that we propose here consists of two large thematic blocks (lines of research), distributed in three chapters: the first block (1), intended to discuss with Heidegger the belonging of Spinoza to traditional metaphysics, integrates the first two chapters, dedicated to examining respectively the thoughts of Heidegger (1.1) and Spinoza (1.2); the second block (2), dedicated to examining the points of convergence between the two authors, includes the third and final chapter (2.1), which deepens this issue taking into account the analysis of the previous chapters.

SUMMARY OF CHAPTER I

The first chapter, intended entirely for Heidegger, begins with a clear statement: the German philosopher's conception of metaphysics, as well as the criticism directed at it, is a counterpoint to his own philosophical proposal. Hence, the proper understanding of one requires detailed analysis of the other. This is the reason why, first of all, we delve into Heidegger's reading of metaphysics and then study its hermeneutical phenomenology.

The first task will lead us to understand metaphysics beyond its usual sense: not only as one more discipline of philosophy (onto-theological), but also as a fundamental disposition (*Grundverhalten*). This means accepting that metaphysics, before becoming a discipline, was originally developed as a way of being in the world, among others. To justify this reading, we will resort to works such as the *Natorp Report* (1922), *Plato's Sophist* (1924/25) or *The Fundamental Concepts of Philosophy* (1929/30). Through them we will verify that, for Heidegger, metaphysics emerges as a fundamentally theoretical disposition (*bios theoretikós*), derived from a more original one: the vital *praxis* (*bios praktikós*); emotionally rooted in the world.

Traditional metaphysics –Heidegger would denounce– has so far been erected as a privileged way to be in the world that it neglects others, more original and equally true. Apart from the *episteme*, typical of the philosopher as *theorós*, we find *poiesis* and *phrónesis*. Both are ways of revealing (*aletheia*) and understanding the world, and of making it intelligible (GA 19: 17-18; 28ss). The universality, necessity, causality, essentiality and demonstrative nature of metaphysical knowledge should not be used as arguments against the understanding of the world that *techné* and *phrónesis* offer us. The contingency and particularity of these does not make them less valid for the granting of an adequate understanding of the experiences.

For Heidegger, the history of metaphysics has been characterized by constituting a well-defined understanding of the world: theoretical, abstract, universal (GA 9: 144-5; GA 29/30: 59). Thus, it has prioritized the "ontic" (cosic) sense of being, forgetting its other meanings. This "forgetfulness" of the (ontological) difference between the "being" and the "entity", between that which is "irreducible" to metaphysical categories (life) and that which "is" the object of the theory (planets, climates, plants, ...), is the main reason why the young Heidegger is committed to the development of an alternative to the traditional ontology (GA 56/57: 97-98). It is one that, instead of presenting itself as "progress", is conceived as "step backward" (*Schritt zurück*); as a return to the *humus* in which philosophy was originally cultivated, because that is where, for Heidegger, we find those other alternative ways of being (human) that discover "what is" in its radical facticity, historicity and immeasurability.

SUMMARY OF CHAPTER II

Once Heidegger's understanding of metaphysics is clarified, we are prepared to address Spinoza's philosophy. Only in this way we will be able to answer the guiding question of our research: is Heidegger's treatment of Spinoza's figure accurate, adequate and sufficient?; is it true that his metaphysics is another expression of "onto-theology hegemonic"?

The immanent conception of causality (EI, Prop. XV), the identification of God with nature (*nature*) (CT I, 2), the understanding of mind and body as two aspects of the being itself (E III, Prop II, esc.), the definition of the individual (the essence) as a degree of power (E II, Prop. III, Dem .; Prop. IV), the ontological status granted to the affections (E III, Pref.) and the ethical turn of his ontology lead us to think that, despite his incardination in the metaphysical and rationalist tradition, Spinoza is an author who excels the canons of "hegemonic onto-theology". The fact that he is the son of a tradition, and that he uses the same concepts (in a nominative sense), does not make him part of the hegemonic metaphysics (the platonic-cartesian one).

The analysis of Spinoza's metaphysics, carried out by Gueroult (1964), Vidal Peña (1974, 2011) and, above all, Deleuze (1999, 2002, 2006) –among others– urge us to refute the short heideggerian reading of the Dutch. Reading that, despite recognizing the originality of the ontological understanding of affections (GA 23: 158) and the ethical status of his ontology (GA 23: 161), includes Spinoza in a tradition with which he strongly discusses.

The second chapter of our thesis will begin analyzing Spinoza's metaphysics and will end up defending, "with" and "against" Heidegger, its originality. The defense of the originality of spinozist metaphysics is carried out "with" Heidegger to the extent that he comes to recognize it slightly in his *Lessons on the History of Philosophy: from Thomas Aquinas to Kant* (1926/27); on the other hand, our thesis unfolds "against" him because in mature texts such as *Identity and Difference* (1955-1957) he makes a rapid inclusion of Spinoza in hegemonic ontoteology (GA 11: 57; GA 42: 115; 124-126; GA 86: 727).

SUMMARY OF CHAPTER III

The third and final chapter will be intended to justify the second part of our thesis, which defends the following: the same aspects that make Spinoza a dissident philosopher of traditional metaphysics bring him closer to Heidegger. Despite the

chronological, and even ideological, distance that separates them, Spinoza and Heidegger converge on the following points: (I) the ethical turn of the ontology; (II) the ontological reading - and no longer merely psychological or physiological - of the affections; (III) the understanding of essence as *potentia*; (IV) and the defense of serenity (*Gelassenheit*; beatitude) as an ideal emotional disposition to be in the world, face its contingencies, degradations and finitude. Apart from these, we find other points derived: (V) the understanding of time as a horizon of intelligibility of the entities as finite and affective; (VI) and the conception of the divine as what brings measure being itself immeasurable (Heidegger by mouth of Hölderlin) or infinite (Spinoza).

Since all these points are a derivation, consistent and logical, of the first (the ethical turn of the ontology), the first pages of the third chapter will be focused on it. In the end, and by way of conclusion, we will examine the convergence of the philosophers in each of them.

OPEN ROUTES

Our research work ends by proposing a series of open paths: pedagogical, psychotherapeutic, ecological and historical-philosophical. Traditionally, pedagogy, psychotherapy and ecology have operated on the theoretical vision of the world, according to which "subjects and objects", "thought and nature", "reason and passion/emotion" are contrasted. The ethical turn of the ontology and the ontological understanding of the affections we find in both Heidegger and Spinoza invite us to think about human reality, including its relationship with the environment, in another way. This "reality" not only implies rethinking the function of reason and its relation to the environment, but also the importance of the passionate, irrational and unconscious.

A pedagogy and a psychology that take into account passion as a constitutive feature of the human, not antagonistic but correlative of its reason, will tend to take care of it in its training and therapeutic programs. And instead of advocating for suppression, repression or control, they will defend their integration and possible channeling. In the same way, a psychopedagogy and a psychotherapy that conceive human as the co-star of a vital plot that is based on meaning (interpretations), and no longer as *subjectum* or rational animal separated from the world, will find the foundation of psychopathologies and the poor performance in the inability to effectively take charge (hermeneutically) of the circumstance.

With ecology, on the other hand, something similar happens: the consideration of nature as immeasurable and mysterious creative force, of which we are an essential and inevitable part, will lead to behaviors that respect its harmony, without altering it. This does not mean stop taking advantage of its resources, so important for our survival, but to make a conscious, effective and respectful use of them.

Finally, the points of convergence that we find between Heidegger and Spinoza will lead us to rethink the place that both philosophers occupy in the History of Philosophy. This is an issue that, given the historicity of philosophy and the unstoppable evolution of history itself, will always remain open. That is why we, as finite beings, can only aspire to adequately problematize the questions that are posed to us, leaving the desire to solve them to other thinkers –perhaps– more "technical". This is what I intend, in short, with this thesis.

FINAL PART

CONVERGENCES BETWEEN HEIDEGGER AND SPINOZA: FINAL DISCUSSION

Our previous analyzes allow us to establish two main points of convergence between Heidegger and Spinoza: (a) the ethical turn of ontology and (b) the ontological understanding of affections. These are two points of convergence that, in turn, allow us to think of other derivatives of them: (c) the conception of essence as a power that is realized in existence; (d) the understanding of time as a horizon of intelligibility of the finite entities and their affective dynamics; (e) the conception of the divine / sacred as incommensurability which is, in turn, limit; (f) serenity as an optimal affective disposition to relate to the world. Let's look at each of them separately.

A) THE ETHICAL TURN OF ONTOLOGY

The ethical turn of the ontology constitutes the first great point of convergence between Heidegger and Spinoza. The thesis that it entails says: the primal field in which it is made known, manifested and understood the being of things, including that of the human individual, is no longer the *nôus theoretikós*, but the *êthos*. This (*êthos*) can be understood in two ways: as "place of dwelling" or "habitat", on the one hand; and as "character", "custom," or "way of being", of another. Both senses allow us to clarify the initially presented thesis, which can be formulated as follows: what things "are" originally depends both on the "context" ("habitat") in which they find themselves and the "character" of the only capable entity to find them; the human.

Since the human being is conceived as the only entity that has the capacity (power) to consciously discover "what is there", and to voluntarily encourage encounters, he can define their character. How? Through his own "way of being" (Spinoza) or "way of inhabiting" the world (Heidegger). Manifested this same "character" through affection (*pâthos*), he comes to determine the way in which things "are", are presented or revealed. Depending on the disposition that the human adopts, voluntarily or involuntarily, in the world, so will be the way in which he understands not only the being of the rest of things, but his own.

For example, Heidegger (GA 19: 21ss; GA 61: 29-30) tells us about the theoretical, technical and practical (ethical) dispositions; through the first, things are discovered as entities with certain universal properties; through the second, things are understood as manipulable and transformable entities; through the third, they are revealed as convenient tools and units of meaning (personal and collective). For Spinoza, on the other hand, the dispositions of the human being are classified according to the epistemological stage in which he is. Imagination constitutes the first; the reason, the second; and intuitive science, the third (E II, def. 3; E II, Prop. XL, esc. II). Understanding these epistemological stages as functions of the mind, we would say that, depending on how ideas are arranged in thought, this will be the way in which things are presented.

More specifically, Spinoza tells us about the condition, and not so much about presentation. Therefore, his thesis would be formulated as follows: the idea that the human has of a thing will determine the way in which it affects him, that is, intercede in his power to be (E, V, Prop. X, Esc). If the idea is adequate, that is, it implies an accurate knowledge of the cause of affection, there will be an increase in one's power (joy); if, on the other hand, it is inadequate, implying an imprecise knowledge of the cause of affection, the potency will diminish (sadness). The lower the power, the lower the possibility of being in existence. And vice versa: the greater the power, the greater the possibilities of realization in existence; mentally and bodily (E III, Def. gnl.).

According to Spinoza, when the predominant way of being in the world is that of the imagination, the individual will tend to shuffle inappropriate ideas about the nature of his own being, as well as the being of the rest of things, so he will be assaulted for sad passions, or cheerful passions of which he is not conscious cause. When, on the contrary, the disposition that prevails in the human is the rational one, or the scientific-intuitive one, the human will consist of adequate ideas about the principles that govern the nature of which he is a part, and will then be able to move in his favor, generating happy passions (E IV, Pref.)⁶.

⁶ In this regard, it is worth mentioning the following clarification by V. Peña: "what Spinoza calls "adequate idea", as opposed to the "inappropriate idea" that the soul, (...) is the power by which the subject emancipates his affection for the relationship with the object and connects it with another thought produced by himself. Such is the difference between affection that springs from reason and that which is a mere passion" (1974, 82). To which adds V. Pedrero (2012, 372): "but the affection that springs from

The knowledge of the principles that govern the affections and the affects makes that the human can become, then, cause of the them (E V, Prop. XXVIII). Although Spinoza emphasizes the importance of reason in the process of liberation and affective channeling, it does not therefore underestimate the very function of the imagination. Although he defends that this tends to lead to inappropriate ideas about affections, he finds certain benefits in it: for example, when it allows the human to figure out how it would be appropriate to face certain circumstances, or when it allows him to remember what is good for him (E V, Prop. X, Esc.).

There is not, therefore, in Spinoza an absolute subordination of the imagination under reason. Both allow us to discover "what is there": the first as a set of entities that affect and are affected; the second as an ontological order that is governed by certain universal laws (E II, Prop. XL, esc. II). Although reason and imagination –saying it *heideggerianly*– do not "unveil" *what is* in the same way, they both have a discovering function. The relevant thing here is that in Spinoza, as in Heidegger, we find a correlation between the different ways of being (thinking, saying) of the human and the way in which things are discovered⁷.

To the thread of this, we must add that human not only reveals the being of things in ways determined by his own disposition; he also discovers himself based on this. From the theory, he discovers himself as body and mind, as extension and thought (Spinoza); from the *póiesis*, he reveals himself as a transformable and transforming entity of the *physis* (Heidegger); from the *phrónesis*, he discovers himself as an ordinary citizen capable of well-being, care (Heidegger) and joy (Spinoza).

Since these ways of being (thinking, saying) of the human constitute, ultimately, ways of disposing oneself in the world, we would say that what ultimately defines the way in which he discovers himself and discovers "what is" is his *êthos*; his way of living. Now, the human *êthos* is not the only one capable of determining the being of things, or the character with which they become intelligible; there is another *êthos* that determines not only the being of things, but also the being of human himself.

reason is no longer passion because it arises linked to common notions, to the common properties of things, which makes it possible for us to form (...) *a clear and distinct idea*" (EV, Prop. III)».

⁷ Although Spinoza speaks to us about ways of thinking, they ultimately mean ways of being of the human himself; ways to display its power –in this case, viewed from the perspective of thought–.

Before the human *êthos* determines the way in which things are experienced, he himself is determined by another *êthos* that precedes him. That is why it should be called “originating *êthos*”. Understood as “place of dwelling” or “habitat,” it refers us to the nature (*natura*) of Spinoza and the world (*Welt*) of Heidegger. We speak, in both cases, of that “environment” that determines the intelligibility (Heidegger) and the way of being of things (Spinoza) before any theory, be it ontological, ethical or moral.

Although this first sense of the ethical turn of ontology is explicit in Heidegger's work (*Being and time, Time and Being, Contributions...*), we could not say the same in the case of Spinoza. This means that, in the ontology of the latter, such a turn can only be seen from that perspective that understands ethics not as a theory of duty, but as a ethology or behavioral *logos*. So we said with Deleuze (2006, 37): Spinoza's ontology acquires an eminent ethical character since the definition he presents of things is based on its “character”. More specifically, he invites us to conceive individuals as modes (of being), and no longer as substances independent of each other. This conception of individuals as “modes of being” makes the ontology constitute itself as ethical. Why? From what we have just suggested: because every “way of being” implies a character, an *êthos*; and because ethics is, etymologically speaking, that area of thought responsible for studying the characters of things; its ways of behaving.

The ethical turn that happens with the ontology of Spinoza entails, then, the constitution of this as *logos* of the ways of being. This constitution implies the foundation of the ontology in an ethic free from morality (Deleuze, 2006, 17-8)⁸. But Spinoza's ontology not only acquires an “ethical turn” because of its foundation in ethics; it also happens that this (ethics) is based on that (ontology). This means that the correspondence between ethics and ontology has, in Spinozist thought, a double reading: the first leads us –following Deleuze (2006, 37)– to constitute ontology as an ethics or behavioral science; the second leads to the foundation of ethic in ontology. In other words: Spinoza's ethical ontology turn involves two movements; the first involves going from an ontology that is articulated as *logos* of substances (Plato, Aristotle) to another that is constituted as ethics, with the consequent understanding of individuals as ways of being of a single substance (*nature*); the second involves moving from an ethic understood in

⁸ This qualification is of special relevance since, according to Nietzsche, in Plato we could find an ontology based on morals. The important thing here is that, in Spinoza, the ontology is constituted as a moral lacking ethic; it is understood, then, as behavioral science.

axiological (moralistic) terms (Plato, Aquinas) to another understood in ontological (naturalistic) terms.

The latter involves the articulation of an ethic based on "what is" and "what can be", and no longer on "what should be". Does this mean that Spinoza incurs what decades later Moore (1903) will call "naturalistic fallacy"? Not quite. This is for a main reason: spinozist ethics does not urge us to derive the "must be" from the "being", but from the "power to be" of the "being". Moreover, for him, "to be" is equivalent to "to be able to". Spinoza does not deduce moral properties from natural properties. For him, there is no good or evil given "by nature"; "the good" and "the bad" are judgments of the human mind based on the affections that it receives (E IV, Prop. XIX).

Although it is true that in his thinking we find correspondences between "the natural" and "the good", not everything "what is" or "can be" becomes "what must be done". "The natural" and "the good" correspond to each other only when there is, under certain conditions, an increase in the forces that determine the own power. These conditions are as follows: (1) be aware of the causes that increase and decrease one's chances of realization in existence; (2) respect the possibilities of realization of others (TP VII: 1; TTP: XVI, 264)⁹. Therefore, the fact that someone "can" end another's life "by the power of his own nature" does not imply that such an act should be allowed. The reason will be, precisely, that determines which appetites should be followed and which not; which laws should apply and which not.

Beyond, however, this ethics understood as a propaedeutic of good behavior, we find in Spinoza a kind of "original ethics", free from all morals. This is precisely what we wanted to highlight in this section: Spinoza's thinking, like Heidegger's one, gives us the possibility of conceiving an *êthos* prior to all theoretically understood ethics. This *êthos* is, as we have pointed out before, the nature itself. Nature is, in Spinoza, the name given to that area in which beforehand the human is "being" in a certain way (E, II, Teo. X, Esc. II, CT I, 8- 9). We would say, to be more precise, that he discovers himself as a "mode of being" of the nature that affects and is affected in different ways. The affects and the affections will be, in fact, those that allow human to discover himself not only

⁹ This last idea is linked to Spinoza's political conception, in which individuals give up their alleged "natural freedom" in order to obtain a certain "civil liberty". In the exercise of the latter, security and peace are priority states (TTP XVI: 260-7).

as a finite entity, but also as a affection of the nature itself (E, I, Prop. V, Dem. ; Deleuze, 1999, 225).

To discover oneself as an affection –among others– of nature implies, ultimately, to reveal oneself as a way of its being (E V, Prop. XV). In the same line, to discover oneself as an individual that “can affect” and “can be affected by others” implies revealing the opening of one's being; its malleable and finite character. Although the human is defined by the principles that govern nature, this definition is not absolute, but relative to a given power. In other words: nature defines the human being in terms of a power that consists of a maximum and minimum of realization, and not by virtue of an immutable substance (E III, Prop. XI; E V, Prop. XVI). That is why he can be, within that potential limit, in different ways. These are reduced, in form, to two: the active way of being, which advocates the increase of the one's own power; and the passive way of being, which entails staying in a diminished state of it (Deleuze, 1999, 196).

We find a similar idea in Heidegger's thought: what defines the way of being human is no longer the “substance” (*ousía*), but the “power” (*potentia*, realization possibilities); the essence of the human being is no longer defined by reason of "what is" (*ti estí, quid*), but rather by "what can be" (*Sein-können*) (GA 2: 314). That is why his "being", unlike that of the other entities, is not absolutely defined beforehand; rather, it happens that the human is impelled to define it as it progresses in its existence. Precisely, to exist entails "having to be" and "being able to be" in the way that is possible (GA 2: 42). Although human "can be" as many ways as possibilities he finds in the world, Heidegger considers, as Spinoza, that there are two main ones: the “proper way”, which implies choosing with conscience and autonomy his own possibilities of being; and the “improper way”, which involves reproducing without criteria a possibility of being given by the customary (GA 2: 336-7).

These proper and improper ways of being correspond to the modes of being active (enhancer) and passive (disposer) that we find in the spinozist ontology (E III, Prop. I, III). Both Heidegger and Spinoza consider that there are two main ways of being human (ontological level) that define other modes of behavior (ontical level). This means that, regardless of what possibility of being the human is developing in his existence (shoemaker, student, farmer, artist, etc.), his character will always be either “proper” or “improper” (Heidegger); either “active” or “passive” (Spinoza). This difference

between the ontological (essence) and ontical (existence) levels of the *potentia* allows us to discern that, given the same existential situation, several individuals may be affected in different ways.

For example, two farmers who carry out the same profession may differ in their way of feeling, thinking and, therefore, being affected by it. The same goes for an economic crisis that could happen: an individual can consider it an opportunity for reinvention and another to consider it a catastrophe. In both cases, individuals are already able to be one way or another depending on certain possibilities given beforehand. That is: human can decide whether to be a shoemaker or farmer, scientist or writer, but he does not invent these possibilities; rather, he meets them. It is the same in the case of the forms that these possibilities can acquire: the human is himself an individual whose existence can develop properly or improperly; actively or passively. Both the form (ontological level) and the content (ontical level) of his existence come, then, given in advance.

In Spinoza, the form would be given by nature, while the content would correspond to the world of cultural and civil matters. In Heidegger, however, both would be given by the world. This is, for the German philosopher, the *êthos* or original field in which things are determined as “what they are” is no longer nature (“bio-logical” concept), but the world. It originally defines the way in which things and humans are revealed. In fact, to speak of “world” means, ultimately, to refer to the human being as an entity whose being unfolds primarily and inevitably in a pragmatic context given in advance (GA 2: 64-5). Hence Heidegger coined the “be-in-the-world” neologism; neologism that tells us that the mentioned “original *êthos*” refers not only to the world, but also to that entity that constitutes it, and that is constituted from it: the human (*Dasein*) (GA 2: 62). This is the reason why the heideggerian notions of “proper” (*echt*) and “improper” (*unecht*) lose their meaning without it.

The fact that the German philosopher calls that original *êthos* “world” (*Welt*) and not, like Spinoza, “nature” (*natura*) is due to the historical character he intends to underline. Certainly, Heidegger is concerned to emphasize again and again that the original environment in which the being of things is discovered is constituted by a historical “time” and “space”, and no longer geometric (GA 2: 197). From this area, things manifest themselves and define themselves as “useful” for life, be it personal or professional. This means that what things “are”, their “being”, is originally revealed by

the perspective of the *praktikós*, *politikós* and *thechnikós bios*, and not of the *theoretikós bios* (GA 56/57: 115-6; GA 61: 9, 42-43) Contemplating things theoretically, from the perspective of eternity (*sub specie aeternitatis*), is subsequent to that primary and spontaneous understanding: that which corresponds to the world of life; of historical and particular contingency (GA 21: 187-8).

Although Spinoza comes to suggest that time is an indispensable variable to understand the way of being of finite entities, their affective dynamics and contingency (E III, Def. IXss; E IV, Prop. LXII; EV, Prop. XXI), the truth is that it does not delve into their historicity. In Spinoza we do not find, as in Heidegger, a conception of historical time as a horizon of intelligibility of the being of things. What we do find, however, is a double understanding of these: from the perspective of duration, when the prevailing mode of understanding is that of the imagination, they are revealed as entities that tend to remain, unsuccessfully, indefinitely in existence; from the perspective of eternity, when the prevailing mode of understanding is that of reason, they are understood as singular expressions of infinite nature (E IV, Prop. LXII).

Where Spinoza prioritizes the perspective of eternity (*sub specie aeternitatis*), and the disposition capable of accessing it (*theoría*), Heidegger prioritizes the perspective of a historically understood finitude (*sub specie mortis*), and the disposition in which it is unwrapped (*vital prâxis*). This is undoubtedly the main difference we find between both authors; difference that is related to that other point of divergence that we mention between them: the one concerning the understanding of space and time.

In accordance with his rationalist and scientific zeal, Spinoza understands space and time geometrically, that is, physically. Therefore the first is conceived as a property of extension and the second as an expression of the duration of finite modes (E II, Prop. II; Prop. XXX; Prop. XLIV). Heidegger, on the other hand, understands them historically, vitally and existentially. Hence, he defines them respectively as "place" and "instant" (GA 65: 371ss; Berciano, 1991, 44). Despite this, both authors converge on the following point: space and time constitute not only the horizon of intelligibility of the being of things, but also basic aspects of the original *êthos*.

Although Spinoza defined nature as a substance, its ontology invites us to think about it, at least from a human perspective, also as a "stay" (*êthos*). The spinozist nature is, "in itself", substance and, "for the human", a stay that determines its character. Both human

and the rest of the entities "are" in relation to it. What they are based on this relationship we already pointed out above: nature characters; ways of being that are governed by virtue of it, and no longer by reason of any superior being or institutionally decreed regulatory record. This means that, in the face of normative transcendence, Spinoza's ontology is constituted as an ethic of immanence. Likewise, Vázquez invites us to think about it in his anthology of spinozist texts:

«The explanation of the meaning underlying human action, and where man is such, does not have the form of a discourse on a supreme entity (theology); nor does it consist in composing an image that would operate as a model and to which man should exemplarily submit himself for the sake of values that, surpassing him, would act in the manner of an orthopedic on that same (moral) man. It is neither a hierarchical scale in which the highest point dominates over the lower ones, nor is it a supplement added to which one had to conform; rather a plane, a surface: “*êthos* means stay, place of dwelling. The word names the open area where man dwells. (...) The essence of man contains and preserves the coming of what belongs to man in essence”. This resonates in some way in the book that is *Ethics*. (...) [In it] we think that stay (*ousía*) in the form of substance, God or nature»¹⁰ (Vázquez, 1986, 10).

As we see, Vázquez makes use of the heideggerian reading of the *êthos* (GA 55: 217) to introduce Spinoza's *Ethics*, coming to understand the substance, nature or God as that “original stay” we have been talking about. We insist on it: the nature of Spinoza, like the world of Heidegger, constitutes, in its own way, an original *êthos* (stay) that determines the particular *êthos* (mode of being) of the human and the rest of things. And just as the world, in Heidegger, precedes ontologically Dasein, and exists existentially with him; thus the nature of Spinoza precedes ontologically the human, requiring it to be perceived temporally (*sub specie mortis*) and timelessly (*sub specie aeternitatis*). The originating *êthos* in Spinoza, like Heidegger's, requires the human for its unveiling.

¹⁰ The bracket is ours. The literal formulation of Vázquez says thus: “if we think of that stay (*ousía*) in the form of substance, God or nature; if we think of man as a mode of that substance, his soul being the idea of an existing body in act and the *contain and preserve* [referred to by Heidegger's quotation] as the *continually follow and depend on the divine nature*, what has to be explained (...) is *how and according to what relationship our soul, regarding essence and existence, follows from the divine nature and continually depends on God*” (1986, 10).

Through which routes does this occur? Primarily, through affections¹¹. We thus pass to the second point of convergence between Heidegger and Spinoza.

B) THE ONTOLOGICAL STATUS OF THE AFFECTS

The second point of convergence that we find between Heidegger and Spinoza is that concerning the ontological status acquired by affections. And what does this imply? Understand affection not only as an object of the mind, or by-product of the body, but as an expression of one's own power of being. More specifically, affection implies in the spinozist ontology a specific state of potency, so it defines the possibilities of realization of the individual (what may or may not be; how it affects and is affected by the environment) (E II, Prop XIV; TB II, chap. 20, 4; E III, Pref.). For Heidegger, on the other hand, affection points to the original way in which the human discovers the world and discovers himself with it (GA 29/39: 100; GA 2: 181-2). In both cases, what is produced is a turn that goes from a biological or psychological understanding of the affections to another ontological one.

More precisely, we would say that, in both Heidegger and Spinoza, affectivity is no longer conceived as a mere psycho-biological redoubt; instead, it starts to being understood as a mode of aletheia; as a way to unveil the being of things.

In Spinoza, affection reveals to us the "open" state in which we find ourselves as individuals (modes of nature) insofar as "the ideas we have of the outer bodies reveal rather the constitution of our own body than the nature of the outer bodies "(E II, Prop. XVI, c2). "The human soul does not know the human body itself, nor does it know that it exists, but by the ideas of the conditions of which the body is affected" (E II, Prop. XIX). That is to say: because we have affections, we can meet. Given that the affections involve the changes that occur in potency because of a body or idea –appropriate or alien–, what ultimately reveals us is the malleable nature of the human being, as well as the openness between he and his environment. Because there is openness and possibility of modification, there is the affection and, therefore, the affects (*pâthos*).

Heidegger also expresses it: «the affective disposition not only opens the *Dasein* to its condition of being thrown and to its being-consigned to the world already open with its

¹¹ We say primarily because, secondarily, nature is also known through reason (of the intellect or reflexive thought).

being, but it itself is the existential way of being in which *Dasein* constantly surrenders himself to the "world" and is thereby affected by it» (GA 2: 140). This ontological opening is so radical that the human is always affected in some way by his environment, to the point that some of these affections can cause death. In this sense, we would say – with Heidegger and Spinoza– that affection not only reveals to the human his ontological openness, but also his finitude; his limit. This limit is relative, when referring to what a human can be (minimum or maximum of *potentia*), and absolute, when it indicates its mortality.

The understanding of essence as potency, and the definition of potency in terms of affectivity

The affection generated and suffered by the human is limited, precisely, by its finite condition. In the same way, he "can" affect and be affected because his essence is no longer defined in substantial terms, but in potential ones. This means that human is "what can be", and not "what it is" (*ti esti*). "What ones can be" is defined by Spinoza (E III, 57, dem.) in terms of *potentia* and, by Heidegger (GA 2: 314), in terms of *Sein-können*. Both expressions point, however, to the "open" character of the human being; to the fact that his "being" is affectively disposed "in" the world (Heidegger) or "in" nature (Spinoza). In both cases, the preposition "in" is not to be understood in a purely spatial sense, but ethical: it refers to the fact that the human is "with" the world (Heidegger) and "as" singular expression of nature (Spinoza¹²).

Affectivity allows us, precisely, to take into account that union between the human individual and the original *êthos* "in" which "he is". If this *êthos*, nature or world, constitutes the primal environment in which the being is revealed, affection will constitute the original way in which such disclosure occurs. In this sense, we would say that the original *êthos* points the "where" of the manifested being and the affection reveals the "how" of that manifested being. They are, in any case, interrelated elements: the *êthos*, as a habitat, implies a root that is always and in the first place affective. This means that we are affected by that place where we reside and, in turn, affect. Affection, therefore, discovers the human its essential plasticity and openness. Where the first (plasticity) leads us to the definition of essence as a *potentia* (*Sein-können*) with a

¹² "Particular things are nothing but affections of the attributes of God, that is, ways by which the attributes of God are expressed in a certain way" (E I, Prop. XXV, cor.).

maximum and a minimum of realization (Spinoza), or as what determines us to existential indeterminacy (Heidegger), the second (opening) indicates that all *potentia* implies a "power to affect" and "to be affected."

Both Heidegger and Spinoza agree that the potency of the human being involves not only affectivity, but also thought (E III, Prop. XI; GA 2: 197). In other words: the human can not only affect and be affected, but also can think, understand and attribute meaning to his experience. This attribution of meaning is what makes the human being able to "go beyond" the contingency of the world (Spinoza) or the material conditions of existence (Heidegger). We speak of an "access to the intelligibility" of the world (Heidegger) or of the nature (Spinoza) that thought provokes, and which is subsequent to the immanence of affectivity.

On the ontological and epistemological priority of affection versus reason

Precisely, one of the common points that we find between Heidegger and Spinoza is the previousness, both ontological and epistemological, of affection against reason¹³, and the permanence of the first in the procedure of the latter. This means that affection not only defines rational thinking, but allows it: thinking (Spinoza) and understanding (Heidegger) constitute an expression of being, and "human *being*" implies being in the world affectively (E II, Prop. XIV; E II, Prop. XIX; GA 2: 182). The traditional contrast between reason and emotion is thus redefined: neither reason operates free from affectivity; neither affectivity always leads to a wrong knowledge of things¹⁴.

Rather, it happens on the contrary: affection, in addition to constituting the most original way in which a human "is", allows "knowing" what things "are". Its ontological status implies, therefore, a certain epistemological (E II, Prop. XIX) and hermeneutic (GA 2: 140, 182-4) function. It does not matter if there are other more valid ways of knowledge, because they are considered transhistoric or universal (Spinoza); the important thing is that affection, beyond its contingency and fluctuation, allows us to

¹³ Reason, by itself, cannot fight an affection. This is only changed depending on the power of another (E IV, Prop. LXIX, dem.). However, we do not underestimate the role of reason either, because the knowledge that it grants to the human makes him able to act according to the laws that govern the passions of his body. In other words: reason allows the human to initiate empowerment meetings with other bodies. Even, we would say with Spinoza, that the same *sub specie aeternitatis* understanding of things already begets some joy in us (even if the body is undermined) (E V, Prop. III).

¹⁴ We qualify "always" since, according to Spinoza, the purely affective experience –without implied reason– usually involves a partial knowledge of reality. The implication of reason in the affective experience would mean understanding it as an expression of the power of being itself.

know in an original way how human "is", and how "are" the rest of the things he finds in his path.

This knowledge of the being of things that entails affection is found in both Heidegger and Spinoza, although in a subtly different way: the spinozist reading leads us to consider that every individual, including nature itself as a whole, is explained in affective terms (EI, def. V). Here affectivity expresses the dynamics of power, defining the essence of things itself (C. LXIV de Spinoza a Schuller, 1675). Which brings us to the following conclusion: given that the essence of nature and its modes (individuals) is explained in terms of potency, and since this is explained in terms of affectivity, we would say that, ultimately, the essence of "what is" is defined in affective terms. For example, individuals are defined as finite affective powers, and as conditions of the same nature (E, I, XXIV cor. ; 25 dem.; E V, XXII, dem.). This, on the other hand, is understood as an infinite affective power (E, IV, def. 4).

As we see, Spinoza uses affectivity not only to account for the way of being primarily human, but also to describe the ontological dynamics of the entire nature. The way in which affectivity determines the "being" of things is, however, different in Heidegger. For him, if affection reveals to us the way of being of things, it is because, first, it defines the being of the only discovering entity: the *Dasein*; the human as "being-there" (GA 2: 140; GA 23: 161). This is the only entity whose essence is defined as *existentia* or *potentia* (*Sein-können*). The rest of entities can be defined, according to Heidegger, in substantial terms; its being does not have the plasticity and openness of which *Dasein* consists (GA 2: 247). Although they, in physical terms, can affect and be affected, they do not have the experience of being available to human beings.

The human not only affects and is affected spontaneously, like the rest of entities, but also the affection allows him to account for his own being (GA 2: 162; GA 29/30: 4-5). What in the first instance enables humans to become aware of their own existence is affectivity. It is no longer reflection, therefore, that primarily makes self-consciousness possible, but affection (GA 2: 181). More precisely, affection in its existential expression: joy, sadness, curiosity, fear, anguish, etc. These existential expressions of affection make the human account not only of how he is in the world (ontic situation), but of the very fact that he is "there" (ontological structuring). In *heideggerian* terms,

we would say that it has the ability to demonstrate the "being-in" of the existent "being-in-the-world" [*sein-in-der-Welt*] (GA 2: 179, 197).

As the first basic constitutive of the "being-in-the-world", affection is involved in the other two: understanding [*Verstehen*] (attribution of senses) and discourse [*Sprache*] (communication of senses)¹⁵ (GA 2: 137). We speak of an understanding and discursiveness that are conceived no longer as the abilities of a cognitive subject, but as ways of being of an entity that "is" based on its roots in the world. Since this rooting (taking root) always entails affection (affective bonding), understanding and discursiveness are originally defined by affectivity. This in two ways: the first leads us to consider that the primal way that the human has to understand the world, and to talk about it, is affective; the second invites us to conceive understanding and discourse as correlates of a certain affective disposition.

For example, curiosity is correlated with an understanding of the world as a group of entities that can be analyzed, predicable and known "in themselves" (GA 2: 222). The affective disposition of mediocrity, on the other hand, is predominant in that human who understands the world in an uncritical way. From it, things are conceived as manageable and instrumentally transformable entities according to the criterion of "fashion". The affective disposition of the anguish, finally, is characteristic of that human who realizes the unfounded character of his own existence, and the presence of the rest of beings that he finds in the world (GA 2: 266). In it, things are understood as entities devoid of their own meaning and, therefore, susceptible to being interpreted in as many ways as possible.

Affectivity and power: motive and foundation of freedom

Precisely, the anguish will be the one that will allow the step from an improper existence to a proper one. And, despite the encounter with the nonsense that initially implies, it allows human to discover himself as an entity that has to built his own life. Contemplating himself as an entity whose being is unfounded, he is obliged to have to

¹⁵ If, as we say, affectivity expresses the "being-in" of the existence "being-in-the-world", understanding and discourse, meanwhile, correspond to the world (*Welt*) as a pragmatic context and horizon of shared intelligibility. In any case, these are three constitutive moments of Dasein that occur at the same time: being affectively in the world already implies some (pre)understanding of oneself, and this involves the ability to discursively articulate how one is and where one is.

give it to himself. Herein lies freedom, at least, for the first Heidegger: in the unfounded character of the human "being"; in the indetermination of its own existence:

«(...) Dasein constantly lags behind its possibilities. It never exists before its foundation, but always only from and like it. Being-based means, therefore, never to be radically the owner of the most proper being. This does not belong to the existential sense of the condition of throwing. Being the foundation, it is itself a nihility of itself. Nihility does not mean, in any way, not to be there, not to subsist, but to lie a "no" that is constitutive of this being of Dasein, of his condition of being thrown. The negative character of this "no" is determined existentially as follows: being itself, Dasein is the entity thrown as itself. Released not by himself, but in himself, from the foundation, to be this foundation» (GA 2: 285).

This "existential indeterminacy" of *Dasein* is paradoxically defined by its very essence. Since the essence of human is the existence (*being-in-the-world*), it is defined in terms of potency, while human is understood in terms of *Sein-können*. We thus converge with the reading made by Adrián (2016, 67) of the following heideggerian thesis: "above reality is the possibility" (GA 2: 39). According to this reading, Heidegger establishes an "inversion of one of the fundamental principles of Aristotelian metaphysics (namely, that the act precedes the power)".

Something similar happens, as we pointed out above, in Spinoza: the foundation of freedom rests on the essence whenever it is defined as potency (E II, Prop. III, esc.). Since the potency of the human individual is a graduation of the infinite power of nature, his freedom is a unique expression of it. Particularly, it lies in the ability to affect and influence the potency itself; to act according to the laws of nature. The fact that everything in it consists of a certain cause does not preclude the human being from choosing how to arrange his thinking and his body (C. LVII, IV, 336, 265).

According to Spinoza, the greater the adequate knowledge that the human has of himself, and of nature, the better he can exercise his freedom: to foster meetings and empowering ideas. That is why Peña understands spinozist freedom as the "knowledge of need and conformation with it" (2001, 126). Civil society will, for its part, be the area in which such freedom can be fully exercised (E IV, Prop. LXXIII).

In Heidegger it happens, with certain differential nuances, the same: "freedom" as such can only be exercised "within" the world, being the knowledge of itself that allows the human to articulate a project of his own life (GA 2: 336-7). Now, the "character" of this "liberating" knowledge is not –as in Spinoza– rational, but affective. Although, for Heidegger, what impels us to be partakers of our own existence is consciousness (GA 2: 287), it takes place in the affective experience (GA 2: 340). We find ourselves thus with an important divergence between the two thinkers: the understanding of oneself capable of liberating the human from his despotic state is, for Spinoza, reflexive and rational (E V, Prop. XXXVI)¹⁶; for Heidegger, however, such a "liberating" understanding is prereflective and affective (GA 2: 313).

Recall that, for the German philosopher, anguish is the affection that allows the human to move from an inauthentic (improper) vital state to an authentic (proper) one (GA 2: 323). The "motive" of his freedom lies in the emotional understanding that anguish implies. For the Dutch philosopher, on the other hand, reflexive understanding is what makes the exercise of freedom possible (E V, Pref.). However, his motive is, as in Heidegger, affective (E V, Prop. XXXVI, esc.¹⁷). In other words: although spinozist freedom is exercised from reason (in the proper knowledge of the cause of passions), their motivation is affective. What impelles the individual of Spinoza to propitiate an empowering existence is not the pure reason, but the uncertainty, dissatisfaction and agony that the existence entails (E IV Pref. ; E V, Pref.). Moreover, what pushed Spinoza himself to philosophize was his eagerness to overcome a certain malaise in which he was.

Thus establishing a difference between the foundation, the motive and the character of the knowledge that fosters freedom, we conclude the following: Heidegger and Spinoza distance themselves when considering the "character" of the knowledge that enables the exercise of freedom (affective, for the first; rational, for the second)¹⁸, but coincide when thinking about its foundation (*potency/sein-können*) and original motive (the

¹⁶ Spinoza rationalism is not dogmatic (absolute), but critical. The acceptance that the human is not almighty and the recognition that there are indiscernible attributes for him, reveal that critical limit. See: Peña, 1974, 295.

¹⁷ Despite its rational origin, freedom is defined as "love of God"; that is, it is defined according to one type of affectivity (E V, Prop. XXXVI, esc.).

¹⁸ A different reading of the question would lead us to the following conclusion: to the extent that reason implies, for Spinoza, a condition of thought (a mode of his being; a modification of the power of thinking), we would say that, ultimately, affection also implies in its ontology the place in which freedom unfolds.

affection). If the affection that opens the possibility of channeling the channels of one's existence is, in Heidegger, anguish (GA 2: 323), the desire in Spinoza will be the basis for such channeling (E III, def. Affect. I; E III, Prop. LIX, dem.). Understanding it as the affective expression of *conatus*, of the essential effort to persevere in being, it makes the human tends to avoid sadness (decrease in potency) and promote joy (increase in potency) (E III, def. Affect I exp.).

Desire, joy and sadness will be precisely the three fundamental affections through which Spinoza understands the dynamics of the human being (ontology), and of his relationship with nature (ethics) (E III, Prop. LVII, dem.; E III, Def. IV, exp.). The "fundamental" character of these affections lies, on the one hand, in the fact that the rest derives from them¹⁹, and, on the other hand, in the transformation of the power – corporal and mental– that they imply. When this transformation affects both the body and the mind, the enveloping power of affection will be greater; when, on the contrary, the transformation only affects the body, the mind or any of its parts –separately– the enveloping power of affection will be less. Examples of the first type of affections are love, joy and melancholy (E III, Prop. XI, esc.)²⁰; examples of the second type of affection are contempt (E III, Prop. LII, esc.), admiration (E III, Prop. LII, esc.) and lust (E III, Prop. LVI, esc.).

In Heidegger we find, precisely, a similar classification of affections: on the one hand, we find those that completely involve the existence of the individual, enhancing or nullifying their possibilities of realization; on the other hand, we discover those that affect only part of the existence, being indifferent or passengers for the rest. Examples of the first type of affections would be anguish, hope (GA 2: 345), boredom (GA 29/30: 236) or serenity (GA 7: 32-6; GA 13: 37ss); examples of the latter would be dread (GA 2: 142), joy (GA 2: 310) or sadness (GA 2: 57, 345)²¹. Although this classification of affections has a foundation that is no longer theoretical-reflexive, but phenomenological-hermeneutical, it coincides with the Spinozist at its starting point:

¹⁹ That is to say: they are defined according to them.

²⁰ Although in one of the "explanations" of the Spinoza *Ethics* qualifies that joy and melancholy refer more to the body than to the mind (E, III, def. 3, exp.), in the escolio of proposition XI of the third part tells us: "(...) I call the affection of joy, referred to both the soul and the body, pleasure or joy and that of sadness, pain or melancholy" (E III, Prop. XI, Esc.).

²¹ Those which have a full impact on existence, Heidegger calls them "affective dispositions". Those which influence it in a parceled manner, Heidegger thinks of them as "moods" (GA 2: 134-5).

the understanding of affection as the most original way of "being" in the world, and of "to discover" (*aletheia*) not only what others "are", but also what one "is".

Time as a horizon of intelligibility of affections

This "original discovery" of the things proper to affectivity makes the human understand them *sub specie temporis*. And, to experience things affectively, involves understanding them based on a certain temporality. For Heidegger, this temporality is expressed in historical-existential terms; for Spinoza, in chronological terms. The relevant thing here is that, in both authors, we find a direct link between time and affectivity. This link is established on the basis of the following two ideas: affection constitutes a path of knowledge (Spinoza) and understanding (Heidegger) of the finite, temporal and historical world; time constitutes the genesis and the horizon of intelligibility of affectivity.

Since, for Spinoza, time is an abstraction of the duration of the thing, the idea we have of things based on their single condition, or the affection it causes us, is biased (E II, Prop. XXX). Although Spinoza attaches to reason greater epistemological relevance than what he gives to affection (*affectus*), he includes it within his gnoseological scheme (E II Prop. XLIV; E V, Prop. XXI). This is precisely what makes Spinoza converge with Heidegger. Although the Dutch philosopher considers that passions (*affectuum*) give us a biased idea of reality, he accepts that they fulfill a certain epistemological function. This implies understanding the *sub specie temporis* world; from a temporary perspective, and no longer eternal, of things²². This temporal perspective implies understanding them on the basis of a "before", "during" and "after".

Heidegger, on the other hand, will also highlight the temporal nature with which things are shown to us through affectivity. However, the temporality he discovers will no longer be chronological (Spinoza), but historical-existential. Since, for Heidegger, being emotionally inserted in the world means experiencing it historically and existentially, the time revealed by affection will adopt this aspect. Affection constitutes a way of understanding (*aletheia* mode) precisely because of this: it allows the human to discover himself, and discover the world, as a historical and existentially determined «space-time» (GA 2: 133 ; Coriando, 2002).

²² Hence the associated cognitive function is imagination, and not reason.

In this sense, we would say that affectivity defines the horizon of human intelligibility as a temporal/finite entity. But did we not say, with Heidegger, that time was the horizon of human intelligibility as an affective entity, projected and thrown into the world? Indeed. What happens is that, in the same way that affection reveals the temporal condition of the human, time discovers his affective character. This means that, when understanding emotional dynamics, certain temporal notions are required.

For example, fear is defined, both by Heidegger²³ and Spinoza, in relation to the future: for the latter, it is "an inconstant sadness, which springs from the idea of a future or past thing, whose effectiveness we doubt of any mode" (E III, def. XIII); For the former, it is a threat that is likely to come, a concern about something that may occur in the future, and yet it affects the human being in his present (GA 2: 141). For this reason, fear is an improper way of living in the present with respect to the future; a "waiting" that nullifies all the "proper" possibilities of being.

Now, although fear implies a certain idea (understanding) of the future, it requires for its development of an entity that "already" is and "has been" (GA 2: 346). Or, in other words: fear seizes the human in the present, not only in relation to some threatening (future) future, but also in terms of a given (past) history. Heidegger also expresses it: "only an entity that by the very meaning of its being is [affectively disposed], that is, only an entity that, as long as it exists, has always been, and that constantly exists in some way of having-been [*Gewesenheit*], can be affected" (GA 2: 336).

"Being able to be affected" implies, therefore, "being in the world"; to exist. This existence constitutes, for Heidegger, as "historicity" (*Geschichtlichkeit*) and, for Spinoza, as "duration" (*duratio*). Although not all affection is defined by Spinoza as a function of time²⁴, the ontology of the affections he offers us in his *Ethics* converges with the phenomenology of Heidegger in the same thesis: only that entity whose being is given "in" time, and that requires it for intelligibility, can be affected by this or that *pâthos*.

²³ It is worth mentioning that, for the German author, fearfulness, shyness, anxiety and stupor are modalities of fear (GA 2: 143).

²⁴ Such is the case, for example, of shame and humility; the first is defined as "a sadness, accompanied by the idea of some action that we imagine vituperated by others" (E III, def. XXXI), while the second is understood as "a sadness that springs from the fact that man considers his impotence or weakness" (E III, def. XXVI).

Heideggerian serenity and spinozist beatitude

Another point of coincidence between Heidegger and Spinoza is the importance attached to those affective disposition that promote a critical, conscious and empowering relationship with nature (Spinoza) or the world (Heidegger). Both authors agree, moreover, in the serene temper of these attitude. Serenity will be precisely that disposition to which both Heidegger and Spinoza pay special attention. The first, in particular, talks about the *Gelassenheit*, which implies "moderation" (Held, 2009, 25-6), "equanimity of the soul" (Libera and Lancers, 2000, 276)²⁵; a "desire that is opposed to wanting [will to do, have to] itself"²⁶ (Quintana, 2019, 63). It is, in Heidegger's words, "a radical not wanting to be able to access the essence of the thought we are looking for and that is not wanting, but sober and patient need" (GA 16: 519).

With this disposition, the German philosopher invites us to go beyond the subjectivist and voluntarist attitude of modern man, who thinks he is "the lord of being" (*Herr des Seyns*), and who conceives everything as measurable, controllable and exploitable (Schirmahcer, 1983, 70-93). Serenity is associated, in this sense, with meditative thinking:

«Meditative thinking requires that we not be trapped unilaterally in a representation [*Vorstellungsrichtung*], that we do not continue running in a single way in one direction. Meditative thinking requires us to commit ourselves to something [*Einlassen*] that, at first glance, does not seem to affect us" (GA 16: 112, 117).

Since the modern subject is characterized by being an agent "who wants" –to conquer, to win, to improve the world–, and "wanting to want" more, he has violently devastated his environment. That is the reason why Heidegger promotes an attitude of "detachment" from one's own will (GA 13: 37)²⁷. We speak of an attitude that

²⁵ This is one of the possible understandings of the *Gelassenheit*, which invites us to find similarities between Heidegger and Master Eckhart. Likewise, Libera and Lancers explain it in *Thinking the Middle Ages* (2000, 276).

²⁶ The square brackets are ours.

²⁷ Although Heidegger delved into *Gelassenheit's* notion in works subsequent to SuZ (1927) and *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (1929/30), in these texts there was already the idea of "letting be" or "letting appear" what there is. For example, in *Being and Time*, we read about the "precursor resolution": "only as present -in the sense of making-present- can the resolution be what it is: to let be what it is [*Bewendenlassen*], acting, take hands hold up without distortion" (GA 2: 326). In *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, on the other hand, we find the following statement: "to awaken a

converges with what has been promoted by certain traditions of Eastern thought, such as taoism and zen buddhism (Martín, 2003). These traditions urge, like Heidegger, the renunciation of one's "ego"; of that "very personal self" that the world sees in a limited way, striving to "impose" its values, beliefs and lifestyle. In the face of the "imposition" characteristic of the modern subject and its technical world, we are invited to "let be"; to allow things to follow their natural course (GA 16: 111ss; Cerezo, 1990, 37-8).

Following the natural course of things is what, in turn, promotes Spinoza himself. We also find in his thought the prevalence of serenity in the face of concern, planning and embarrassment that events imply in a world that contravene the own power of being. In the words of the Dutch thinker:

«We serenely cope with events contrary to the requirements of the rule of our utility, if we are aware of having fulfilled our duty, and that our power has not been strong enough to avoid them, and that we are a part of the total nature, whose order we follow” (E, IV, Prop. XXXII)²⁸.

Serenity would imply, for Spinoza, not so much an absence of fluctuation of mind, but the acceptance of what happens regardless of whether it corresponds –or not– with what is desired. This spinozist acceptance, like the "let-be" [*sein lassen*] *heideggerian*, should not be understood as a way of being in the world purely passive; rather, it supposes a blunt, though calm, affirmation of existence, as well as an understanding of the irrebasible limit that constitutes it. Here the relationship with the being is not based on the transcendental optimism of the christian, nor on the pessimism or cynicism of the nihilist, but on the integration of the drama of life, with its lights and shadows. In other words: the acceptance implied by both the heideggerian *Gelassenheit* and the spinozist *serenitatem* does not imply a mere resignation or "in-difference" of "what is", but rather an affirmation of the "difference" that "is". This means embracing the limit of what the human "is" and "can be."

The mentioned *Sein-können* is determined, according to Heidegger, by the "world." Understood as a horizon of intelligibility or pragmatic context (GA 2:55), he welcomes the four regions of being that Heidegger will speak of at the last stage of his thought:

temperament of mind means, nevertheless, to let it wake up, and precisely, to let it be as such" (GA 29/30: 92).

²⁸ See also: Geb. II, 276, 379.

the earth, the sky, the divine and the mortal (GA 7: 151-2; GA 12: 192). Serenity would come to respect the immeasurable distance and symbolically habitable spaces of these four regions of being. In *The Question for the Technique*, Heidegger cares about the galloping technification that is being made of the earth and mortals, which nullifies all openness to mystery or secrecy (*Offenheit für das Geheimnis*) (GA 7: 26, 28-9, 97). It contrasts, in this way, serenity (letting things be what they are) to the technical attitude (making things be what we want) (GA 7: 25).

This heideggerian understanding of serenity as a meditative attitude that respects the immeasurable order of things is in tune with the definition Spinoza himself gives us of it. Spinoza also understands serenity as a respectful way of being in the world and, above all, of accepting the order of nature to which it belongs. In both cases, serenity is projected on an "order of things" –natural (Spinoza) or symbolic (Heidegger)– given in advance; a "region of being" that is immeasurable constituent limit. This **unfathomable** character of "what is" is thought of by Heidegger (GA 7: 26, 97) as "mystery" (*Geheimnis*) and, by Spinoza, as "infinity" (*infinitum*) (EI, Prop. VIII; Peña, 1974 , 90). In both cases, we speak of words that indicate the divinity of "all that is"; of that presented to us as unlimited creative force. We thus pass to the question of the divine and immeasurable, and of divinity as a constituent limit.

F) THE UNDERSTANDING OF THE DIVINE / SACRED AS UNCONMENSURABILITY

Let's start this subsection by reading the following words from Heidegger:

«Nowadays, the one who, through a long tradition, has directly known both the theology of the christian faith and that of philosophy, prefers to shut up when he enters the field of thinking that concerns God. The onto-theological character of metaphysics has become questionable for thinking, and not because of some kind of atheism, but because of the experience of thinking that has been manifested in onto-theo-logic the unity still unthinkable of the essence of metaphysics. (...) Consequently, perhaps the thinking without God (*das gottlose Denken*), which is forced to abandon the God of philosophy, the God *Cause sui*, is closer to the divine God. But this only means here that it has more freedom than the onto-theology would like to admit» (GA 11: 45, 65).

Given this criticism that Heidegger addresses to the God of traditional metaphysics, how is it possible that we intend here to combine his position with the Spinoza's one? This is our answer: despite the fact that the Dutch philosopher thinks, in effect, of God as *Cause Sui* (E I, def. I; Prop. XI), he gives us another understanding of it that is closer to the Heidegger's view. In what sense? In the sense that we have previously pointed out: the God of Spinoza, in addition to identifying with nature and resulting, therefore, immanent self-generating force, corresponds to infinity. This infinity, as Vidal Peña (1974, 90) suggests, can be understood in a double way: from the ontological perspective, as an unlimited expression of the "being" of "what is"; from the epistemological perspective, as incommensurability; as that which escapes at all measures. To these two perspectives, we could add one more; the phenomenological one: from this, infinity indicates the inexhaustible character with which a thing is presented to us; in this case, nature/God.

According to Spinoza, we can only know two of the infinite attributes (essential expressions) of nature/God (EI, def. VI; E, I, Prop. X, esc. ; E, III, Prop. II, esc) . It is recognized that this, in addition to "being" what "seems" (supposes expression), "is" more than what "seems" (revelation demand). That nature "is" more than human is capable of perceiving implies understanding it as "something immeasurable". This notion is what Peña uses to justify, precisely, his understanding of spinozist nature/God as a limit concept (1974, 90-1). To our knowledge, the God of Spinoza is not just "concept" limit, but "experience" limiting. The human has experience that nature/God, despite being immeasurable, "de-fines" how is he. That is to say: it sees that the unlimited supposes, in itself, limit. And it supposes it in so far as it establishes a measure: "that" which gives rise to the measurable is, paradoxically, immeasurable. The two "sides" of the limit are thus manifested: beyond it, the human finds the immeasurable force that determines him (*natura naturans*); before it, he finds himself as what is determined (*natura naturata*).

Something similar happens, to our knowledge, with Heidegger and his understanding of divinity. For the German author, it "is" the measure "with which man measures [originally] his dwelling" (GA 7: 199). Like any "measure", divinity supposes a "limit"; a pattern; a horizon from which to look. Traditionally and symbolically, the human has been measured ("de-finite") by virtue of the divine; of what "has no end" and, therefore, is "unlimited", "unfathomable", "mysterious". The human has found its limit in what

has no measurement; in an alterity so radical that it is only experienced as an open possibility, as uncertainty, as an unknown. This is the sense of mystery to which, according to Heidegger, humans are committed as entities that measure themselves with the immeasurable, which are known through the unknown. The German thinker also expresses it:

“(…) God is, however, unknown, and is, nevertheless, the measure. Not only this but the unknown God who remains, showing himself, as he is, must appear as the one who remains unknown. The patent (*Offenbarkeit*) of God, and not Himself, is mysterious” (GA 7: 201).

The serenity (*Gelassenheit*) of which we spoke earlier will be the affective disposition that will allow the human being, precisely, to open up to this mystery –which is the absence of a measure (of logical-conceptual apprehension)–; access that "open space to secrecy" (*die Offenheit für das Geheimnis*) (GA 7: 28-9,179). Only the man who disposes himself serenely in the world; only the one who does not strive to "be this" or "the other," or "make" things be "this" or that, will be able to experience the unfathomable (mysterious) character of things; the depth of his "being".

In the case of Spinoza, it will also be serenity (*beatitudo*²⁹) that reconciles us with the immeasurability that underlies the course of all things. However, for him such a disposition is not a cause of the experience of the immeasurable, but a consequence of his understanding. In other words: for Heidegger, serenity is the disposition that opens us up to the unfathomable and mysterious existence; for Spinoza, on the other hand, it will be the understanding of the unfathomable and unlimited that "there is" in nature that engenders our desire for serenity. In any case, and this is what we are interested in highlighting here, both authors agree to consider serenity as that "way of being" that allows the human being to reconcile with the immeasurable, uncontrollable and limiting existence, favoring relations with "the other" free from dogmatism, instrumentalization and mastery. From the serenity that both promote, it will no longer be the "want to be at all costs" that prevails, but the "allowing to be" what cannot be otherwise.

²⁹ As translator and commentator on *Ethics*, Peña (2011) defends the translation of *beatitudo* for happiness (see note 45 on page 69). His understanding is not exclusive, in principle, of ours, since bliss, as true happiness, refers us to the imperturbability that the soul enjoys in the face of the contingencies of the world.

SUMMARY AND CONCLUSIONS: CONVERGENCES BETWEEN HEIDEGGER AND SPINOZA

In summary, these are the points of convergence that we find between Heidegger and Spinoza, and that make them diverge from traditional (hegemonic) metaphysics:

	SPINOZA	HEIDEGGER
<p>1. THE ETHICAL TURN OF THE ONTOLOGY: THE BEING IS DEFINED IN FUNCTION OF THE ÊTHOS.</p>	<p>“Being” is defined according to the <i>êthos</i>; singular things are understood as "ways of being" (<i>êthos</i>) of nature. Nature itself is understood as the scope (<i>êthos</i>) that determines the character of being of things (what they can; their essence). Theory is the main way the human has to understand it.</p> <p>The human essence is defined in terms of potency; depending on what an individual can be. This "power to be" is expressed in different ways in existence. The main existential expression of the essence is the <i>conatus</i>: that force that impels the human to persevere in his being and increase his power. In turn, the main expression of conatus is appetite/desire (when it involves the body and the mind) and the will (when it involves only the mind).</p>	<p>Being is defined as a function of inhabiting (<i>êthos</i>); Inhabiting determines the way in which the being of things is revealed (the way in which they acquire meaning).</p> <p>"Hermeneutical phenomenology" is the main way that humans have to understand it.</p> <p>The human essence is defined in terms of existence, and this is defined in terms of <i>sein-können</i>; depending on what an individual can be. This "power to be" constitutes the existence itself, since it implies determining oneself by virtue of one's essential indeterminacy. The human individual is essentially determined to indeterminacy; to the realization of unlimited possibilities of existing.</p> <p>If the essence is defined in terms of existence, and this is defined in terms of <i>sein-können</i>, we would say that, ultimately, the essence is defined in terms of “power”, of what the individual “can be”.</p>
<p>2. ORIGINARY ETHICS: THE PLACE OF BEING, THE DASEIN AS ÊTHOS</p> <p>[De-</p>	<p>Understanding of "ethics" in its greek etymological sense, and not in normative/moral notions.</p> <p>There is an original <i>êthos</i> that precedes human reason: nature (<i>natura</i>). This constitutes the <i>êthos</i>, the habitat/place of dwelling, in which the human being originally develops, manifests and understands.</p> <p>Everything that is, is depending on</p>	<p>Understanding of "ethics" in its greek etymological sense, and not in normative/moral notions.</p> <p>There is an original <i>êthos</i> that precedes human reason, and even nature (as a biological concept): the world (<i>Welt</i>). This constitutes the <i>êthos</i>, the habitat/place of dwelling, in which the human being originally develops, manifests and understands. The being of things, and of the human, is revealed (<i>aletheia</i>) primarily and originally</p>

<p>anthropomorphization of ethics]</p>	<p>the area to which it belongs. The human does not oppose, as <i>res cogitans</i>, nature (<i>res extensiva</i>), but belongs to it; he is a way of being of the nature itself.</p> <p>The human <i>êthos</i> (character) constitutes an expression of the <i>êthos</i> (place of dwelling) that nature implies. There are no <i>êthos</i> opposed to <i>physis</i>. The <i>physis</i> is <i>êthos</i>.</p>	<p>based on an already established habitat. This habitat is the world, which is pure historicity.</p> <p>Everything that is, is depending on the area to which it belongs. The human is not opposed, as <i>res cogitans</i>, to the world (<i>res extensiva</i>), but he belongs to it. The world is an ontological constituent of the human "being".</p> <p>The human <i>êthos</i> (character) constitutes an expression of the <i>êthos</i> (place of dwelling) that the world supposes. There are no <i>êthos</i> opposed to <i>physis</i>. <i>Physis</i> (way of revealing the being) is the very expression of an <i>êthos</i> (way of inhabiting).</p> <p>In front of the onto-logical or theoretical <i>êthos</i>, we find a preontological, historical, subconscious <i>êthos</i> (which has not come to the light of the theological consciousness).</p>
<p>3. THE ONTOLOGICAL STATUS OF AFFECTS</p> <p>3.1. THE PRIMORDIAL CHARACTER OF THE AFFECTS (De-personalization of affection)</p>	<p>Ontological turn, and not purely biological or psychological, of the affections: every human phenomenon, and even natural, is explained in terms of affectivity (depersonalization of affectivity).</p> <p>"To be something", to exist, implies to be constituted as a "condition" of nature capable of affecting and being affected.</p> <p>Affection ceases to be considered as a mere accident of the body or substantial state of the soul and begins to be conceived as a modification of one's power of being (<i>potency</i>).</p> <p>The human essence is defined in terms of potency (<i>conatus</i>), and this is understood in terms of affections.</p> <p>The ideas of the mind and the passions of the body are understood as affections of the potency of the individual; in the first case, contemplated from the attribute of thought; in the second case, glimpsed from the attribute of the body. The same reason, therefore, would imply a way of being (affection) of thought.</p>	<p>Ontological turn, and not purely biological or psychological, of the affections: affection constitutes the original way of revealing the "being-in-the-world".</p> <p>"Human being" implies "being-in-the-world"; and "being-in-the-world" implies, in turn, being in a certain "affective disposition." The human is, first, as thrown into the world; it involves a certain affective mood.</p> <p>Before reason and reflection (<i>theory</i>), the human discovers himself and discovers his surroundings through affectivity. This means that he originally understands the world, and himself, in terms of affecting relationships. Hence, the affectivity grants a pre-theoretical or pre-psychological understanding.</p> <p>The human essence is defined in terms of potency (existence), and this is defined –in turn– in terms of affections (factuality), understanding (existentiality) and discourse (throwing condition).</p> <p>Revealing character of affection: affection allows us to discover the way of being of the individual (how he is).</p> <p>The affection that allow us to reveal</p>

	<p>Revealing character of affection: affection allows us to discover the way of being of the individual (how he is).</p> <p>Three are the primary affections that govern and allow us to understand the dynamics of the human being: joy, which indicates an increase in the power of being; sadness, which indicates a decrease in the power of being; the appetite or desire, which expresses the human strength and tendency to persevere in his being.</p> <p>It advocates a certain ethic of bliss; of serenity</p>	<p>the human being in its radical facticity and historicity is, primarily, the following: anguish, which presupposes the suspense of all beliefs and prejudices that give meaning to one's existence.</p> <p>It advocates a certain ethic of serenity, of letting it be.</p>
<p>4. THE ESSENCE AS A POWER THAT IS REALIZED IN EXISTENCE</p>	<p>The essence of the human mode is <i>potentia</i>, that is, the "power to be". This "power to be" is determined by a potential graduation.</p> <p>The phenomenal or existential expression of this essence or potential graduation is called <i>conatus</i>. The <i>conatus</i> is defined, then, as the essence or potency already given in the existence of a way or individual.</p> <p>The full realization of the <i>conatus</i> would be the "natural goal" for the individual. The annulment of such plenitude would contravene the nature of the individual.</p> <p>Here the proper (harmonious) and improper (contradictory) attitude would always occur in relation to the nature of the individual.</p>	<p>The essence of the human being is existence, understood in the vital, historical or biographical sense that Heidegger points to.</p> <p>The existence or life is defined as possibility or, more precisely, as being able to be proper or improper.</p> <p>The proper and improper adopts a more personal character than in Spinoza, and less naturalistic. But what we are interested in highlighting is precisely the definition of essence as a potency or range of possibilities, compared to the substantialist tradition.</p> <p>In both authors, the responsibility for the maximum or proper deployment of possibilities depends on the individual.</p>
<p>5. TIME AS THE INTELLIGIBILITY HORIZON OF THE FINITE ENTITIES AND THEIR AFFAIRS</p>	<p>Time is determinant in the ontological constitution of the mode, that is, of finite beings.</p> <p>Time is the condition of possibility of the realization of <i>conatus</i> and, by extension, of being, being able to be and wanting to be; that is, of understanding and affection.</p> <p>Time allows us to understand the origin and dynamicity of affections.</p>	<p>Time is determinant in the ontological/fundamental constitution of Dasein.</p> <p>It constitutes the horizon of understanding of the being of Dasein, which is always considered temperate/affected.</p> <p>The affective disposition is always temporary, and corresponds to the structure of Dasein itself.</p> <p>Time constitutes the horizon of intelligibility of affections. They are defined according to it.</p>

6. COMPRENSIÓN DE LA DIVINIDAD COMO EL INCONMENSURABLE LÍMITE DE LO HUMANO	<i>Love Dei Intellectus</i> Distance relatively salvable by understanding. It is given as an expression: the divine expresses itself, remains visible to the theoretical gaze.	<i>Die Geviert</i> Insurmountable distance between the mortal and the divine. It is given as revelation: the divine is revealed, because it is what remains hidden from the theoretical view.
	Although, for the Dutch philosopher, God is "the limitless limit" and, for the German thinker, he is "the mysterious limiting limit", both grant us an understanding of it as the "limit" of the human; as what defines his ontological limit, being beyond him. In the same way, both thinkers consider serenity as that affective disposition that most optimally reconciles us with our constituent limit, promoting more harmonious behaviors with the natural order of things.	
7. SERENITY AS THE OPTIMAL MODE OF BEING IN THE WORLD.	Serenity (<i>beatitudo</i>) is what reconciles us with the incommensurability that underlies the course of all things. However, unlike Heidegger, such a attitude is not for Spinoza a cause of the experience of the immeasurable, but a consequence of his understanding.	The serenity (<i>Gelassenheit</i>) will be the affective disposition that will allow the human being, precisely, to open up to the mystery –which is the absence of a measure (of logical-conceptual apprehension)–; access that "open space to secrecy" (<i>die Offenheit für das Geheimnis</i>).

3. OPEN RESEARCH LINES: THE ETHICAL, PEDAGOGICAL AND PSYCHOTHERAPY CONSEQUENCES OF THE ETHICAL TOUR OF ONTOLOGY AND THE HISTORICAL-PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF THE NEW RELATIONSHIP BETWEEN SPINOZA AND HEIDEGGER

What consequences at the ethical, psychotherapeutic and pedagogical level does this change have in the understanding of the ontological difference? The recognition of life as an original and irreducible field of existence for theoretical thinking leads us to rethink the human being and his relationship with the world in a different way. Without opposing theoretical-scientific thinking, hermeneutical phenomenology gives us a vision of the human and the world as inexhaustible aspects of reality, as "signs that are still to be interpreted".

Heidegger teaches us that reality –particularly, the human one– is not exhausted in theory; Theoretical-scientific thinking –headed towards the search for universal truths– fails to integrate the multidimensionality of human life. This is not just reason, causality and metric relationships; it is also autonomous narrativity of experience; drama, comedy, history of events that always –and in the first place– are lived from that "very personal self" and not transferable.

The recognition of the irreducible nature of human life, as well as the integration of all its facets –physical, rational, affective, mortal, spiritual (divine), symbolic– leads to different psychology, pedagogy and ecology; in a redefinition of those disciplines that study not only the human condition, but also its relationship with the environment.

On existential psychotherapy

One of the most significant contributions of Heidegger's philosophy to psychology is found in the existential variable that it includes in his analysis. Psychology of the mid-twentieth century had been concerned with constituting the human as the "object" of scientific study. Heidegger's hermeneutical phenomenology, inspired by Natorp, highlighted the problem involved in reifying human experiences; detach them from their historical, family and personal context. Rooting historicity and hermeneutics in the human ontology, Heidegger inspired psychologists such as V. Frank and M. Boss to develop a person-centered psychotherapy. This is focused in the vital projects and

intrinsic motivations of humans, and not so much in their neuronal dysfunctions, childhood traumas or acquired behaviors/reasoning. For these reasons, it was called "existential psychotherapy".

Existential psychology or psychotherapy found the cause of psychopathology (psychological problem) no longer in the dysfunction of the physical/mental state of the body, nor in acquired learning limitations, but in the inability to make sense of the experience. For example, psychopathologies such as anxiety and depression were attributed to a lack of vital sense and intrinsic motivation. This does not mean that, from existential psychotherapy, any physical or neurological variable would be denied; rather, it means that, for them, the patient's neuronal or physical dysfunction was a consequence of an existential motive. It was not the lack of dopamine that generated depression, but the lack of vital sense that led to a significant decrease in the patient's dopamine levels.

In this sense, we would say that existential psychotherapy has expanded the framework from which the origin of human psychopathologies was studied. And while not all psychopathology is caused by a lack of vital sense, or by an absence of intrinsic motivation, of purpose, the personal/existential dimension of the individual does have a significant impact on coping with any physical, emotional or psychological ailment.

On emotional education

Education is one of the constitutive bases of any society and civilization. Both Heidegger and Spinoza allow us to think from their base: the ontology. Thinking pedagogy from the ontology implies thinking what an individual "can be" in terms of "what is".

Since Heidegger and Spinoza define the human "being" by virtue of "what can be", of its possibilities of realization, education, as a teaching and learning process, is indispensable. This is due to two main reasons: on the one hand, because the human "being" is not given beforehand, but he must build it, set it up, make it up; on the other hand, because human is born as a "possibility", and with the possibility of being able to deploy his being in different dimensions –coporal, mental, emotional, spiritual, etc–.

This conception of the human as a "being to be done" is the basis of all pedagogy. Now, unlike traditional pedagogical paradigms, Heidegger and Spinoza invite us to think of

the human as an individual who is not hilemorphic (composed of matter and form, body and soul), but a "whole potential" of body (feeling) and mind (thinkin); an inexhaustible hermeneutical reality; a "living text".

Pedagogies inspired by the platonic ontology, *christian-cartesian* court, are focused on the cultivation of the soul rather than that of the body. The passions, within this paradigm, have to be suppressed or reduced to the minimum of their power. Precisely, the objective of this type of education is to achieve a knowledge free from the contingency of the bodies and the volatility of emotions: the "knowledge" of the *theorós*. Therefore, the variable that prevails in the teaching and learning process is neither the student, nor the teacher, but the knowledge itself ("gnoseocentric" paradigm). The teacher has to direct the learning on the basis of this knowledge, which implies the existence of a good, of a regulation, which pre-exists the contingency of every human.

On the other hand, pedagogies inspired by ontologies of a materialist nature, such as the marxist one, are focused on the cultivation of both the soul and the body. Here the passions will no longer be psychophysical effects of the body what has to be disengaged, but expressions of the soul that must be moderated. By granting significant importance to the material/body level, marxist education focuses on the "know-how", and no longer on the "pure knowledge." That is why its purpose is to educate critical citizens, with the ability to transform their surrounding reality. The emancipatory purpose, ethically and technically, of this approach makes the figure of the teacher acquire special relevance. Here, knowledge and the student will no longer be the main element of the teaching and learning process, but rather the teacher and his ability to instruct in freedom ("didacalocentric" paradigm).

Finally, a pedagogy inspired by the ontologies of Heidegger and Spinoza urges us to prioritize the figure of the student; his "know how to be". Here the priority is not the achievement of a universal knowledge that governs our behavior over our passions (platonic, gnoseocentric paradigm), nor the citizen emancipation and material transformation of reality (materialist, marxist paradigm), but the development of each of the human potencies. Within this paradigm, which we could call «paidocentric», every human reality is accepted, cultivated and attended: both in its mental aspect and in its bodily dimension. Passions will no longer be expressions of the soul that must be

suppressed or moderated, but channeled to reach the maximum of our vital potency. This involves an education focused on what each individual can give and be in the physical (sports and athletic skills), mental (creative, mathematical, linguistic, plastic) and spiritual/personal skills (expression of emotions, choice of a “proper” project of life, attention to the vocation, help to the neighbor, care of the environment).

Although we have presented these paradigms separately here, they all have complementary aspects. It is not about, therefore, to replace one pedagogy with another, but to get the best out of each one. Today, in fact, the evaluation criteria are classified in our country (Spain) according to the three basic competences of which we have spoken: «knowledge» (knowledge), «know-how» (skills) and «know how to be» (attitudes). The priority lies, however, in knowledge and skills rather than attitudes. Heidegger and Spinoza invite us, in this sense, to prioritize "know how to be" over "pure knowledge" and "know-how."

About respect for the environment

Both Spinoza and, above all, Heidegger invite us to establish a relationship with "the other" –human, world or nature– more respectful, caring and prudent. The recognition of the irreducible nature of "what there is" that we find in both ontologies leads us to establish much more significant relationships with “the otherness”, with greater doses of affective involvement. This vital involvement, which brings us closer to "the other", take us to understand it no longer as a manipulable, measurable or quotable object, but as a "world" that does not exhaust itself.

Heidegger urges us to think about the degradation of the environment as the result of a way of being in the world eminently technical, based on the machining, instrumentalization and reification of "what there is". An understanding of "the other" as "part" of our universe, of our "being", would lead to less reifying behaviors; more empathic and careful. The consideration of "the other", whether person or environment, as "something" alien to us is the basis of violence, its justification and development. The understanding of one's being as an expression of the nature itself (*physis*), whose order and immeasurable creative force we fail to understand, is the prelude to empathy and respect for the environment.

About the history of philosophy

The approaches and theses that we defend in these pages invite us to rethink the place that Heidegger and, above all, Spinoza occupy in the History of Philosophy. The problematization of Spinoza's heideggerian reading, coupled with the suggested philosophical convergence between the two, leads us to rethink the role that both have in the History of Philosophy. Remain openly questioned not only the positions that both authors keep among themselves, but also the place that they occupy among other authors who have defined the course of Western thought.