

## El fundamento de la vida

### The Foundation of Life

**Valentín Brodsky**

Universidad Nacional de Córdoba Argentina.

Correo electrónico: brodskyvalentin@gmail.com

 ORCID: 0000-0002-2510-0548



**Resumen:**

*En este texto trataré de aproximarme críticamente a la idea de “fundamento”, para abordar algunos de los problemas filosóficos que aloja el concepto de “vida”. La brújula que guía mi investigación es la obra de Martin Heidegger. Para algunos especialistas, la filosofía de este autor alemán se encuentra atravesada por ambas problemáticas. A pesar de sus virajes, el pensamiento heideggeriano ha tratado de tematizar de manera profunda y recurrente tanto a la cuestión del fundamento como a la cuestión de la vida. Si esta hipótesis de lectura es correcta, al tomar como punto de partida al seminario Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant y focalizarnos sobre sus clases dedicadas a Spinoza, podremos observar los problemas que aloja el vínculo entre el concepto “vida” y el concepto “fundamento”.*

**Palabras clave:** Heidegger, Spinoza, fundamento, vida, filosofía

**Abstract:**

*In this text I will try to critically approach the idea of "foundation", to address some of the philosophical problems that the concept of "life" contains. The compass that guides my research is the work of Martin Heidegger. For some specialists, the philosophy of this German author is crossed by both problems. Despite its twists and turns, Heideggerian thought has tried to thematize in a deep and recurrent way, both the question of the foundation and the question of life. If this reading hypothesis is correct, by taking the Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant seminar as a starting point and focusing on his classes dedicated to Spinoza, we will be able to observe some hidden problems in the link between the concept of "life" and the concept "foundation".*

**Keywords:** Heidegger, Spinoza, Foundation, Life, Philosophy

**Fecha de recepción del artículo:** 30/07/2021      **Fecha de aceptación del artículo:** 04/05/2024

**Para citación de este artículo:** Brodsky, Valentín (2022). El fundamento de la vida. *Anacronismo e Irrupción* 12 (22), 202-237.

## Introducción

El título “El fundamento de la vida” nos ofrece un doble uso del genitivo. En su versión objetiva, esta expresión nos remite a la idea de que hay algo que funda a la vida. Por el contrario, en su versión subjetiva, nos dice que la vida funciona como un fundamento. La vida funda algo o es la base para otra cosa. En las páginas que siguen, trataré de explorar ambos vectores de significación. El propósito de esta tarea consiste en sentar las bases conceptuales para el posterior abordaje de una serie de problemas políticos que han adquirido una gran importancia en los últimos tiempos.

Las distinciones que establecemos entre lo que está vivo y lo que no está vivo, pero también las separaciones que hacemos entre las diversas modalidades de la vida (por ej.: la diferencia entre vidas humanas y vidas no humanas), están cargadas de consecuencias políticas. Generalmente, en nuestro día a día, esas diferenciaciones en torno a lo viviente pasan desapercibidas y se resuelven sin mayores problemas. Pero, en algunos momentos históricos específicos, también nos es dado observar la forma en que la vida funciona como un fundamento, esgrimido para resolver disputas que dividen a la sociedad.<sup>1</sup>

Ahora bien, a modo de introducción para mi trabajo quisiera realizar algunas aclaraciones de carácter metodológico. En primer lugar, me gustaría señalar que este artículo no se encuentra dedicado al análisis de un problema social específico y que no realizaré una mención explícita de este tipo de discusiones. Por el contrario, en esta oportunidad me interesa desplazar el foco de análisis hacia aquellos conceptos metafísicos que suelen constituirse como el andamiaje de estas cuestiones políticas. Es decir, trataré de aproximarme

<sup>1</sup>Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez afirman que el concepto “vida” es crucial para comprender el umbral en el que nos encontramos situados actualmente: en un primer nivel, constatamos que los debates contemporáneos piensan a la vida en la encrucijada entre dominación y resistencia. Lo viviente como el objeto sobre el que se cierne el poder y como lo que resiste a esos diferentes mecanismos de captura. Sin embargo, en otro nivel de la discusión, también podríamos decir que la vida es aquello que desplaza el foco de la humanidad, entendida como un régimen ordenador de nuestra experiencia, nuestra política y nuestras formas de producción. Cf. Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín. “Prólogo”. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

críticamente a la idea de “fundamento”, para abordar algunos de los problemas filosóficos que aloja el concepto de “vida”. Y, en este proceso de investigación, la obra de Martin Heidegger funcionará como una brújula.<sup>2</sup>

Para algunos especialistas, la filosofía de este autor alemán se encuentra atravesada por los dos conceptos que conforman el título de mi artículo. A pesar de sus virajes, el pensamiento heideggeriano ha tratado de tematizar de manera profunda y recurrente tanto a la cuestión del fundamento como a la cuestión de la vida.<sup>3</sup> Si esta hipótesis de lectura es correcta, al tomar como punto de partida el seminario titulado *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* y focalizarnos sobre sus clases dedicadas a Spinoza, podremos observar los problemas que se esconden en el vínculo entre el concepto “vida” y el concepto “fundamento”.<sup>4</sup>

Ahora bien, existe un segundo grupo de aclaraciones que son importantes para comprender la metodología que emplearé en este trabajo. En primer lugar, creo que es importante anticipar que la intención de mi artículo no consiste en afirmar la existencia de un “Heidegger spinozista”, así como tampoco consiste en sostener que la asociación entre Heidegger y el antisemitismo justifica su lectura

<sup>2</sup>La distinción terminológica entre “la política” y “lo político” se ha convertido en un recurso habitual dentro del campo de la teoría política contemporánea. En el intento por trazar un mapa del pensamiento político actual algunos especialistas suelen agrupar a la obra de aquellos autores que han hecho uso de esta distinción conceptual (ej.: Lefort, Nancy, Laclau y Badiou) mediante la expresión “postfundacionalismo”. En esta línea de pensamiento, quienes son denominados como postfundacionalistas parecen distinguirse por una serie de rasgos comunes: todos ellos son parte del proceso de recepción que ha experimentado la obra de Heidegger hacia el interior de la izquierda de francesa. En ese proceso de recepción, algunos textos han adquirido una mayor importancia que otros y el problema heideggeriano de la diferencia ontológica ha sido traducido en términos políticos. Cf. Biset, Emanuel. *Contra la diferencia política. Pensamiento Plural*, 4 (7), 173-202.

En el presente trabajo, la decisión de colocar el foco de análisis sobre algunos conceptos metafísicos (ej.: vida, fundamento, *conatus*) es de carácter estrictamente metodológico, ya que me permite organizar el proceso de investigación. Mi intención no es reintroducir la distinción entre “la política” y “lo político”, y no considero que el objetivo de la ontología consista en elaborar los fundamentos de la política.

<sup>3</sup>Xolocotzi, Ángel Yáñez. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Barcelona: Universidad Iberoamericana, 2004; *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Puebla, 2011.

<sup>4</sup>Heidegger, Martin. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), GA 23, Fráncfort: Klostermann, 2006.

de Spinoza.<sup>5</sup> En segundo lugar, creo que es importante subrayar que no me interesa realizar un análisis donde se critique a Heidegger o a Spinoza por no expresarse sobre ciertos problemas que fueron enunciados en épocas posteriores.<sup>6</sup> Este artículo es parte de un proyecto más amplio de investigación dedicado al estudio del contexto social e intelectual en el que Heidegger lee a la obra de Spinoza.<sup>7</sup> En términos generales, mi método de lectura sigue las pautas que han sido desarrolladas por algunas especialistas en la obra de Spinoza.<sup>8</sup>

En este sentido, para garantizar una mayor claridad expositiva, el artículo se encuentra dividido en tres apartados: en primer lugar, reconstruiré la estrategia de lectura que Heidegger emplea en el seminario *Geschichte der Philosophie von*

<sup>5</sup>La importancia del antisemitismo en la historia de Alemania y en el contexto histórico de Heidegger, ha sido estudiada por numerosos investigadores. Luego de la publicación de los *Cuadernos Negros*, la asociación entre Heidegger y el antisemitismo se ha vuelto evidente. Entiendo que algunas personas podrían verse inclinadas a clausurar el debate, sosteniendo que la lectura heideggeriana de la obra de Spinoza se encuentra condicionada por el clima político de su tiempo. Sin embargo, creo que el problema de fondo es un poco más complejo. Entre 1926/27, las clases que Heidegger dedica a la lectura de la *Ética* no se inscriben fácilmente en ese horizonte.

<sup>6</sup>Considero que el trabajo de Quentin Skinner es de gran importancia en este punto. Como representante de la Escuela de Cambridge, este autor ha detallado una serie de errores metodológicos (mitología de las doctrinas, mitología de la coherencia, mitología de la prolepsis, mitología del localismo) que son bastante habituales en el terreno de la historia intelectual. Cf. Skinner, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

En el desarrollo de mi trabajo, trataré de evitar las mitologías señaladas por el enfoque skinneriano, sin adherir a los supuestos que articulan a sus investigaciones. En efecto, como han sostenido algunos autores, detrás de las estrategias que Skinner utiliza para abordar a la historia intelectual se encuentra una definición específica de “contexto” y de “intencionalidad”. Cf. Palti, Elías Jose. “Repensando The Foundations of Modern Political Thought, de Quentin Skinner”. *Prismas - Revista De Historia Intelectual*, 21, 2, 2017, 139–142. Recuperado a partir de <https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/329>. Como veremos, la definición de esos conceptos remite a un conjunto de supuestos que son incompatibles con el método de lectura que he asumido en mi trabajo.

<sup>7</sup>Este punto no puede ser desarrollado en mayor profundidad puesto que representaría una infracción a las políticas editoriales de la revista. Para un análisis más detallado de la recepción de Spinoza durante la república de Weimar Cf. Wertheim, David. *Salvation through Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*, Boston: Brill, 2011; Schapkow, Carsten. *Die Freiheit zu philosophieren: Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur*, Bielefeld: Aisthesis, 2001. Walther, Manfred. “Spinoza in der Rechts- und Staatslehre der Weimarer Republik: eine vergessene Tradition”. *Der Staat*, 52, 4, 2013, 563–595.

<sup>8</sup>Cf. Chauí, Marilena. *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2020. En el prólogo a la edición en español, Gainza reconstruye el enfoque de lectura de Marilena Chauí, de una manera que resulta esclarecedora.

*Thomas von Aquin bis Kant*, cuando se aproxima a la obra de Spinoza y se detiene sobre el concepto *conatus*. En segundo lugar, analizaré los modos en que el joven Heidegger define al concepto “vida” [*Leben*] en algunos textos de los años '20. Como podremos observar, la conjunción entre el carácter polisémico de esta categoría y la relevancia que adquiere para algunos de los interlocutores de Heidegger, trazan el complejo horizonte donde se inscribe su interpretación del término latino *conatus*. Por último, en el tercer apartado, a modo de cierre para mi trabajo, extraeré algunas consecuencias positivas del encuentro entre Heidegger y Spinoza.

#### La destrucción heideggeriana y el *conatus* spinoziano

En 1927, durante la edición y publicación de *Ser y Tiempo*<sup>9</sup>, Heidegger dicta un seminario en la universidad de Marburgo. Gracias a la recopilación de sus manuscritos y anotaciones, hoy sabemos que ese seminario figuraba en la currícula de sus estudiantes, bajo el nombre *Historia de la Filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant*<sup>10</sup>. Se trata de un título extraño. Habitualmente, Heidegger no es reconocido como un gran historiador de la filosofía. La primera pregunta que podríamos hacernos es ¿a qué se debe ese título? ¿Por qué Heidegger dicta un curso específicamente dedicado a la historia de la filosofía?

Creo que estos interrogantes encontrarán una primera respuesta si nos concentramos en la introducción del seminario y en los apéndices que la acompañan.<sup>11</sup> El objetivo que Heidegger nos presenta allí es ambicioso: su intención es comprender el modo en que la filosofía moderna encuentra su fundamento (*Fundament*) en la filosofía antigua. Pero, puesto que la historia de la filosofía es sumamente amplia y rica, la aplicación de un recorte metodológico se vuelve imprescindible. El primer movimiento del seminario consiste en situar a

<sup>9</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Editorial Trotta, 2012.

<sup>10</sup> Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/1927), GA 23, Fráncfort: Klostermann, 2006.

<sup>11</sup> Heidegger, *op.cit.*, 1-14, 207-210.

Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff y Kant como los representantes de la filosofía moderna. Su segundo movimiento metodológico es afirmar que las diferentes obras de estos autores tienen su fundamento en Aristóteles. El pensamiento antiguo alcanza su forma acabada (*vollendeten Gestalt*) en la filosofía aristotélica.

Estamos ante una estrategia de lectura cuya importancia no debe ser pasada por alto. En resumidas cuentas, podríamos decir que este seminario de Heidegger se articula en torno a la doble significación que asume el término fundamento (*Fundament*):

- a En un primer nivel, la expresión *Fundament* nos remite a una forma específica de trato con el pasado, donde se busca recuperar ciertos problemas filosóficos. Heidegger toma a la metafísica como el eje de sus clases sobre historia de la filosofía y sostiene que el foco debe ponerse en la investigación del primer principio (*Πρώτη ἀρχή*). Lo que le interesa es el primer fundamento, aquello que “hace posible al ser del ente y que caracteriza al ser mismo en su esencia”<sup>12</sup>.
- b En un segundo nivel, *Fundament* nos dice algo sobre lo que Heidegger encuentra, cuando se aproxima a los textos de la tradición. Con el paso del tiempo, el contenido de los problemas ontológicos puede mostrar ciertas variaciones, pero lo esencial permanece. El estilo de abordaje que la metafísica moderna implementa ante la cuestión del ser, de la esencia, de la realidad y de Dios es propio de la antigüedad.
- c Ahora bien, Heidegger sitúa a Spinoza en la tercera sección de su seminario.<sup>13</sup> Al margen del conjunto de clases dedicado a reconstruir la bibliografía especializada sobre este autor moderno, hay un gran número de apartados cuyo propósito es desplegar un mapa provisorio para su comprensión crítica. En este artículo, solo me interesa detenerme en una sección específica del “mapa” heideggeriano. Si nos concentramos en su

<sup>12</sup> Heidegger, *op.cit.*, 209.

<sup>13</sup> Heidegger, *op.cit.*, 145-166.

abordaje del tercer libro de la *Ética*, encontraremos una recopilación de proposiciones ancladas en la palabra *conatus*:

	Traducción española <sup>14</sup>	Versión en latín <sup>15</sup>	Citas de Heidegger <sup>16</sup>
<b>Prop. 6</b>	Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser.	<i>Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.</i>	<i>Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.</i>
<b>Prop. 7</b>	El esfuerzo con el que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma	<i>Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam.</i>	<i>Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam.</i>
<b>Prop. 8</b>	El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido.	<i>Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.</i>	<i>Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.</i>
<b>Prop. 9 Esc.</b>	Apetito [...] no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar [...] El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos	<i>Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quæ ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, &amp; cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, &amp; propterea sic definiri potest, nempe, Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.</i>	<i>Appetitus (Drang) nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quæ ipsius conservationi inserviunt. Cupiditas (Begierde) est appetitus cum ejusdem conscientia. Constat: nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus</i>
<b>Prop. 11 Esc.</b>	De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección [...] Por lo que toca al deseo, he explicado lo que es en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte; y fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario.	<i>Per Lætitiã itaque in sequentibus intelligam passionem qua mens ad majorem perfectionem transit. Per Tristitiã autem passionem qua ipsa ad minorem transit perfectionem [...] Quid deinde cupiditas sit in scholio propositionis 9 hujus partis explicui et præter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium</i>	<i>Laetitia = passio, qua mens ad majorem transit perfectionem. Tristitia = passio, qua Mens ad minorem transit perfectionem. Præter hos tres (Cupiditas, Laetitia, Tristitia) nullum alium agnosco affectum primarium.</i>

Dos elementos importantes y complejos se desprenden de las citas que he

<sup>14</sup>Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial, 2011.

<sup>15</sup>Spinoza, Baruch: *Opera*. Tomo 2, C. Gebhart (ed.), Heidelberg: Carl Winter, 1972.

<sup>16</sup>Heidegger, *Geschichte, op .cit.*, 160-161.

colocado en el cuadro anterior. Para desarrollar de manera clara y ordenada ambos puntos, trataré de avanzar lentamente en su reconstrucción:

1) En primer lugar, me parece importante resaltar que la finalidad de introducir estas proposiciones en la explicación de la tercera parte de la *Ética*, es permitir una “mejor comprensión de los afectos”<sup>17</sup>. La aproximación spinoziana a la cuestión de la afectividad es sumamente interesante para este autor alemán. Hay tres razones complementarias por las cuales Heidegger sostiene esa idea:

a *Spinoza es signo de un cambio dentro de la tradición*. Su obra no recupera el problema de las pasiones, para deplorar, ridiculizar y depreciar la impotencia humana. Si nos remitimos a las últimas líneas del Prefacio de la tercera parte de la *Ética* (explícitamente citadas por Heidegger), observaremos que la filosofía spinoziana analiza a los afectos mediante la implementación del método geométrico. Las acciones y los apetitos humanos son abordados como si fuesen líneas, superficies o cuerpos pertenecientes al campo de la geometría. La *Ética* es una obra moderna, por el modo en que introduce a los afectos dentro de un proyecto de matematización del mundo.

b *Spinoza “funda” a los afectos en una determinada concepción de la Naturaleza*. Heidegger intencionalmente subraya que, para la filosofía spinoziana, los seres humanos no son “un imperio dentro de otro imperio”. A nivel ontológico y epistémico, la substancia define el punto de arranque y los marcos últimos dentro de los que se mueve la investigación. En la *Ética*, los seres humanos son definidos como modos de la substancia, mientras que los estados afectivos que atraviesan su vida cotidiana son interpretados como efectos de las relaciones de composición o descomposición. Para Heidegger, la “sistematización de todos los entes, en el sentido de la idea griega, alcanza su punto más alto de desarrollo en Spinoza”<sup>18</sup>. No es casual que la *Ética* comience

<sup>17</sup> Heidegger, *op. cit.*, 160.

<sup>18</sup> Heidegger, *op. cit.*, 151.



con la definición de la *causa sui*. El método geométrico que emplea la filosofía spinoziana supone que es necesario partir de esa primera definición, para luego demostrar que los afectos se producen en el interjuego entre *natura naturans* y *natura naturata*.

c *Spinoza nos ofrece un tratamiento ontológico de los afectos y de la corporalidad, que posee cierta afinidad con la filosofía de Aristóteles. Como afirman algunos especialistas, en esta etapa de su obra, Heidegger se encuentra sumamente interesado en desarrollar una teoría ontológica sobre el “sujeto”, por lo que recurre a la teoría aristotélica de las pasiones<sup>19</sup>.*

Heidegger se aproxima a Spinoza por la forma en que este autor moderno rompe con la tradición, funda a los afectos en una determinada interpretación de la substancia y analiza la dimensión corporal de los mismo. En el tercer apartado de este artículo, trataré de tomar distancia de la interpretación heideggeriana de la *Ética*.

2) Pero, por el momento, volvamos a la tabla que presenté más arriba. El segundo elemento que se desprende de esas citas nos remite hacia la estrategia de lectura empleada por Heidegger. En un primer plano de análisis, sabemos que estas clases de 1927 se producen dentro de un contexto universitario. Es esperable que un maestro diseñe un plan de lectura para introducir a sus discípulxs en la historia de la filosofía. Las remisiones a otros textos de la tradición, los comentarios anotados a pie de página y las alteraciones en las citas (actualmente constatables gracias a la edición de la *Gesamtausgabe*) podrían entonces ser parte de una estrategia pedagógica. La disputa y la búsqueda de afinidades conceptuales, entendidas como la base para el abordaje del pasado.

Sin embargo, en un segundo plano de análisis, es posible registrar el

<sup>19</sup> Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, 36.

carácter crítico de la lectura heideggeriana. Si nos remitimos a *Ser y Tiempo*, en el párrafo § 6, observaremos un punto importante: el análisis de la experiencia de la vida fáctica nos enseña que el *Dasein* no solo se caracteriza por su propensión a ser absorbido en el mundo de la ocupación común, donde todo “conato de excepción” es silenciosamente nivelado, sino que también mantiene un vínculo complejo con el pasado. La empobrecedora inscripción de la vida en un presente constante solo es posible si el pasado es abierto de manera tal que sea funcional al orden vigente de lo que hay.<sup>20</sup>

La filosofía es precisamente el trabajo de desmontar esta tendencia empobrecedora de la vida cotidiana. Por eso, dentro del seminario titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se nos indica:

La construcción [*Konstruktion*] de la filosofía es necesariamente destrucción [*Destruktion*], es decir, una deconstrucción [*Abbau*] de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella, ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella. Dado que la destrucción [*Destruktion*] pertenece a la construcción [*Konstruktion*], el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido.<sup>21</sup>

Toda investigación filosófica, incluso la más radical, se encuentra permeada por la tradición. La ontología solo puede asegurar fenomenológicamente sus conceptos, mediante el ejercicio de la deconstrucción (*Abbau*). La filosofía, si bien mantiene un vínculo específico con la historia, no es una yerma obsesión filológica con el pasado, una actividad carente de vinculación con el presente. El título *Geschichte der Philosophie...* se vuelve entonces un poco más claro: un

<sup>20</sup> “El *Dasein* no solo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo que es, y a interpretarse por el modo en el que se refleja en él, sino que el *Dasein* queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le substrahe la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir [...] La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo « transmitido » por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., 42).

<sup>21</sup> Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Editorial Trotta, 2000, 49.

seminario sobre historia de la filosofía es una exploración fenomenológica sobre el trabajo que el pasado realiza en el presente, sobre el modo en que fácticamente se da la vida y se interpreta a sí misma en la situación hermenéutica que abre lo “transmitido”. A lo largo de los años '20, este autor alemán repite y reformula la misma idea: la “crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente”<sup>22</sup>.

En este mismo sentido, podríamos decir que, para Heidegger, la historia de la tradición metafísica es inescindible de la historia de la ciencia. Los problemas que se plantean en el campo de la biología, la psicología y la antropología, están íntimamente vinculados a las discusiones filosóficas. Como sostuve en la introducción de este artículo, la definición de la “vida” (*Leben*) es uno de los problemas sobre los cuales gira la obra de este autor alemán. En los siguientes apartados, trataré de mostrar cómo la deconstrucción heideggeriana del problema de lo viviente efectúa un rodeo sobre la historia de la filosofía (donde Spinoza y Aristóteles ocupan un lugar crucial), para dialogar con su propio tiempo.

#### La destrucción heideggeriana del concepto “vida”

En el apartado anterior reconstruí la estrategia que Heidegger emplea cuando se aproxima a la obra de Spinoza. Para comprender y criticar las ideas que circulan en su propio tiempo, este autor alemán sostiene que es necesario efectuar un rodeo por la historia de la filosofía. La actividad que denominamos como “filosofar” presupone una mediación temporal. La filosofía consiste en el ejercicio de la crítica sobre el presente, mediante una forma específica de trato con el pasado.

El objetivo de este segundo apartado es explicitar las razones por las cuales la “vida” opera como un fenómeno fundamental [*Grundphänomen*], en la

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, 33.

investigación filosófica. Mis fuentes principales son los seminarios de los años '20, que Heidegger elabora para el análisis de la filosofía aristotélica. La deconstrucción del concepto de *conatus*, dentro de los marcos trazados por la tercera parte de la *Ética*, es solo una parte del proyecto crítico heideggeriano. Una vez situada en la estela de la filosofía antigua (Aristóteles), lo que nos ofrece la teoría del *conatus* acuñada por Spinoza, es una aproximación innovadora al problema de la vida y del ser.

Veamos la siguiente cita, perteneciente al § 20 del seminario *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, dictado en 1924:

Domina hoy, como escuchamos, una gran disputa entre los filósofos acerca de si la filosofía debe ser «filosofía de la vida» [*Lebensphilosophie*]. De un lado, se afirma que la filosofía no puede ser filosofía de la vida, del otro lado, que debe serlo. ¡«Filosofía de la vida» es como «botánica de las plantas»! La afirmación enfática de que la botánica tiene que ver con las plantas, es tan cómica y absurda como su contrario.<sup>23</sup>

En este pasaje, Heidegger nos presenta su programa filosófico de investigación. El tono irónico y provocador de la escritura no debe confundirnos. Lo primero que se desprende de esta cita es una lectura sobre la época en la cual se sitúan sus propias intervenciones. En Alemania, entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la palabra “vida” [*Leben*] se convierte en un eje donde se articulan discusiones provenientes del campo de las ciencias de lo viviente (como la botánica, la zoología o la medicina), pero también desde el terreno de la filosofía, el arte, la política, la literatura y la teología.<sup>24</sup>

Heidegger reconoce que su tiempo se encuentra atravesado por el problema de lo viviente. Su escritura registra los efectos de esas discusiones.<sup>25</sup> En

<sup>23</sup> Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18, Frankfurt: Klostermann, 2002, 242.

<sup>24</sup> Schmidt, Ina. *Vom Leben zum Sein: der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, 14-25.

<sup>25</sup> En 1922, dentro de la tercera parte de su seminario sobre Aristóteles, Heidegger se dedica exclusivamente a analizar el concepto de “vida”. Hacia el comienzo de ese apartado, puede

este sentido, el segundo elemento que se desprende de la cita anterior es una toma de posición frente a la pregunta por la relación entre vida y filosofía. Contra ciertos representantes del neokantismo, Heidegger afirma que la vida es un objeto de estudio imprescindible para la filosofía. De manera un tanto provocadora, podríamos decir: así como la botánica se constituye gracias al estudio de las plantas, la tematización de la vida es un paso esencial en toda indagación filosófica. La expresión *Lebensphilosophie* es ociosa e innecesaria para cualquiera que se dedique seriamente a la filosofía.<sup>26</sup>

Sin embargo, frente a algunas tendencias de su entorno histórico (que se caracterizan por el empleo de un lenguaje oscuro y por su falta de precisión), Heidegger cree que también es necesario garantizar un abordaje riguroso del fenómeno de lo viviente. La tematización de la vida es esencial, pero nuestra aproximación a la misma debe asegurarse mediante la elaboración de una metodología y de un andamiaje conceptual, adecuados a las características del objeto.<sup>27</sup> En el intento por abrir una brecha en la polémica entre el neokantismo y la *Lebensphilosophie* Heidegger le confiere un nuevo sentido a la expresión fenomenológica “a las cosas mismas”. La pregunta por el sentido del ser se responde interrogando rigurosamente a la vida, es decir, a un conjunto discreto de objetos. La rigurosidad en la formulación de la pregunta depende de la radicalidad de la crítica, frente a lo transmitido por la tradición.

observarse el modo en que delimita cuáles son sus interlocutores: *Versuche einer Philosophie des Lebens*, de Scheler, guiará su discusión con el vitalismo. *Die Philosophie des Lebens*, de Ricker, ocupará un rol similar en su confrontación con el neokantismo. Cf. Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt: Klostermann, 80.

<sup>26</sup> La comparación entre botánica y filosofía, tal y como figura en la cita del seminario de 1924, es un lugar común en la obra del joven Heidegger. Se trata de una expresión que resume, de manera provocadora, su plan filosófico de investigación. Cf. Heidegger, Martin. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004, 176; *Ontología (Hermenéutica de la Facticidad)*. Madrid: Alianza, 2011, 33-34.

<sup>27</sup> Schmidt, *op. cit.* 46-126.

Pero, como Heidegger no tardara en descubrirlo, desde el primer momento la investigación filosófica de lo viviente debe resolver algunos obstáculos difíciles. Veamos la siguiente cita, perteneciente al informe de 1922 titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*:

La confusa polisemia de la palabra «vida» y su uso equívoco no deben servir de pretexto para desecharla sin más, pues con ello se renuncia a la posibilidad de rastrear sus direcciones de significado que le pertenecen en propiedad y que son las únicas que permiten abrirse paso [...]. La actitud de cautela frente a la polisemia de los términos no se reduce a un simple escarbar en el significado aislado de las palabras, sino que expresa la tendencia radical a hacer accesible la misma objetividad significada y disponer de las fuentes que motivan los diferentes modos de significar<sup>28</sup>.

La filosofía requiere una actitud de cautela. Heidegger, apoyándose en su lectura de Aristóteles, reconoce que tanto la “vida” como el “ser” se dicen de múltiples maneras (son *pollachōs legomena*). La tematización de lo viviente, entendida como condición previa y necesaria para el abordaje del problema del ser, nos confronta con un fenómeno polisémico. La riqueza semántica del término “vida” no debe interpretarse como el efecto de un error metodológico, puesto que precisamente allí radica la potencialidad de la investigación filosófica.

De manera paralela a la redacción a este informe de 1922, Heidegger dicta un seminario en la universidad de Friburgo, donde podemos observar el modo en que persigue las líneas de significación que se desprenden del término vida.<sup>29</sup> El uso cotidiano de la lengua, nos ofrece expresiones como “la vida política”, “una vida arruinada”, “él carga un peso en la vida”, “él perdió la vida durante el viaje en velero”. También podemos tomar al sustantivo “vida” y convertirlo en un verbo. En sus vertientes transitiva o intransitiva, “vivir” es un componente habitual de nuestras conversaciones ¿Qué nos dice esa proliferación en los usos del lenguaje? Para Heidegger, la gramatización [*Grammatisierung*] del fenómeno de lo viviente es un error, si nuestro objetivo de fondo es responder a la pregunta

<sup>28</sup> Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. op. cit., 34-35.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., 81-83.

por el ser. El habla es uno de los componentes de la vida. Podemos estudiar y formalizar los movimientos por medio de los cuales los seres vivos hablan sobre sí mismos, en una determinada época histórica. Grandes bibliotecas podrían llenarse mediante esa aproximación teórica a la lengua. Heidegger no niega el valor de la gramática. Pero si lo que buscamos es una aproximación radical tenemos que tomar otro camino. Los conceptos de la fenomenología se barroquizan debido a la borrosidad [*Verschwommenheit*], a la brumosidad [*Diesigkeit*] misma del objeto.<sup>30</sup> Los términos “relucencia” [*Reluzenz*] y praestrucción [*Praestruktion*] señalan el movimiento por medio del cual la vida entra en un juego de espejos con el mundo, funcional a su propio desconocimiento. Habitualmente vivimos sumergidos en nuestras ocupaciones y nos comprendemos a partir de ellas. Se nos va la vida tratando de conseguir ciertos objetos, puesto que creemos que ellos dicen algo de lo que somos. El habla es solo un elemento inmanente a la vida, profundamente afectado por su tendencia estructural a la “borrosidad”, por la tendencia a reflejarnos en el mundo.<sup>31</sup>

En este trabajo, por razones estrictamente metodológicas, no me detendré a reconstruir todos los pasos que Heidegger efectúa en su caracterización de la vida. Mi objetivo general es utilizar a Spinoza, para interrogar los límites de la filosofía heideggeriana. Por eso mismo, me limitaré a destacar dos puntos que considero problemáticos:

1) En primer lugar, me parece sumamente importante subrayar el modo en que Heidegger obtura el abordaje del fenómeno de la vida, al focalizarse exclusivamente en el ser humano. En el § 2 de *Ser y Tiempo*, si nos detenemos en

<sup>30</sup> Heidegger, *op. cit.*, 81.

<sup>31</sup> Heidegger, *op. cit.*, 117-124. El término *Reluzenz*, acuñado por Heidegger, trata de aprehender el sentido originario de la palabra *Reflexion*. Supone una apropiación del vocabulario de la óptica hacia el interior de la investigación sobre la vida. Por lo demás, como punto de apoyo para comenzar a pensar la barroquización del lenguaje del joven Heidegger: cf. Ainbinder, Bernardo. “Heidegger y el problema de la vida más allá de una botánica de las plantas”. *Praxis Filosófica*, 35 (Jul.-Dic. 2012).

la estructura tripartita que posee la pregunta por el sentido del ser, podremos observar que el *Dasein* es colocado en un lugar sumamente importante.<sup>32</sup> En la estructura formal de la *Seinsfrage*, pueden localizarse tres elementos:

a Toda pregunta es, de algún modo, un “interrogar a...”. En la pregunta que reconstruye Heidegger hay un interrogado [*ein Befragtes*]: el ente. La *Seinsfrage* debe interpelar al ente.

b En toda pregunta también hay algo que es puesto en cuestión. Todo preguntar es un “preguntar por...”. Dentro de los marcos de la problemática heideggeriana, al interrogar al ente, hay algo puesto en cuestión [*sein Gefragtes*]: el ser del ente.

c Pero el preguntar no se agota entre el ente y el ser del ente. Como afirma Heidegger: no debemos pensar que el ser del ente “es”, él mismo, un ente. Lo puesto en cuestión, marca el camino hacia lo preguntado [*das Erfragte*]: el sentido del ser.

Ahora bien, en el mismo momento en que Heidegger presenta la estructura tripartita de la *Seinsfrage*, introduce un recorte que obtura la potencialidad de su preguntar. Estamos ante una cisura ontológica, que resulta crucial para el objetivo de mi investigación: el primer nivel de la pregunta nos exige la localización de un interrogado. Tras constatar que existe una gran multiplicidad de entes capaces de ocupar ese lugar, Heidegger se detiene “¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser?”<sup>33</sup>. Como sabemos, la respuesta que este autor nos propone consiste en tomar al *Dasein* como punto de referencia, separándolo del resto de los entes que pueblan el mundo.

<sup>32</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, op. cit., 26-28.

<sup>33</sup> Heidegger. *Ser y Tiempo*, op. cit., 27.



Según Marion, lo que se juega en esos tres niveles de la pregunta es la forma singular en que la diferencia ontológica atraviesa a todo *Ser y Tiempo*.<sup>34</sup> Por la forma en que esa diferencia es tematizada, somos conducidos hacia un impasse: en lugar de abordar a la diferencia [*Differenz*] mediante el recurso al binarismo tradicional (ser-ente), el pensamiento heideggeriano nos propone una estructura ternaria (ser-ente-*Dasein*). La analítica existencial prepara el camino para la pregunta por el ser. El primer movimiento de Heidegger consiste en afirmar que el modo de ser del *Dasein* es radicalmente diferente al del resto de los entes. Mientras que su segundo movimiento, jamás cumplido en *Ser y Tiempo*, consistía en fundar el acceso al sentido del ser en general [*Sinn von Sein überhaupt*] a partir del ser del *Dasein*.<sup>35</sup>

Esa tesis de la primacía óptica-ontológica del *Dasein* puede rastrearse hasta los primeros seminarios universitarios dictados en Friburgo. De hecho, en 1922, Heidegger la presenta como si se tratara de una igualdad lógica: Vida = *Dasein*.<sup>36</sup> Cuando la fenomenología toma como su objeto a la vida fáctica, deja de lado a todos los entes cuyo modo de ser difiere del modo de ser de la vida humana. La razón para esto ya ha sido comentada: el único ente que puede formular la pregunta por el sentido del ser, en cuanto “vive” atravesado por la pregunta, es el *Dasein*. A nivel ontológico, la vida no figura entre los componentes constitutivos de la estructura del *Dasein*. Pero, aun así, el ente sobre el que se focaliza la analítica existencial, en la medida en que se encuentra vivo, se despliega entre el nacimiento y la muerte. En ese punto, la pregunta que se formula Heidegger podría reconstruirse del siguiente modo: ¿cómo pensar el “despliegue” del *Dasein*, su movimiento, para inscribirlo por fuera del resto de los seres vivos?

<sup>34</sup> Marion, Jean-Luc. *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: Prometeo, 153-194.

<sup>35</sup> El § 83 de *Ser y Tiempo* nos muestra que ese proyecto de fundación no es definitivo. Heidegger duda del lugar que le ha conferido al *Dasein*. Cf. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, op. cit., 448.

<sup>36</sup> Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., 85.

2) El segundo punto que me interesa subrayar se deriva de la pregunta que he formulado en el párrafo anterior. En efecto, creo que es sumamente interesante observar la forma en que Heidegger construye su análisis de la vida fáctica mediante el establecimiento de una relación compleja y ambivalente con la biología. En 1922, la investigación fenomenológica de lo viviente parece asentarse sobre un recorte metodológico limpio: el conocimiento biológico es puesto entre paréntesis para que el fenómeno de la vida fáctica se manifieste. De manera inadvertida, las modernas ciencias de la vida hunden sus raíces en la tradición. Por eso mismo, el análisis del *Dasein* requiere que nuestro conocimiento sobre las células, la historia evolutiva o los reinos que segmentan a los seres vivos, se suspenda momentáneamente.

La misma actitud puede rastrearse en diferentes textos y escritos de los años '20.<sup>37</sup> Los seminarios dictados en Friburgo y en Marburgo preparan el terreno para la interpretación privativa [*privativen Interpretation*] de lo viviente que encontraremos en *Ser y Tiempo*.<sup>38</sup> Si nos concentramos exclusivamente en esta etapa de su obra, la perspectiva de Heidegger parece claramente antropocéntrica y fundacionalista<sup>39</sup>: los entes que pueblan al mundo pueden ser divididos en regiones, cuyos límites son móviles y provisorios. Las investigaciones científicas, de manera un tanto ingenua, se focalizan sobre ciertos entes y abren diferentes sectores (por ej.: los estudios biológicos sobre embriología). Una investigación radical sobre esas diferentes regiones ónticas requiere de una aclaración previa sobre el “ser” de los entes que allí se alojan. En este sentido, el proyecto heideggeriano consiste en elaborar una “ontología fundamental” que toma como punto de partida al *Dasein*. El ser humano, en su cotidianidad media, en su modo

<sup>37</sup> En 1923, puede observarse cómo el conocimiento biológico y científico-natural son explícitamente excluidos de la investigación sobre el concepto de “hombre”. Heidegger, Martin. *Ontología (Hermeneutica de la facticidad)*. Madrid: Alianza, 2011, 41.

<sup>38</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo. op. cit.*, 71.

<sup>39</sup> Heidegger, *op. cit.*, 30-31.

cotidiano de “vivir”, es el anclaje para responder a la pregunta por el sentido del ser.

El todo del ente puede parcelarse y dividirse en regiones. Pero hay un cierto tipo de ente que, por su modo de ser, se encuentra en una posición óntico-ontológica privilegiada. A nivel ontológico, el *Dasein* no puede ser pensado como un mero vivir [*Nur-noch-leben*].<sup>40</sup> Hasta que la ontología fundamental no cumpla su objetivo último, la ontología de la vida parece limitada a una perspectiva privativa: estudiar el modo de ser de lo viviente, a partir de su diferenciación con el modo de ser del *Dasein*. Por ejemplo: conocemos lo esencial de un cierto tipo de pájaro o de una determinada planta, según la forma específica en que se ausentan en ellos los rasgos estructurales del *Dasein*. Se avanza por la vía negativa, mediante la sustracción.

Hasta aquí, la posición heideggeriana frente a la biología no parece ser muy amistosa. Pero, en realidad, el asunto no es tan simple. Esta forma de filosofar que Heidegger nos muestra abiertamente en sus clases y en sus libros, esconde un diálogo subterráneo con los descubrimientos científicos de su propio tiempo. Gracias al trabajo realizado por numerosos especialistas y a la publicación progresiva de la *Gesamtausgabe*, hoy sabemos que este autor alemán se encontraba sumamente interesado por los avances que sus colegas universitarios realizaban en el campo de la biología. Hacia fines de los años '20, cuando el proyecto de la ontología fundamental encuentra sus propios límites, Heidegger toma como sus interlocutores a Wilhelm Roux, Hans Driesch, Jakob von Uexküll, Theodor Boveri y Hans Spemann.<sup>41</sup>

Dentro de este trabajo, me gustaría concentrarme exclusivamente en el vínculo que establecen Heidegger y Spemann. En efecto, paralelamente al dictado

<sup>40</sup> Heidegger, *op. cit.*, 71.

<sup>41</sup> Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.

del seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el filósofo alemán envía la siguiente carta:

¡Muy venerado señor consejero privado!

Expreso a usted mis más cordiales felicitaciones, por su elección como miembro de la Academia de Ciencias de Berlín.

Nosotros debemos alegrarnos más aún por eso, dado que nuestra universidad amenaza con volverse pobre en grandes investigadores.

Especialmente, mi deseo es que, más allá de sus grandes investigaciones experimentales, los problemas fundamentales [*grundsätzlichen Probleme*] puedan interpelarlo con la misma vivacidad y que pueda colaborar en la construcción positiva de la imagen de mundo [*Weltbildes*].<sup>42</sup>

Este texto se encuentra fechado el 24 de enero de 1929. Seis años antes, en la universidad de Friburgo, mientras Heidegger dictaba sus primeros seminarios sobre Aristóteles, Spemann se desempeñaba como rector. Es probable que Heidegger tuviera noticias sobre este reconocido investigador antes del envío de la carta. Desde hace tiempo que Spemann se había convertido en una figura reconocida dentro del ámbito de la biología. Pero, durante el transcurso de 1929 fue objeto de diversos homenajes.<sup>43</sup> Su elección como miembro de la *Preußische Akademie der Wissenschaften*, mencionada en la cita anterior, es solo uno de los grandes pasos que lo llevarían hasta la obtención del Premio Nobel en Fisiología-Medicina.

La presencia de este texto dentro del epistolario heideggeriano es sumamente importante. Hay al menos dos razones para sostener esta afirmación: en primer lugar, la carta anteriormente citada es uno de los diferentes elementos que nos permiten observar la existencia de un vínculo significativo entre Heidegger y Spemann. Hasta el momento, la relación entre estas dos figuras ha

<sup>42</sup> Heidegger, Martin. "Glückwünsche an Hans Spemann". *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16, Frankfurt: Klostermann, 2000, 55.

<sup>43</sup> En julio de 1929, la revista *Entwicklungsmechanik* le dedicó un número especial a la figura de Spemann. El texto posee una gran importancia para la comunidad científica de la época, porque Wilhelm Roux era su editor y porque en ella participarían algunos de los investigadores más importantes de Alemania.

sido escasamente estudiada. La segunda razón por la que creo que esta carta es importante nos remite al carácter problemático que posee el entramado entre ciencia y filosofía dentro de la obra de Heidegger: parece que el proyecto fundacionalista, que estructuraba a la pregunta por el sentido del ser, es abandonado hacia fines de los años '20. Se debilita la soldadura entre analítica de la existencia y ontología fundamental. La investigación ontológica comienza a reconocer la incorporación de los avances realizados en otros campos disciplinares.

En el párrafo § 45 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger vuelve a sostener que su época se encuentra profundamente atravesada por los problemas que suscita el fenómeno de la vida.<sup>44</sup> La biología, aquí explícitamente representada mediante la figura de Spemann, se encuentra con una dificultad doble: por un lado, observamos que la investigación sobre la vida tiene que evitar toda forma de reduccionismo físico-químico, así como también debe evitar toda inclinación hacia el vitalismo. La “substancia viviente” no puede comprenderse en cuanto tal, si la pensamos como un mecanismo capaz de combinar variables físicas y químicas. Pero la insuficiencia de los cálculos realizados por las denominadas “ciencias naturales” no nos habilita a introducir factores explicativos de carácter oscuro y arbitrario (como suele suceder desde ciertas posturas vitalistas).<sup>45</sup>

<sup>44</sup>Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, *op. cit.*, 235-243.

<sup>45</sup> Heidegger. *op. cit.*, 239. Si quisiéramos rastrear este problema hacia el interior de la obra de este autor alemán, observaríamos que la disputa entre el mecanicismo y vitalismo ya aparece como uno de los grandes problemas que debe resolver la biología de la época, en el §3 de *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, 31. Para obtener un panorama más amplio sobre el lugar que esa disputa ocupa en la cultura alemana de principios del siglo XX, articulando los conceptos “totalidad” y “organismo”, puede consultarse el libro de Harrington, Anne. *Reenchanted Science: Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*. New Jersey: Princeton University Press, 1996. En cuanto a la complejidad que posee la figura de Spemann, hoy hemos llegado a comprender que sus investigaciones se focalizaban a nivel del organismo, evitando la antinomia mecanicismo-vitalismo: cf. Hamburger, Viktor. “Hans Spemann on Vitalism in Biology: Translation of a Portion of Spemann’s Autobiography”. *Journal of the History of Biology*, 32 (1999): 231-243.

La segunda dificultad que la biología debe afrontar es su vínculo con la metafísica. Heidegger es muy claro al sostener que ciencia y filosofía pueden alcanzar cierta unidad bajo la forma de la horizontalidad. La biología no puede interrumpir “su trabajo positivo de investigación hasta que disponga de una teoría metafísica suficiente de la vida”<sup>46</sup>. El laboratorio de los biólogos no es la segunda estación de parada después la filosofía en un imaginario camino del conocimiento. Estas dos disciplinas tampoco se articulan como “fabricas” dentro de un mismo proceso de producción de mercancías. Leído a la luz de la carta que mencioné anteriormente, el parágrafo § 45 del seminario se vuelve un poco más claro: los experimentos que Spemann desarrolla en su laboratorio se encuentran en una situación de autonomía relativa frente a los desarrollos filosóficos (como la tesis heideggeriana sobre la pobreza de mundo del animal).

¿Qué es lo que Spemann aporta para la comprensión de la vida? La respuesta se encuentra unas páginas más adelante, en el parágrafo § 61. Heidegger está convencido de que el concepto de “organismo” es el punto que articula y coordina los esfuerzos de la metafísica y la biología, en la investigación de lo viviente. Por eso mismo, el autor sostiene que las investigaciones biológicas han realizado dos grandes pasos, que marcan un sendero para su época<sup>47</sup>: el primer paso, bajo la figura de Jakob von Uexküll, nos remite al vínculo entre mundo y organismo. Dejaré de lado, momentáneamente, esta parte del seminario. Aquí me interesaría concentrarme en el segundo gran descubrimiento que ha realizado la investigación biológica para la perspectiva heideggeriana: la idea del organismo como “totalidad”, entendida como un movimiento constante y sin falta que discurre entre el nacimiento y la muerte.

Heidegger traza un arco temporal que comienza en el *De Partibus Animalium* de Aristóteles, pasa por las conjeturas embriológicas Hans Driesch y

<sup>46</sup> Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., 239.

<sup>47</sup> Heidegger, op. cit., 316.

alcanza su punto más alto en el laboratorio de Spemann.<sup>48</sup> Vemos así, de manera concreta, la forma en que la historia de la metafísica se trenza con la historia de la biología. Heidegger lee las discusiones suscitadas por la embriología, como la reactualización de un antiguo problema filosófico, que la tradición denominaba “principio de individuación” ¿Cómo podemos explicar la diversidad y riqueza de lo que hay? ¿A qué clase de principio debemos recurrir, si queremos dar cuenta de la singularidad propia de cada cosa que habita el mundo, manteniendo en el horizonte a los puntos que las conectan entre sí? Frente a esta clase de interrogantes, los experimentos de Spemann nos ofrecen una respuesta local y profunda. Su intención no es explicarlo todo. No pretende el hallazgo de un fundamento para todo lo que hay. De manera modesta, lo que sus experimentos señalan, es cómo funciona el proceso de individuación de los seres vivos.<sup>49</sup>

En un renombrado artículo de 1924, Spemann y Mangold dieron a conocer los resultados de sus investigaciones, marcando profundamente nuestra comprensión actual de la vida.<sup>50</sup> Lo que a Heidegger le interesa de ese texto es el modo en que sus autorxs combinan las nociones de tiempo, movimiento y totalidad para capturar algunos rasgos del fenómeno de lo viviente. Trataré de explicar esto de una manera clara y acotada: Spemann y Mangold trabajan con dos especies de tritones (*cristatus* y *taeniatus*) situados en la etapa de gastrulación.

<sup>48</sup> Heidegger, *op. cit.*, 319-21.

<sup>49</sup> Los experimentos con embriones realizados por Wilhelm Roux y Hans Driesch, son fundamentales para la investigación de Heidegger y de Spemann. Aunque la confrontación con la obra de estos autores es imprescindible, creo que un panorama general sobre el problema puede encontrarse en Gilbert, Scott. *Developmental biology. A Conceptual History of Modern Embryology*. Vol. 7. Nueva York: Plenum Press, 1991, 43-59, 91-107. Para una lectura lúcida de lo que aquí está en juego: cf. Haraway, Donna Jeanne. *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors That Shape Embryos*. California: North Atlantic Books, 2004. El prólogo de Scott Gilbert al libro de Haraway, además de resaltar la figura de Spemann, es sumamente interesante.

<sup>50</sup> Hans Spemann y Hilde Mangold, “Über Induktion von Embryonalanlagen durch Implantation artfremder Organisatoren”. *Archiv für mikroskopische Anatomie und Entwicklungsmechanik*, 100 (1924): 599-638. Aunque el nombre de Hilde Mangold no figura en las obras de Heidegger, nuestro conocimiento de la vida no sería el mismo sin sus aportes. Este artículo era parte de su investigación doctoral dirigida por Spemann. Debido a un accidente fatal, Hilde Mangold no pudo ver los efectos de su trabajo que condujeron a su director hasta la obtención del Premio Nobel.

Sus experimentos consisten en extraer una pequeña parte de un embrión, para luego insertarlo en alguna región de otro embrión. Ahora bien, la primera conclusión a la que arriban es sorprendente: para algunas partes de estos embriones, a nivel de su desarrollo, no parece existir un camino fijo y previamente determinado. En la totalidad del organismo, el devenir de la sección trasplantada es moldeado por las partes adyacentes del nuevo huésped. Por ej.: si tomamos un “embrión  $\alpha$ ”, extraemos una sección del ectodermo, la introducimos en un “embrión  $\beta$ ” y dentro una región diferente (no en el ectodermo), entonces observaremos que puede transformarse en parte del disco neural o en parte de la epidermis. Este proceso no está limitado por una diferencia entre especies: si tomamos un embrión de tritón *cristatus*, extraemos una parte que a futuro devendría en “epidermis” y la insertamos en lo que a futuro debería ser el “cerebro anterior” de un tritón *taeniatus*, veremos que su desarrollo se produce según su nueva localización (cerebro anterior de un tritón *taeniatus*).

La segunda conclusión a la que llegan Spemann y Mangold es que existen otras regiones del embrión donde el desarrollo se rige por normas diferentes. Aquí aparece el concepto de “organizador”: si se toma un embrión  $\alpha$ , se extrae una porción del labio superior del blastoporo y se lo inserta en la epidermis de otro embrión  $\beta$ , el nuevo segmento de materia no es determinado por las partes adyacentes. Por el contrario, lo que observaremos es que, en el embrión  $\beta$ , se desarrolla un pequeño embrión secundario (con su propio tubo neural, notocorda y somitas). La nueva parte (labio superior del blastoporo), parece resistirse a la influencia que la totalidad del organismo ejerce sobre ella. El segmento extraído sigue el curso de desarrollo que esperábamos que tuviera cuando se encontraba en el embrión  $\alpha$ . Pero ¿qué razones tenemos para “esperar”, para anticipar, un determinado proceso de individuación?



Comenzamos a entender la forma en que la metafísica es interpelada por la embriología. La vida, pensada bajo el concepto de organismo, aparece como una totalidad, que se encuentra en un movimiento constante, carece de un plan previamente fijo de desarrollo y desafía las categorías taxonómicas que utilizamos para ordenar el mundo (por ej.: la categoría de “especie”, que funciona como tabique entre tritones *cristatus* y *taeniatus*). Por su parte, el concepto de “organizador” nos remite a una región del embrión, que sobredetermina causalmente a las restantes partes del organismo, dirigiendo el proceso de individuación. La ontología de la vida, si es que hay algo como eso, debería tomar nota: el fenómeno de lo viviente aparece como una mixtura donde nada falta y donde no hay un fin hacia al cual llegar. La vida es una totalidad sometida a un proceso de individuación constante cuyo movimiento se encuentra regido por múltiples ritmos temporales y por múltiples líneas causales.

En este punto, Heidegger dice algo que matiza la posición antropocéntrica que había mantenido en el pasado: Spemann y Mangold desarticulan nuestra concepción tradicional sobre el “desarrollo” al subrayar el carácter de acontecimiento [*Geschehenscharakter*] que posee la organización del organismo.<sup>51</sup> Algo ha cambiado tras la publicación de *Ser y Tiempo*. Parece que el análisis de la historicidad del *Dasein* ya no nos permite situarlo como el ente “primariamente histórico”, cuyo modo temporal de ser posee un carácter de acontecimiento.<sup>52</sup> La investigación que Heidegger presenta en la segunda parte de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* no tiene intenciones de afirmar “nada sobre el orden metafísico”<sup>53</sup> de los entes que pueblan el mundo. No hay pretensión de construir una jerarquía.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., 321.

<sup>52</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, op. cit., 395.

<sup>53</sup> Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., 236.

<sup>54</sup> Heidegger explícitamente trata de separarse de la posición antropocéntrica asumida por Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*. Cf. Heidegger. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, op. cit., 242.

Mediante la comparación entre “piedra”, “animal” y “*Dasein*”, Heidegger llega a las investigaciones de Spemann y Mangold y debe confrontarse con un enigma: al parecer, todo lo que vive se despliega entre la vida y la muerte, de un modo que aún no hemos llegado a comprender. Lo que sí sabemos con certeza es que es necesario abandonar los esquemas lineales y cronológicos que habitualmente imaginamos, en el afán de capturar la movilidad propia de las vidas que nos rodean. Aquí es donde el cruce entre Heidegger y Spinoza se vuelve interesante.

### ¿Una filosofía del conatus?

El vínculo entre Heidegger y Spinoza no es algo evidente.<sup>55</sup> En la primera parte de este artículo, utilizando el texto titulado *Historia de la Filosofía...*, traté de desarrollar el encuentro que se produce entre ambos autores y focalicé mi lectura en el concepto de *conatus*. Como pudimos ver, en el esquema de ese seminario los conceptos y problemas fundamentales de la filosofía spinoziana tienen su anclaje en la filosofía aristotélica.

Por otro lado, en la segunda parte de este artículo, traté de delimitar el concepto de “vida” [*Leben*], hacia el interior de la obra del joven Heidegger. Utilizando diferentes textos, pudimos observar que el carácter esquivo de esta categoría (su polisemia constitutiva), no es solo un rasgo propio del objeto (lo viviente en tanto móvil, plural, borroso), sino que también articula el derrotero de la filosofía heideggeriana. En sus múltiples intentos de formular la pregunta

<sup>55</sup>Algunos autores han tematizado la relación Heidegger-Spinoza desde perspectivas diferentes y no necesariamente complementarias. Cf. Althusser, Louis. “La única tradición materialista”. *Youkali. Revista Crítica de las artes y el pensamiento*, 4 (diciembre de 2007): 132-154; *Para un Materialismo Aleatorio*. Madrid: Arena Libros, 2002; Balibar, Étienne. “Heidegger et Spinoza”. *Spinoza au XXe siècle*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993; Macherey, Pierre. “Spinoza’s Philosophical Actuality (Heidegger, Adorno, Foucault)”. *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*. Nueva York: Verso, 1998; Vaysse, Jean-Marie. *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004; Negri, Antonio, “Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza”, *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2011, 63-77; Luchte, James. “Of freedom: Heidegger and Spinoza”. *Epoché: a journal of the history of philosophy*, 20, 1, 2015, 131-147.

por el ser, Heidegger interroga de diferentes formas al fenómeno de la vida y establece diferentes interlocutores.

A modo de cierre, me gustaría extraer algunas consecuencias positivas del encuentro entre Heidegger y Spinoza. Dado que las dos primeras partes de este artículo funcionan mediante una estrategia destructiva, aquí trataré de aplicar una estrategia constructiva. Montaje y desmontaje son momentos de la lectura. En este sentido, creo que hay tres razones por las cuales es interesante utilizar a la filosofía de Spinoza, para releer la obra de Heidegger:

1) En primer lugar, creo que la filosofía spinoziana nos permite intervenir sobre la concepción de la corporalidad y la afectividad que encontramos en la obra de Heidegger. Se trata de realizar un forzamiento teórico para ampliar los márgenes del fenómeno corporal y de los afectos. Como sostuve en la segunda parte de este artículo, desde una postura antropocéntrica, todo *Ser y Tiempo* se encuentra articulado mediante la pregunta por el “sentido” del ser. El párrafo § 41 es la base donde Heidegger asienta la diferencia óntico-ontológica del *Dasein*. El cuidado [*Sorge*] funciona como una línea de flotación, manteniendo al *Dasein* por encima del resto de los seres que pueblan el mundo.

Ahora bien, en ese mismo párrafo, Heidegger dice algo sumamente interesante:

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre [...]. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento “práctico” sobre el teórico [...]. Y esta es la razón por la cual ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o pulsiones [*Triebe*] particulares, tales como el querer [*Wollen*] y el desear [*Wünschen*] o el esfuerzo [*Drang*] y la inclinación [*Hang*] o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. *op. cit.*, 212. Para el análisis de este pasaje he tomado distancia de la traducción realizada por Jorge Eduardo Rivera. Al sustituir *Triebe* por “tendencias” y *Drang* por

Las estructuras del *Dasein* que revela la analítica de la existencia tienen su unidad estructural en el cuidado. Este párrafo se encuentra específicamente dedicado a tematizar el modo en que funciona esa “unidad”. Pero, para lograr su objetivo, Heidegger trata de despejar dos posibles malentendidos: A) el concepto de cuidado no nos remite a una primacía de lo práctico. Aquí tenemos que evitar el solapamiento entre el uso habitual de la palabra “cuidado” y el sentido que le confiere la analítica de la existencia. B) El segundo paso de Heidegger consiste en evitar que el fenómeno del cuidado sea reducido a la manifestación de alguna de las pulsiones [*Triebe*] constitutivas del *Dasein*. Por razones metodológicas, dejaré momentáneamente de lado el problema que representa la reducción del cuidado bajo la oposición teoría-práctica y me concentraré exclusivamente en lo que Heidegger denomina como “pulsiones”. En efecto, algunos investigadores han sostenido que este pasaje es sumamente importante<sup>57</sup>: a pesar de que las lecturas especializadas de *Ser y Tiempo* se han focalizado en otras partes de la obra, aquí podría encontrarse el núcleo para pensar una filosofía del *conatus*.

Tratemos de avanzar de manera lenta. Si nos remitimos a la cita anterior, veremos que el concepto de pulsión, puede dividirse en cuatro elementos: querer [*Wollen*], desear [*Wünschen*], esfuerzo [*Drang*] e inclinación [*Hang*]. El párrafo § 41 de *Ser y Tiempo*, se mantiene en la línea de la ontología privativa del § 10. Una parte crucial de todo ser vivo consiste en el esfuerzo por permanecer en el ser y en la inclinación a verse absorbido en el mundo que lo rodea. “Esfuerzo” e “inclinación” son manifestaciones de pulsiones que resultan comunes al mundo

“impulso” perdemos la resonancia productiva que esas palabras alemanas han adquirido en nuestro país, gracias al influjo del psicoanálisis. Por cuestiones metodológicas, trataré de extraer las consecuencias de esto en otro texto.

<sup>57</sup>Greisch, Jean. *Ontologie et Temporalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, 238. También puede consultarse el texto de Ciocan, Cristian, “Sur le concept de pulsion (Trieb) chez Heidegger”, *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, Disponible en: <https://institute.phenomenology.ro/researchers/dr-cristian-ciocan/>. Dentro de la obra de Heidegger, el concepto *Trieb* es trabajado de manera sistemática entre los párrafos § 51-54 del seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

de la vida. Se trata de fenómenos que muestran la existencia de una base pulsional compartida, entre lo humano y el resto de los seres vivos.

¿Qué ocurre con los otros dos elementos que componen las pulsiones del ser humano? Heidegger no está dispuesto a renunciar al privilegio óntico-ontológico del *Dasein*. El “querer” y el “deseo” son exclusivos de nuestro modo de existencia. Solo el *Dasein* puede vivir en un mundo de deseos, un mundo de objetos que ya-no o todavía-no están aquí, pero que capturan su atención. Durante la vida cotidiana, cuando el cuidado queda reducido al mero desear, cambia nuestra relación con el tiempo. El presente se vuelve aplanador y el trato con lo que hay se tiñe mediante el añorar. La pérdida pasa a primer plano. Se vive a través de la ausencia de algo que estuvo y ya no está, o gracias a la falta de algo que aún no llega. Por su parte, si nos remitimos al fenómeno del querer veremos también un rasgo distintivo del *Dasein*. Cotidianamente, los seres humanos abren el mundo de manera tal que el ente intramundano y los entes que tienen el modo de ser del *Dasein*, son objeto de la ocupación y la solicitud.

Hasta aquí no parece haber ninguna mención explícita a Spinoza. Pero, si leemos *Ser y Tiempo* junto con los cursos universitarios que Heidegger dicta durante los años '20, observaremos que estos cuatro conceptos (querer, deseo, esfuerzo e inclinación) fueron producidos mediante la crítica a la tradición de la metafísica. El seminario titulado *Historia de la Filosofía...*, dictado de manera paralela a la edición de *Ser y Tiempo*, contiene una indicación sumamente valiosa sobre el término esfuerzo [*Drang*]. En las clases dedicadas a Spinoza, Heidegger se detiene en el conjunto de proposiciones 6-11 de la tercera parte de la *Ética*, para efectuar una operación de traducción: el término *conatus* permanece inalterado, *appetitus* es reemplazado por esfuerzo [*Drang*], mientras que *cupiditas* es intercambiado por deseo [*Begierde*] ¿Cómo debemos comprender esto? Siguiendo la lectura heideggeriana de la *Ética*, diremos que el *conatus* es el esfuerzo por el

que cada cosa busca permanecer en el ser. En el plano de los modos que denominamos como “seres humanos”, el *conatus* aparece mediante el fenómeno del esfuerzo [*appetitus* o *Drang*]. Y, cuando el esfuerzo por permanecer en la existencia va acompañado de cierto grado de conciencia, podemos observar el fenómeno del deseo [*cupiditas*].

Pero Heidegger no se detiene allí. Su lectura de las proposiciones 6-11, se enmarca en una interpretación general sobre el tercer libro de la *Ética*. El análisis del *conatus*, acompaña una teoría sobre los afectos y la corporalidad humana. Alegría, tristeza y deseo, son los tres afectos primarios de nuestro modo de existencia. A partir de esos tres elementos, podemos perseguir la constitución de cada uno de los afectos detallados en la *Ética*, sin perder de vista la dimensión corporal y material que poseen.

2) La segunda razón por la que considero interesante utilizar a la filosofía de Spinoza para releer la obra de Heidegger es que nos permite romper el vínculo que este autor alemán establece entre “substancia” y “fundamento”. En *Historia de la Filosofía...* Heidegger sitúa a la concepción spinoziana de la naturaleza dentro de los marcos establecidos por la tradición. El efecto de esa estrategia de lectura es claro: en el sistema de Spinoza el ser es identificado con un ente. Lo distintivo del ente llamado Naturaleza es que su esencia involucra necesariamente a la existencia y a una forma específica de prioridad sobre el resto de los entes. En sí y por sí, la substancia no presupone nada. No hay nada “antes” de ella, en tanto condición para su existencia. Mientras que los modos, al ser en y por otro, se ubican “después”. Entre la naturaleza y sus modos, la filosofía de este autor moderno introduce una distancia, que se juega en dos niveles: cronológicamente, la substancia, en tanto causa, es anterior a los modos, entendidos como sus efectos. En otro plano, diremos que la esencia de los modos presupone a la

substancia, mientras que la esencia de la substancia no presupone a ninguna otra cosa.

En este artículo, me gustaría tomar distancia de la lectura heideggeriana. En *Historia de la Filosofía...*, podemos observar el modo en que Heidegger vacila en su abordaje de la obra de Spinoza. La interpretación que nos ofrece no pretende ser definitiva.<sup>58</sup> Existe un margen que nos habilita a realizar una lectura diferente de la primera parte de la *Ética*: en la proposición 1 se nos indica que la substancia es anterior a sus afecciones, es decir, a los modos<sup>59</sup> ¿Cómo debemos entender esa forma de anterioridad que postula la filosofía spinoziana? En el esolio de la proposición 29 encontramos una clave de lectura importante.<sup>60</sup> La expresión *natura naturans* designa a la Naturaleza como causa, mientras que la expresión *natura naturata* nos remite a la Naturaleza considerada como efecto. Ahora bien, para Spinoza, la substancia es “anterior” a los modos en términos “lógicos” y “metafísicos”. Esta distinción filosófica indica que la substancia no debe ser pensada como una cosa que permanece inalterada en el tiempo y se encuentra cronológicamente antes de los modos. El vínculo entre la naturaleza y sus afecciones no es adecuadamente capturado si nos aproximamos mediante la construcción imaginaria de un esquema de sucesiones temporales (ej.: primero la substancia, después los modos).<sup>61</sup>

En este sentido, como indica Tatián, en la filosofía spinoziana la causalidad divina no posee un carácter trascendente y no es de carácter transitivo.<sup>62</sup> La proposición 18 de la primera parte la *Ética* avanza en esta dirección, cuando afirma que la naturaleza opera como causa inmanente de todas las cosas.<sup>63</sup> En un primer plano, decimos que la substancia es causa y efecto de sí

<sup>58</sup> Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie. op. cit.*, 149-150.

<sup>59</sup> Spinoza, Baruch. *Ética, op. cit.*, 58.

<sup>60</sup> *Ibid*, 96.

<sup>61</sup> Vaysse, Jean-Marie. *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger, op. cit.*, 14.

<sup>62</sup> Tatián, Diego. *Spinoza disidente*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2019, 18-19.

<sup>63</sup> Spinoza, Baruch. *Ética, op. cit.*, 85.

misma. Pero, en un segundo plano, por univocidad, decimos que la substancia es causa de los modos en el mismo sentido en que es causa de sí misma. Los efectos permanecen en su causa y la modifican. La causa se aloja en los efectos y los sostiene en la existencia, como modificaciones de la substancia.

Esta forma de entender a la inmanencia y a la distinción entre los términos *natura* y *naturata*, nos distancia la explicación que Heidegger construye en sus clases. La *Ética* rompe el vínculo entre substancia y fundamento: para Spinoza, la substancia no debe ser pensada como un objeto que se encuentre ahí, bajo la modalidad de la presencia, como una cosa entre otras cosas. Se trata de una potencia sin origen ni fin, que produce infinitas cosas de infinitos modos, como indica la proposición 16.<sup>64</sup> Aunque los modos son en y por la substancia no debemos pensar ese vínculo mediante la metáfora arquitectónica del fundamento. La Naturaleza no es algo que siempre se pone a sí mismo como base para que luego otra cosa pueda reposar sobre ella. *Naturans* y *naturata* son solo una forma de señalar que el movimiento por medio del cual la substancia se da en los entes coincide con su propio movimiento de retirada. Lo que funda, es un abismo (*Ab-grund*).

3) La última razón por la que considero que es interesante utilizar a la filosofía de Spinoza para releer la obra de Heidegger es que nos permite profundizar la crítica que este autor alemán realiza a la noción de “sujeto”. Durante los años '20, Heidegger trata constantemente de recuperar a la tradición y de desmontar algunos de sus conceptos fundamentales. Los términos “sujeto”, “conciencia” y “hombre” son un obstáculo para su investigación fenomenológica. La interrogación por el ser requiere de un análisis preparatorio donde sea posible captar los rasgos salientes de aquel ente que es capaz de formular la pregunta ontológica fundamental. Expresiones como vida fáctica [*faktisches Leben*] y ser-ahí

<sup>64</sup>*Ibid*, 79.



[*Da-sein*] cumplen un rol metodológico importante, en un proceso de sustituciones que recae sobre el lenguaje de la tradición.

Ahora bien, si recurrimos a la obra de Spinoza encontraremos algunos elementos que pueden entrar en un diálogo productivo con el proyecto heideggeriano. El punto crucial es detectar el vínculo existente entre el concepto de *causa sui* y el concepto de *conatus*. Se trata de una relación que no es evidente, puesto que ambos términos aparecen en puntos diferentes de la obra de Spinoza. El concepto de *causa sui*, situado en la primera definición del primer libro de la *Ética*, introduce dos elementos complementarios: siguiendo a Laurent Bove, creo que es importante subrayar que la *Ética* se abre mediante el concepto de *causa sui* con el propósito de introducir un modelo de inteligibilidad para lo real.<sup>65</sup> En la filosofía spinoziana, la Naturaleza no es algo incomprensible, ni ocupa el lugar de un fundamento oscuro. Comenzamos por reconocer que la substancia es causa de sí misma, ya que su esencia implica a su existencia. Luego, siguiendo el orden geométrico de la exposición, comprendemos que la substancia se afirma como causa inmanente en sus efectos. Todo lo que hay expresa de un modo específico y singular a la esencia de la Naturaleza.

El segundo elemento importante que se desprende del concepto de *causa sui*, como señala Marilena Chauí, es la negación de todo tipo de jerarquía ontológica entre los seres.<sup>66</sup> Sobre el marco de inteligibilidad que nos proporciona el libro *De Deo*, la proposición cuatro de la cuarta parte de la *Ética* afirma: “es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza”<sup>67</sup>. La potencia por la que las cosas singulares conservan su ser es la misma potencia de la Naturaleza. La substancia es una totalidad infinita que está en todas partes sin poseer un

<sup>65</sup>*Ibid*, 8

<sup>66</sup>Chauí, Marilena. *La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*, op.cit. 99

<sup>67</sup>Spinoza, Baruch. *Ética*, op. cit., 220.

lugar privilegiado. Se afirma por igual en todas las cosas, sin introducir distinciones jerárquicas.

Es en este preciso sentido que debemos comprender al análisis del *conatus* y de los afectos humanos que contiene la tercera parte de la *Ética*. En el plano inmanente de la substancia las transiciones afectivas que moldean a nuestra existencia son estudiadas de manera racional. Los seres humanos no son “un imperio dentro de otro imperio” sino más bien una modificación de la Naturaleza. Volvamos a las citas que introduce Heidegger en su *Historia de la Filosofía...* La proposición 6 del tercer libro de la *Ética* señala que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en el ser”<sup>68</sup>. Un poco más abajo, su demostración nos remite a las proposiciones 25 y 34 del primer libro, con el propósito de explicar que ese “esfuerzo” es una expresión de la potencia de la Naturaleza.

Combinando elementos provenientes de la física y de la metafísica de su tiempo, la concepción spinoziana del *conatus* se asienta sobre la lógica de la inercia, sin negar el dinamismo propio de los seres vivos.<sup>69</sup> Esforzarse por permanecer en el ser, no es el querer permanecer fijo e inmutable de una cosa

<sup>68</sup>*Ibid*, 220.

<sup>69</sup>Es importante reconocer que no existe un acuerdo unánime sobre el modo en que debe ser interpretado el concepto de *conatus* entre los especialistas en la obra de Spinoza. Por un lado, tenemos aquellos autorxs que consideran que las concepciones spinozianas sobre la física y la metafísica justifican la introducción del conato. Sobre este punto en particular, a través de razonamientos diferentes, Chauí, Lécrivain, Gillot, Martínez y Negri parecen arribar a conclusiones similares: la teoría del *conatus* es producto de una apropiación crítica de los desarrollos que Descartes y Hobbes realizan en el campo de la física y la metafísica. El esfuerzo por permanecer en el ser que registramos en los seres humanos es solo un caso particular del principio de persistencia de la física, adaptado a la complejidad propia de este tipo seres vivos. Cf. Chauí, Marilena. “Spinoza: poder y libertad”. La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO, 2000, 120 [Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609021149/5cap4.pdf>]; Lécrivain, André. Spinoza et la physique cartésienne. *Cahiers Spinoza*, II, 1978, 93-206; Gillot, Pascale. Le conatus entre principe d’inertie et principe d’individuation. Sur l’origine mécanique d’un concept de l’ontologie spinoziste. *XVII<sup>e</sup> siècle*, 222, 2004, 51-73; Martínez, Francisco Javier. La noción de naturaleza en Spinoza. *Epekeina. International journal of ontology history and critics*, 2, 1, 2013, 49-65; Negri, Antonio. *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993, 86.

que estaría ahí presente. Tampoco se trata de la manifestación de una espera, como si existiera un fin hacia el cual se ve arrastrada cada cosa. Vistos desde su esencia actual, los modos ya siempre son todo lo que pueden ser.

Es comprensible que Heidegger encuentre ciertas limitaciones en su trabajo de lectura, desde el momento en que presupone que el *Dasein* posee un lugar privilegiado y trata de pensar la diferencia ontológica ¿este es el único modo de pensar a la diferencia entre ser y ente? Es posible que la obra de Spinoza, enriquecida por el trabajo interpretativo al que ha sido sometida a lo largo de la historia, nos proporcione una respuesta alternativa.

### Conclusión

En este texto he tratado de aproximarme críticamente a la idea de “fundamento”, para abordar algunos de los problemas políticos y filosóficos que aloja el concepto de “vida”. En el primer apartado, reconstruí la estrategia de lectura que Heidegger emplea en el seminario *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, cuando se aproxima a la obra de Spinoza y se detiene sobre el concepto *conatus*. En el segundo apartado, analicé los modos en que el joven Heidegger define al concepto “vida” [*Leben*] en algunos textos de los años '20. La conjunción entre el carácter polisémico de esta categoría y la relevancia que adquiere para algunos de los interlocutores de Heidegger, trazan el complejo horizonte donde se inscribe su interpretación del término latino *conatus*. Por último, en el tercer apartado, a modo de cierre, presenté tres puntos que pueden funcionar como una clave de lectura para cruzar las obras de Heidegger y de Spinoza.

Desde una perspectiva completamente diferente, algunos investigadores han sostenido que el *conatus* no es un elemento que pueda ser derivado de la física spinoziana. En el caso de Hassing, podemos observar el modo en que trata de establecer una equivalencia entre el concepto de “alma” y “conatus”. Spinoza es interpretado como un metafísico y un psicólogo. Las partes tres, cuatro y cinco de la *Ética* definen los marcos de una nueva ciencia de lo humano, que toma a la libertad, el intelecto y al deseo como objeto. Cf. Hassing, F. Richard. The use and non-use of physics in Spinoza's Ethics. *The southwestern journal of philosophy*, 11, 2, 1980, 41-70.

Creo que es necesario volver a subrayar que este trabajo posee un carácter provisorio. El objetivo de explorar las relaciones filosóficas entre “fundamento” y “vida”, es sentar las bases conceptuales para el posterior abordaje de una serie de problemas políticos que han adquirido una gran importancia en los últimos tiempos. Tomando en consideración los términos en que suelen presentarse este tipo de debates políticos y el análisis que han realizado diferentes especialistas, mi intuición es que algunos elementos de la obra de Heidegger y Spinoza podrían ayudarnos a enriquecer nuestras discusiones.