

Álvarez Campos, J. A. (2020). Reflexiones en torno a la natura y la φύσις: Diálogo pensante entre Spinoza y Heidegger. *Círculo Spinoziano*. 2(2), 75-95.

Jesús Aldalay Álvarez Campos

REFLEXIONES EN TORNO A LA NATURA Y LA φύσις: DIÁLOGO PENSANTE ENTRE SPINOZA Y HEIDEGGER

Resumen: En este artículo presentaremos lineamientos generales bajo los cuales, se puede considerar a la concepción de *Natura*, así como es presentada en su integridad en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, como cercana a la concepción de la φύσις de los filósofos presocráticos (entiéndase, Anaximandro, Heráclito y Parménides). Tomaremos como punto de partida el “diálogo pensante” que lleva a cabo Martin Heidegger con dichos pensadores, a través de diversas obras, para poder encontrar puntos de convergencia entre la concepción spinoziana de la naturaleza y la de los primeros filósofos griegos, demostrar que existe cierta cercanía entre autores tan aparentemente dispares como lo son Martin Heidegger y Baruch Spinoza y, con esto, generar rubros temáticos bajo los cuales se puedan interpretar y abordar, de manera novedosa, algunas cuestiones concretas en torno a las obras dichos autores.

Palabras clave: *Natura*, φύσις, pensar, filosofía presocrática, ontología.

Abstract: In this article, we'll present general guidelines in which we'll consider that the conception of *Natura*, as it is presented in its integrity in the *Ethics, demonstrated in geometrical order*, like having closeness to the Pre-Socratic's conception of φύσις (Anaximander, Heraclitus and Parmenides). We'll have as a starting point the “thinking dialogue” which Martin Heidegger carry out with the Pre-Socratics, through sundry works, to find convergence points between Spinoza's conception of nature and the Pre-Socratic's, also demonstrate that certain nearness exists between authors that seems as disparate as Martin Heidegger and Baruch Spinoza, and by doing so we pretend to generate thematic items under which it can be interpreted and approach, in a newfangled way, some specific issues concerning the work of both authors.

Key Words: *Natura*, φύσις, thinking, Pre-Socratic philosophy, ontology.

Si queremos salir al encuentro de un pensador, hemos de engrandecer todavía más grande en él. Entonces llegamos a lo impensado en lo que él pensó.

Heidegger, *¿Qué significa pensar?* (2010a, p. 103)

Introducción

Desde sus primeras y tempranas recepciones, la *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Baruch Spinoza – publicada de manera póstuma en 1668 – suscitó en sus lectores tanto ciertas reservas y distancias, como admiración y un peculiar asombro. Leibniz, quien conoció al filósofo judío en 1666, consideró que la filosofía presentada en la *Ethica*, como bien menciona Luciano Espinosa, “incurría en un panteísmo inmoral que niega la providencia divina y la libertad de elección” (en Spinoza, 2014, p. XXXV). Los llamados “ilustrados radicales” creyeron ver en el *opus magnum* del filósofo judío, los fundamentos necesarios para poder llevar a cabo, de manera clandestina, la revolución en Europa que daría final a la ignorancia y la superstición, al apelar a un pensamiento que niega la Divina Providencia, la Revelación y la trascendencia (Israel, 2013, pp. 29-31).

De manera contemporánea, se ha llegado a considerar a Spinoza como “el mejor de los estoicos” (Koistinen, 2010, p. 109), así como Vidal Peña menciona que sirvió como precursor de la “sana doctrina para la ortodoxia del materialismo dialéctico” (Spinoza, 2007, p. 8), y Antonio Damasio lleva a cabo una lectura en clave neurocientífica de la *Ethica*, comparando la valoración de los sentimientos en la toma de decisiones morales con el *conatus* spinozista, en tanto forma en la que el organismo biológico preserva y estabiliza sus representaciones, a partir de neurotransmisores y circuitos cerebrales (Damasio, 2016, p. 26).

Con esto habiéndose dicho, es necesario formular una cuestión importante: ¿En qué radicaría la relevancia y originalidad de nuestras reflexiones en torno a la obra principal del filósofo judío, en medio de tantas lecturas tan interesantes como diferentes entre sí? Nuestra respuesta es que nunca se había llevado a cabo a la luz de la filosofía heideggeriana.

Es bien sabido que a lo largo de las más 100 obras que conforman la *Gesamtausgabe*, Martin Heidegger ha consolidado sus reflexiones a filósofos de todas las épocas, en busca de exponer cómo es que, en cada uno de ellos, el olvido del ser se ha hecho

patente: desde los presocráticos, pasando por Platón y Aristóteles, así como por el Medioevo; Descartes, Leibniz, el idealismo alemán –específicamente Kant, Schelling y Hegel– y Friedrich Nietzsche, entre otros. Sin embargo, en ningún momento de su “camino” filosófico se detiene a pensar de manera más honda y pormenorizada sobre la obra de Baruch Spinoza.

Lo que nosotros pretendemos defender es la tesis que considera que, bajo rubros temáticos estrictamente heideggerianos, la concepción de la *Natura* como es presentada en la *Ethica* mantiene un latente paralelismo teórico con la de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, así como Heidegger considera que se entendió y desarrolló a través de la filosofía presocrática. La pregunta que guiará estas investigaciones es la siguiente: ¿Cuáles son los puntos de cercanía entre la concepción spinoziana de la *Natura* y la lectura heideggeriana de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ presocrática? Si logramos responder de manera suficiente esta pregunta, consideramos que aún con sus límites, en la disposición del escuchar, habremos abonado a la ardua tarea del pensar y a la comprensión y reapropiación “auténtica” de la tradición filosófica occidental, a través de un “diálogo pensante” entre Baruch Spinoza y Martin Heidegger.

Ejes temáticos clave de la *Ethica*¹²:

Método geométrico, unidad conceptual y crítica al antropocentrismo

La primera cuestión que es necesaria de hacer notar, es la peculiar forma en la que Spinoza redactó su *Ethica*, esto es, a partir de demostraciones geométricas, concatenando su rigurosa argumentación a través de definiciones, escolios, axiomas, apéndices, etcétera. Si bien Descartes en la segunda sección de objeciones y respuestas en las *Meditaciones metafísicas*, pretende demostrar su argumentación a partir de una *expositio* sintética (Descartes, 2014, p. 118), es cierto que nunca antes –ni después– ningún pensador había redactado una obra filosófica a partir del método geométrico. ¿Cuál es la razón por la que Spinoza procede a partir de dicho método? Paul Wienpahl puede respondernos de manera preliminar: “Él empleó ese modo por claridad, precisión y concisión; acaso también con un propósito pedagógico en mente” (Wienpahl, 1990, p.14).

¹² Cabe decir que la edición de la *Ethica* que se utilizará en este artículo es la presentada en la Colección de Grandes pensadores de Gredos, cuya traducción de Oscar Cohan fue antes publicada por el Fondo de Cultura Económica. El modo de citarlo de la *Ethica* que se presenta en este trabajo es la oficial y académica.

También se tiene que hacer énfasis, en el hecho de que más de la mitad de la *Ethica* está escrita de manera analítica, y no a partir del método de síntesis geométrico. Gilles Deleuze comenta respecto a la estructura argumentativa de la *Ethica* que:

Los escolios son ostensivos y polémicos. Aunque sea cierto que los escolios remiten a los escolios, vemos, las más de las veces, que constituyen una cadena específica distinta de la de los elementos demostrativos y discursivos. A la inversa, las demostraciones no remiten a los escolios, sino a otras definiciones, axiomas y postulados. Si los escolios se insertan en la cadena demostrativa, se debe menos pues a que forman parte de ella que a que irrumpen en ella. Y la interrumpen en virtud de su propia naturaleza (Deleuze, 1996, p. 230).

Y más adelante, Deleuze (p. 231) también menciona que encontramos: “Dos Éticas por lo menos, que tienen un único y mismo sentido pero no la misma lengua, como dos versiones del lenguaje de Dios”. Otros autores como Lenoir, consideran que, si Spinoza utilizó el método geométrico, fue debido al poderoso influjo de la censura cristiana del siglo XVII (Lenoir, 2014, p. 191). Con todo esto, podemos hacer énfasis en una cuestión: si bien hay discrepancia con respecto al porqué Spinoza utilizó el método geométrico, consideramos que, a partir de las citas antes aducidas, se puede inferir que en la *Ethica* –sin menospreciar su congruencia y rigurosidad argumentativa– el método se presenta, si bien no como algo contingente, tampoco como algo que agota o reduce los contenidos fundamentales de la obra magna del filósofo judío. Reafirmamos esta posición con otra cita de Wienpahl:

En los días en que escribía la *Ética* y enviaba copias a sus amigos, uno de ellos preguntó a BDS [Baruch De Spinoza] cuál era la diferencia que hacía entre definiciones, axiomas, verdades eternas, postulados y proposiciones. Su respuesta está en la carta 10. No veía en general diferencias sustanciales entre ellas. Es decir, no usaba los términos como son usados por los lógicos y matemáticos de hoy en día. A medida que se desarrollaron, estos usos más recientes dieron origen a la opinión de que la *Ética* era un sistema deductivo. No lo es (Wienpahl, 1990, p. 62).

Hay que recordar también lo que dice Hegel en la introducción de la *Ciencia de la lógica*: si Spinoza imitó el modelo matemático, es porque a la filosofía le hacía falta todavía un método (Hegel, 2011, p. 212). Por lo tanto, Spinoza no delimita su filosofía a demostraciones matemáticas. La *Ethica*, aun estando demostrada según el orden geométrico, es distinta a los *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Newton. Y así como la filosofía spinoziana no es reducible a ser un sistema hipotético-deductivo, tampoco versa acerca de un Dios matemático, determinado a partir de cualquier

consideración geométrica, física o lógica¹³; la forma en la que Spinoza concibe a la *Natura* identificándola con Dios y con el ser de igual manera¹⁴ no se puede entender de forma estrictamente religiosa, teológica o incluso científica (en sentido contemporáneo). Como bien dice Deleuze en sus magistrales conferencias tituladas *En medio de Spinoza*:

Spinoza se pone desde el principio en condiciones en que aquello que nos dice no tiene ya nada que representar. He aquí que lo que Spinoza va a llamar “Dios” en el libro primero de la *Ética* va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. A través del concepto filosófico de Dios se hace –y no podía hacerse más que a ese nivel– la más extraña creación de la filosofía como sistema de conceptos (Deleuze, 2008, p. 23).

Siguiendo a Deleuze, el concepto de Dios en el siglo XVII fue el medio para poder expresar de forma fantástica una liberación del concepto, una serie de formas y de posibilidades inusitadas de expresión filosófica; sin embargo, es Spinoza el filósofo que más ha llevado lejos esta cuestión. Habiéndose hecho énfasis en la irreductibilidad absoluta de la *Natura* a cualquier determinación metodológica o científica, procederemos a hablar de la unidad conceptual inherente al entramado argumentativo de la *Ethica* de Spinoza. Para abordar la cuestión de la intrínseca unidad que mantiene el pensar de Spinoza, presentamos una cita del propio filósofo:

Todo, digo, es en Dios, y todo lo que se hace, se hace por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios, y se sigue (como mostraré en seguida) de la necesidad de su esencia; por lo cual, de ninguna manera puede decirse que Dios padezca en virtud de otro ente, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se le suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita (E1P15S).

Esta cita es importante por dos aspectos: 1) como se puede observar, para Spinoza todo lo que existe, existe en virtud de la *Natura*. Al margen de esta, nada es concebible; todo circunda y mantiene su intrínseca esencia por el hecho de *ser Natura*, aunque solo

¹³ En este sentido, cabe recordar dos consideraciones: 1) Spinoza es un claro antecedente de la dialéctica hegeliana, y se puede apreciar en algunos pasajes de su *corpus*, el más conocido apareciendo en su correspondencia como *et determinatio negatio est* (Spinoza, 1988, p. 309). Pero mantiene lejanías importantes con el propio Hegel en lo que respecta a la teleología. 2) Pierre Bayle critica juiciosamente a Spinoza cuando dice que la proposición 5 de la parte I “se lanza abiertamente contra la lógica” (Wienpahl, 1990, p. 98). Traemos a colación estos dos puntos, para recalcar la irreductibilidad lógica –ya sea en su forma dialéctica o clásica– del pensamiento spinoziano.

¹⁴ Estamos de acuerdo con Wienpahl en este punto: “En primer lugar, BDS empleaba tres nombres para Dios: ‘Dios’ (*Deus*), ‘Ser’ (*Ens*) y ‘Naturaleza’ (*Natura*). Estas tres palabras casi invariablemente aparecen con mayúscula en la letra inicial cuando son empleadas como sinónimo. (Es un hecho extraordinario que las palabras latinas sean respectivamente de género masculino, neutro y femenino. En consecuencia, lo que llamamos “Dios” carece de género para BDS [...])” (Wienpahl, 1990, p. 58).

esta sea de manera absoluta. 2) Se suele decir que la más prominente influencia de Spinoza es Descartes, y si bien este fue decisivo en el desarrollo intelectual del filósofo judío, el pensamiento contenido en la *Ethica* no debe ser visto como una extensión más de la filosofía cartesiana. Descartes encuentra un primer fundamento cuando enuncia el *ego cogito, ergo (ego) sum*; Spinoza por un lado, inicia la *Ethica* con una primera parte titulada *De Deo*, y la cuestión de la certeza del pensamiento se enuncia hasta la segunda parte, relegada como un axioma: el hombre piensa (E2Ax2). Para apoyar este punto, brindamos una esclarecedora cita de Deleuze al respecto: “Con mayor razón, ¿en qué es cartesiano Spinoza? Buscamos más bien en vano, pues es evidente que no hay ninguna posibilidad de cogito en Spinoza” (Deleuze, 2008, p. 293)

Una de las cuestiones que consideramos necesarias de entender es que todos los conceptos presentados en la *Ethica* son circundantes al de *Natura*. Por lo tanto, Spinoza desarrolla una novedosa filosofía arraigada determinantemente en el problema de la identidad y la diferencia; aun siendo que todos los entes *son* por la *Natura*, de la misma manera *no son* idénticos a ella. Esto se puede apreciar cuando Spinoza dice que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (E1P13). Spinoza demuestra – especialmente en la primera y segunda parte de la *Ethica*– cómo es que la *Natura* se “esencializa” de manera infinita a partir de sus propias leyes, en todo lo que existe, individuándose a través de infinitos atributos (de los cuales solo conocemos dos, Pensamiento y Extensión) en una plenitud unitaria pero siempre diversificada. Hablando de la perfecta necesidad y unidad de la *Natura* en todo lo que existe, Wienpahl hace una observación interesante:

Un rasgo del pensamiento de SP es que llegó a abandonar la distinción entre propiedades accidentales. Para él, todas las propiedades de una cosa, incluida la temporal, son necesarias para que ella sea lo que es. Cámbiese una de ellas y cambiará la cosa. Como se ve, la identidad vuelve nuevamente a escena (Wienpahl, 1990, p. 71).

Siendo consecuentes con lo antes dicho, Spinoza se distancia de Aristóteles al considerar que no se puede hablar de propiedades “accidentales” y esenciales para con respecto a la sustancia, así como es concebida en la *Ethica*; esto es, apariencia y *Natura*, devenir y *Natura*, no se piensan como conceptos separados (*cfr.* E2P10S2); se pueden concebir individualmente en términos de posibilidad modal y de contingencia, pero siempre de forma relativa. Con respecto a la radical unidad que se mantiene en la *Ethica*, Luciano Espinosa nos dice que:

Como se ve, en ambos planos se trata de conjugar la unidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple: el ser absoluto existe en infinitas dimensiones y el individuo finito es también su fruto unitario, en su nivel, constituido de muchas maneras “paralelas” a la vez (E2P7S), que son sus modos o aspectos correlativos. No cabe concebir más *riqueza ontológica* (el todo plural o heterogéneo), tanto en su densidad como en su variedad distributiva (las partes-modificaciones conformadas cada una por múltiples modos), para afirmarlo sin restricciones (en Spinoza, 2014, p. XLV; las cursivas son nuestras).

Si se es congruente con lo que se ha venido diciendo, podemos afirmar que así como los conceptos en el pensamiento spinoziano mantienen una latente unidad para con la *Natura*, y son en tanto que *son Natura*, se puede afirmar que, así como el ser (entendido como *Natura*) es irreductible a cualquier determinación en general que pretenda aprehenderlo en su totalidad, los conceptos circundantes a este son también, por analogía –aunque con sus respectivos matices y de manera relativa–, irreductibles a todo lo que no sea la propia *Natura*. El cuerpo, por ejemplo, no se piensa ni de manera mecanicista, ni como un simple organismo biológico determinable a partir de las solas leyes de la física, como se puede apreciar en la siguiente cita:

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se le considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma (E3P2S).

Más adelante, Spinoza reitera que piensa al cuerpo siempre determinado por el atributo de la Extensión y, por lo tanto, supeditado a la *Natura*: “Añado aquí la misma fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las fabricadas por el arte humano, por no mencionar que ya antes he mostrado que de la naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas” (*ibid.*). Así como el cuerpo no es reductible a todo aquello que no sea *Natura*, y de él (siendo el reflejo de un atributo) se siguen infinitas cosas, así también las ideas, el alma y los afectos se piensan siempre bajo el velo de la infinitud.

Esta “riqueza ontológica” se hace patente al unísono con el hecho de que Spinoza considera que necesariamente la *Natura*, al irle en su esencia la infinitud, nunca podrá ser aprehendida, conceptualizada, y entendida de manera absoluta, por ningún método y de ninguna manera. Es en este sentido que Schopenhauer bien observó que la concepción filosófica de la *Natura* en Spinoza tiene un profundo y enigmático sentido negativo (Schopenhauer, 2014, p. 697). Sin embargo, ahora cabe preguntarse: ¿Cuál es entonces, frente a la infinitud de la *Natura*, el papel del hombre que existe en tanto modo

finito de la *Natura*? Es esta pregunta la que nos guiará a puntualizar algunas cuestiones, de manera breve, en torno a la crítica que hace Spinoza al antropocentrismo.

En primer lugar, es necesario recalcar que Spinoza formula su crítica del antropocentrismo partiendo de la suspensión de las causas finales (o finalidad, *τέλος*) para con respecto a la *Natura*, y no viceversa; el “filósofo hereje” considera que todo presupuesto finalista, alberga consideraciones (e implicaciones) antropocéntricas y absurdas, pues ¿cómo se puede concebir al hombre como centro del universo, si es la *Natura* la que *le da* su existencia? Spinoza considera que el ser se suele supeditar teóricamente a causas finales por una razón: porque el hombre en su *ciega ambición e insaciable avaricia* proyecta su propio modo de actuar –a partir de medios y fines en provecho suyo– en la propia *Natura* (E1A1).

Es en este sentido que la crítica del antropocentrismo demuestra la irreductibilidad de la *Natura* frente a sus propios modos y atributos; la unidad de la *Natura* no mantiene una relación lógica de bicondicionalidad frente a su propia multiplicidad: Todo lo que existe en tanto individuado y finito es reductible de manera total a la *Natura*, pero esta, en tanto infinita y absoluta, no es reductible a ninguna (ni al conjunto total) de sus manifestaciones diversificadas y finitas.

Dicho esto, quedan dos consideraciones que aclarar: la cuestión de la libertad del hombre y sus modos de conocimiento (en unión intrínseca con sus afectos). Con respecto a la primera *quaestio*, es menester hacer notar que Spinoza identifica a la voluntad con el entendimiento (E2P49C). Esto es importante de ser recalcado por dos motivos: 1) Spinoza dice que lo único libre es la *Natura* (Hampshire, 1982, p. 35); apelar a una voluntad (siempre humana) como “libre” es, para Spinoza, una *contradictio in adjecto* (E2P35S). Si podemos aventurarnos a decirlo de esta manera, queremos creer que lo que queremos depende de nosotros de forma absoluta. 2) El hecho de que Spinoza identifique al entendimiento con la voluntad presupone entender la crítica que hace a Descartes con respecto al dualismo mente-cuerpo (E5, Praef.) y la manera en la que Spinoza identifica la mente con el atributo del Pensamiento y al cuerpo con el de la Extensión, siendo supeditados y dependientes a la *Natura*, como se aprecia en la siguiente cita: “el alma y el cuerpo, son uno y el mismo individuo, concebido ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión” (E2P21S).

Respecto a la segunda consideración anteriormente aducida (los modos de conocimiento del hombre), Spinoza considera que el segundo modo de conocer, la

razón, de manera inexorablemente unida con los afectos, puede llegar a mantener en el hombre cierta estabilidad de ánimo. Pero no hay que olvidar que la exposición argumentativa de la concepción spinoziana de la “razón” se encuentra en la cuarta parte de la *Ethica*, la cual versa acerca de la *servidumbre humana* y no propiamente de su libertad; la razón para Spinoza sigue haciendo distinciones entre “bueno” y “malo”, “utilidad” e inutilidad”, a partir de abstracciones y pensando universalmente.

Si bien este modo de conocimiento puede “percibir las cosas bajo una especie de eternidad” (E2P44C), frente a la intuición (el tercer modo del conocimiento), la *ratio* sigue siendo un modo incompleto del conocer. Con respecto a la latente unidad que mantienen los tres modos de conocimiento, así como sus respectivas diferencias y funciones, Luciano Espinosa nos dice que:

Si la imaginación capta una parte del individuo como algo aislado y la razón conoce una dimensión común a muchos, pero no la totalidad de lo singular, la intuición consiste en aprehender la esencia individual por completo e inscribirla sin mediaciones discursivas en Dios o la naturaleza, esto es, comprenderlas como expresión particular y directa de lo divino (en Spinoza, 2014, p. LXIX).

Más adelante, también menciona que: “Con otras palabras, lo que propone [Spinoza] es un conocimiento metarracional, nunca irracional y mucho menos antirracional” (*ibid.*). Como se puede observar, ni siquiera la razón humana puede comprender de forma unitaria y en su totalidad a la *Natura*, y si bien el tercer género del conocimiento (en consonancia con el amor intelectual de Dios) es el más elevado, se presenta al menos en la *Ethica* con un alto carácter negativo, pues en cierta medida prescinde de mediaciones discursivas y demostrativas. Al respecto, Spinoza no lo podría decir mejor:

He considerado que valía la pena hacerlo notar aquí, para mostrar mediante este ejemplo qué poder tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o del tercer género [...] y cuánto más poderoso es que el conocimiento universal que he dicho es propio del segundo género. Pues aunque en la primera parte he mostrado en general que todas las cosas (y por consiguiente también el alma humana) dependen en cuanto a la esencia y existencia de Dios, sin embargo, aunque aquella demostración sea legítima y no expuesta a duda, no afecta a nuestra alma de la misma manera que si se infiere eso mismo de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios (E5P36S).

Podemos responder ahora que el papel del hombre finito, frente a la *Natura* infinita, es alcanzar, a partir de un esfuerzo constante, el estado de *beatitud* como única forma posible de libertad humana, en la que el afecto del amor potencializa de la mejor manera posible al propio ser del hombre: esto es, la experiencia fundamental de la

libertad se concibe con la más plena unión entre intuición y amor intelectual, cuando el hombre comprende sin mediaciones que todo es y se concibe en la *Natura* y por la *Natura*. Como dice Wienpahl: “La intuición capital de [Spinoza] fue la de unidad” (Wienpahl, 1990, p. 107).

No nos queda más que cerrar este capítulo resumiendo lo antes dicho a partir de dos aristas temáticas bajo las cuales podemos caracterizar la lectura que hemos llevado a cabo con respecto a los conceptos fundamentales de la *Ethica*, en tanto que son circundantes a la *Natura*. 1) La primera cuestión es que la *Natura* en Spinoza se concibe de manera irreductible a cualquier determinación que pretenda aprehenderla absolutamente: ni el método geométrico, ni la matemática, ni siquiera la razón humana (y la intuición más que conceptualizar a la *Natura* la “comprende” sin mediaciones discursivas). Por lo tanto, el ser en Spinoza no se piensa ni como algo cosificable y estático, ni como definible y conceptualizable de manera total. 2) Todos los conceptos de la *Ethica* se entienden si son concebidos como dependientes y reductibles a la propia *Natura*, así como, debido a la latente unidad de estos, no hay distinciones jerárquicas ni preeminencias de ningún tipo (excepto por la *Natura* misma): la teoría se ve conjugada con la praxis, la mente con el cuerpo, los afectos con los modos de conocer y el hombre con la *Natura*. *Quod erat demonstrandum*.

Entre el olvido del ser y la φύσις:

El acercamiento heideggeriano a la filosofía de los primeros pensadores griegos

Lo primero que se debe notar, antes de abordar de manera más precisa la lectura que tiene Heidegger de la φύσις, es la cuestión fundamental del olvido del ser, así como es enunciado por primera vez de manera contundente en *Ser y tiempo*, para vislumbrar cómo es que la confusión ontológica entre ser y ente ha dado lugar, teniendo como presupuesto la preeminencia del modo temporal de la *presencia*, a un olvido cada vez más radical del ser en la historia de la filosofía occidental, entendida como metafísica –en tanto onto-teología–, y así calibrar la importancia de la “experiencia originaria” que tuvieron los primeros pensadores griegos y comprender de mejor manera sus peculiaridades.

Cuando *Ser y tiempo* se publicó por primera vez en 1927, Martin Heidegger denunció de manera radical que, debido a tres importantes prejuicios, la tradición

filosófica occidental había olvidado la investigación ontológica originaria: esto es, la formulación de la pregunta por el ser, y la búsqueda de su exégesis, tomando a la temporeidad como el horizonte trascendental de su investigación. Los prejuicios que la tradición vertió sobre toda tentativa de definir qué es ser fueron: 1) El ser es el más universal de todos los conceptos, 2) El concepto de ser es indefinible, 3) El ser es un concepto evidente por sí mismo. Todo esto conllevó al olvido del ser en la historia de la metafísica, desde Platón y Aristóteles, pasando por varios “retoques”, hasta la lógica de Hegel (Heidegger, 1997, pp. 25-28).

Ahora bien, es debido a estos tres prejuicios que la tradición ha anquilosado y cosificado al ser al confundirlo con el ente¹⁵ (esto es, la cuestión de la confusión ontológica) y reducirlo a determinaciones ónticas (y por “óntico” entiéndase, todas aquellas determinaciones que no sean estrictamente la ontología, como son la psicología, la antropología, la matemática, etcétera). De la misma forma, la historia del pensamiento occidental ha privilegiado a la presencia¹⁶, como único modo patente de la temporeidad, a la hora de abordar la cuestión fundamental del ser y del tiempo. Es por ello que podemos apelar a dos rasgos distintivos por los que Heidegger entiende a la metafísica como onto-teología: 1) porque “capta” al ser como presencia y, por lo tanto, lo confunde con el ente, el cual tiene que aprehenderse en sus rasgos más generales y universales, y 2) su carácter teológico (en el sentido de que el ente determinado como presencia, se piensa como eternidad, *aeternitas*, *nunc stans* y como ente supremo). Esto se hace patente en una cita presente en la *Introducción a ¿Qué es metafísica?*:

Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto tal a su representación, la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único, la verdad de lo ente en sentido universal y supremo. Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología. Esta esencia onto-teológica de la genuina filosofía (πρωτη φιλοσοφία) seguramente debe fundarse en el modo como el ὄν,

¹⁵ Heidegger nos dice al respecto en *Ser y tiempo* que: “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, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa” (Heidegger, 1997, p. 29).

¹⁶ Franco Volpi explica la concepción de la “presencia”, de manera clara y concisa en su maravilloso libro titulado *Heidegger y Aristóteles*: “De este modo, sobre el fundamento de la interpretación del concepto aristotélico de verdad se afirma en Heidegger la convicción (que se verá confirmada con su célebre interpretación del mito platónico de la caverna) de que en los inicios de la metafísica occidental se encuentran la hipótesis fundamental que hace que el ser sea tácitamente entendido como presencia. Esto se basa a su vez en una conexión no cuestionada entre ser y tiempo, en cuyo horizonte se presupone como determinante la dimensión temporal del presente” (Volpi, 2012, pp. 88-89).

precisamente en cuanto ὄν, se expone en lo abierto. Por tanto, el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano, lo ente se ha descubierto como ente (Heidegger, 2010b, p. 309).

Con esta concepción de la metafísica como onto-teología, Heidegger ha caracterizado a todo el devenir filosófico Occidental a través de los siglos; a lo largo de las distintas épocas, según el pensador alemán, el olvido del ser ha ido incrementando de manera más decisiva y aguda. Desde los albores de la antigüedad griega, se empezaron a hacer escisiones y distinciones cada vez más radicales, entre el ser y nociones circundantes como la “verdad” y la “razón”. Fue con Platón y con Aristóteles que el alejamiento respecto a la experiencia originaria que tuvieron los primeros pensadores griegos empezó a desarrollarse y hacerse poco a poco, más y más lejano, como lo menciona en *Introducción a la metafísica*:

Tal caracterización del λέγειν, como desocultar y hacer patente, testimonia tanto más fuertemente la originalidad de esa determinación, en cuanto que en Platón y Aristóteles ya se inicia la decadencia de la definición de λόγος, por lo que la Lógica fue posible. Desde entonces, es decir, desde hace dos milenios estas relaciones entre λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν e ιδέα se hallan escondidas y encubiertas en lo incomprensible (Heidegger, 1959, pp. 208-209).

Es así que Platón al apelar al mundo trascendente del εἶδος, y considerar a la ἀλήθεια como “adecuación”, y así como Aristóteles supedita la φύσις al τέλος, la onto-teología griega da paso a la metafísica medieval, teniendo como sus principales exponentes a San Agustín y a Santo Tomás. De la misma manera, el “filósofo del ser” considera que el tránsito e “intercambio” conceptual de la filosofía griega a la romana, y esta a su vez al mundo cristiano, supone una “tergiversación” conceptual decadente (*cf.* Martín, 2007, p. 52), al interpretarse nociones como οὐσία en tanto *existentia*, φύσις como *Natura naturans* o νοεῖν por *perceptus*, de manera alejada y poco fidedigna respecto a su significación original y “auténtica”.

San Agustín, según Heidegger, abandona el proyecto teológico de la descripción de la vida fáctica del cristiano, piensa a Dios como *summum bonum* y apela al gozo de Dios (*Frui Dei*) a partir del acto de visión y contemplación, siguiendo a Aristóteles y a Platón en este sentido (*cf.* Capelle-Dumont, 2012, p. 71). Respecto a la interpretación de Santo Tomás por Heidegger, como otra de las figuras en donde acaece el olvido del ser, Capelle Dumont nos dice que:

El *actus purus* del Dios único se articula con las criaturas a la manera exacta según la cual el Ente supremo se deja contemplar por el mundo como su ser mismo. Bajo el dominio del εἶδος, el

intelecto humano sólo se ajusta a lo real si previamente ha llevado la verdad de lo real a la medida del intelecto creador divino (Capelle-Dumont, 2012, p. 74).

Es en la época moderna en la que –inaugurada con Descartes gracias a la enunciación del *ego cogito ergo (ego) sum*– se gestan las condiciones de posibilidad de los sistemas filosóficos¹⁷, se inaugura el despliegue de la razón calculante y la técnica, y se fundamentan los saberes bajo la determinación de la auto-certeza del sujeto, en tanto al “yo pienso”, como se puede apreciar de manera clara en la siguiente cita, extraída de *La superación de la metafísica*:

Sin embargo, esto [concebir al ente como representar, *Vorstellen*] sólo puede llegar a ser un sino si la idea se ha convertido en *perceptio*. A este devenir subyace el cambio de la verdad como acuerdo a la verdad como certeza, un cambio donde queda conservada la *adaequatio*. La certeza, como aseguramiento de sí (quererse-a-sí-mismo), es la *institia* como justificación del respecto para con el ente y su primera causa, y con ello la pertenencia a lo ente. La *instificatio* en el sentido de la Reforma y el concepto nietzscheano de justicia como verdad son lo mismo (Heidegger, 1994, p.76).

El caso de Leibniz, en la historia de la metafísica como olvido del ser, es un tanto peculiar; para Heidegger, cuando Leibniz enuncia la “proposición del fundamento” (*Satz vom Grund*), lo hace en virtud de enfatizar las palabras *Nihil est sine ratione* y, con ello, Leibniz reabsorbe al ente en su totalidad en la Razón suprema, entendida como Dios, función de funciones, el cual fundamenta a la “proposición del fundamento” y esta, a su vez, la fundamenta de manera circular. Sin embargo, Heidegger acentúa la proposición del fundamento de esta manera: *Nihil est sine ratione*, con lo cual, la proposición del fundamento habla del ente (en tanto ente) y, con ello, se vuelve una enunciación respecto al ser, cercana a los bellos versos de Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué; florece porque florece, / No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve” (en Heidegger, 2003, p. 65).

Si Leibniz hubiera acentuado la segunda forma del *principium reddendae rationis*, habría quizás, como menciona Capelle-Dumont, evitado el vaivén onto-teológico... sin embargo, este decir que habla del ser permanece en secreto y velado (Capelle-Dumont, 2012, p. 79).

¹⁷ Heidegger menciona, en *Schelling y la libertad humana*, que algunas de las condiciones de la gestación de sistemas son: el predominio matemático y metodológico del saber, la preeminencia de la razón en cuanto a subjetividad y la liberación del hombre para conquistar todas las esferas de la existencia humana (Heidegger, 1996, p. 42).

Es así como, a través del idealismo alemán inaugurado por Immanuel Kant, la *ratio* se convierte en *Vernunft* y el *intellectus* en *Verstand*, y en su sistema se gestan, de manera más contundente, las escisiones concernientes al ser: Si el ser con respecto a la apariencia y al devenir se vieron separados desde Platón y Aristóteles, el ser y el pensar en la Modernidad, es entonces en la época del idealismo alemán en la que se contraponen también ser y deber-ser, siendo esta contraposición, según Heidegger, “el almacén fundamental” del sistema absoluto de Fichte (Heidegger, 1959, p. 235).

Por otro lado, mientras Hegel reabsorbe la investigación onto-teológica al estudio de las categorías en su lógica, imprimiéndoles una teleología inmanente y desarrollando su contraposición dialéctica a partir de la Razón absoluta, Schelling piensa su sistema partiendo de la distinción entre fundamento y existencia, pero dicha diferenciación se encuentra enraizada en la subjetividad (Heidegger, 1994, p. 68-69).

Sin embargo, es en la consumación de la metafísica (y en el paulatino final de la filosofía), a partir del pensamiento de Nietzsche, en la que el ser es concebido como valor para el hombre. Heidegger reaccionó de forma más violenta para con esta última manifestación de la metafísica, al considerarla la más alejada de la experiencia radical del claro del ser, ocultado de forma aún más profunda debido a la tecnificación planetaria y al triunfo del pensamiento calculador, auspiciados por la voluntad de voluntad. Esto implica dos cuestiones decisivas: 1) la justificación de un flagrante antropocentrismo en el cual se permite la explotación de la naturaleza por mor a la voluntad del hombre, al ser vista esta como un objeto “que vale”, y 2) la cada vez más latente incapacidad de pensar de manera meditativa y, por lo tanto, pensar la masificación y reducción del hombre debido a la supeditación del ser a la razón técnica.

Todas estas consideraciones, enmarcadas bajo la concepción heideggeriana del nihilismo, requieren de una comprensión radical, bajo la cual el hombre pueda mantenerse en el vórtice del nihilismo, y así empezar a pensar meditativamente y mantenerse en serenidad para con la técnica.

Por lo tanto, Heidegger considera que de manera urgente, si se pretende llevar a cabo una “reapropiación de Occidente” y así comprender la manifestación actual del nihilismo, esta búsqueda tiene que empezar en donde se gestó, o sea, partir desde la misma tradición occidental (Heidegger, 2009, p. 79). Por lo que, manteniendo un diálogo pensante con la tradición filosófica, el cual efectúa una lectura en la que los textos filosóficos siempre encuentran nuevas luces interpretativas y con ello trascienden su

determinación histórica, y hacen frente a los problemas de nuestra contemporaneidad (Heidegger, 1997, p. 46), Heidegger dará un “paso atrás”, buscando así, en el presunto arcaísmo de la filosofía de los presocráticos, un importante punto de apoyo con el cual se pueda comprender mejor a la metafísica occidental como historia del olvido del ser.

Cabe formular aquí una pregunta: ¿Acaso en los presocráticos no hubo olvido del ser? ¿Ellos no concibieron al ser como presencia? La respuesta a estas dos interrogantes es negativa. Sí hubo olvido del ser en la filosofía presocrática, al concebir al ser en términos del supremo presente. Como bien menciona Heidegger, Anaximandro es el inaugurador de la tradición metafísica que se consumiría con Nietzsche (Heidegger, 2010b, p. 302). Sin embargo, de forma más radical que cualquier otro pensador, los presocráticos (entiéndase Anaximandro, Heráclito y Parménides) tuvieron una experiencia del ser del ente en su forma más profunda partir de la noción de φύσις:

Los griegos no han experimentado lo que sea la φύσις en los procesos naturales sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se descubrió lo que ellos tenían que llamar φύσις. Sólo sobre la base de tal descubrimiento pudieron observar la naturaleza en riguroso sentido. Por eso, la palabra φύσις significó, originariamente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana entendida como obra de los hombres y de los dioses, y finalmente los dioses mismos sometidos al Destino. Φύσις significa la fuerza imperante que sale y el permanecer regulado por ella. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el “devenir” como el “ser” entendido éste en el sentido estrecho de lo que permanece inmóvil (Heidegger, 1959, p.53).

Esta larga cita nos parece la clave para poder entender de forma cabal, la interpretación heideggeriana del pensar presocrático. Para Heidegger, al hablar de las distinciones entre ser y devenir, o ser y apariencia, en los presocráticos se hace patente el carácter originario y unitario de su experiencia radical del ser. Tanto el devenir como la apariencia están diferenciados, pero siempre unidos en la totalidad de la φύσις. De la misma forma, ser y pensar, o ser y deber-ser, no eran contraposiciones en el pensar originario de los presocráticos. Respecto a Heráclito, el “logos” y el “*hen panta*” y el supremo presente, Heidegger considera que:

Si el ἄνθρωπος, desde él mismo, no se percibe como el Λόγος, si aparece más bien como πάντα, entonces y sólo entonces, el Todo de lo presente se muestra bajo la dirección del presente supremo como bajo la Totalidad única bajo este Uno. La totalidad de lo presente, bajo su Supremo presente, es el ἄνθρωπος como Ζεῦς (Heidegger, 1994, p. 194).

Otra cosa interesante a notar es que los primeros pensadores griegos no pensaban considerando al hombre como centro de todas las cosas, sino que pensaban la esencia del hombre a partir del ser: “*Lo que expresa la sentencia de Parménides es una determinación de*

la esencia del hombre a partir de la esencialización del ser mismo” (Heidegger, 1959, p. 183, las cursivas son de Heidegger).

Esta frase es esencial y determinante para poder entender también cómo es que los presocráticos entienden nociones como δίκη, Χρεών, νόμος, ἦθος, Μοῖρα y νοεῖν. Si se entendió la sentencia sobre Parménides antes aducida, se podrá entender que los presocráticos conciben a la “Justicia”, “Necesidad” y “Ley” no en un ámbito jurídico, sino más bien como palabras esenciales siempre determinadas por la experiencia radical y “unitaria” de los griegos en tanto al llamado originario del ser hacia ellos. De la misma forma, el “Ethos” o “conducta” no es visto como cierta forma de “prescripción práctica” o de “pensamiento moral”; los presocráticos no enseñan doctrinas ideológicas ni hablan de “deber-ser” en contraposición al ser, así como “Destino” se piensa como sino del ser. Tampoco piensan la “percepción” a la manera de facultad del sujeto para aprehender el objeto en términos modernos, sino siempre como determinaciones que se de-velan bajo el claro del ser como forma de acontecer.

Es así como se devela la experiencia radical del ser del ente en el pensar griego, desde Anaximandro hasta Aristóteles, como Heidegger menciona en *La sentencia de Anaximandro*:

La ἐνέργεια, que Aristóteles piensa como el rasgo fundamental de la esencia de εὖν; la ἰδέα, que Platón piensa como rasgo fundamental de la presencia; el Λόγος, que Heráclito piensa como rasgo fundamental de la presencia; la Μοῖρα, que Parménides piensa como rasgo fundamental de la presencia; Χρεών, que Anaximandro piensa como lo que se presente en la presencia, nombran, todos ellos, lo mismo. En el oculto reino de lo mismo se encuentra la unidad del uno unificador, el Ἔν pensado por cada pensador a su manera (Heidegger, 2010c, p. 276).

Todas estas palabras se encuentran co-ligadas, reunidas y unificadas de forma esencializada, bajo el claro del ser de la palabra fundamental que mienta la experiencia radical que tuvieron los griegos sobre el ser, la φύσις:

Pero desde la aurora del pensar, “ser” nombra la presencia de lo presente en el sentido del reunir o recoger que ilumina y encubre, bajo cuya forma es pensado y nombrado el Λόγος. El Λόγος (λέγειν, escoger, reunir) es experimentado a partir de la ἀλήθεια, del encubrir desencubridor. En su doble esencia se encubre la presencia pensada de Ἔρις y Μοῖρα, nombres que también nombran la Φύσις (Heidegger, 2010c, p. 262).

Con todo esto, y para este capítulo, podemos enumerar dos consideraciones esenciales en torno a la caracterización efectuada por Heidegger respecto a la “experiencia radical y originaria” que tuvieron los presocráticos respecto al ser del ente:

1) Frente a toda la tradición posterior a ellos, los presocráticos no redujeron la noción

de la φύσις a determinaciones lógicas, ni de la matemática, la antropología o incluso a la razón calculante o causas finales; de esto también se puede entender, porque nunca se podría hablar de “antropocentrismo” en la filosofía de los primeros pensadores griegos.

2) La unidad latente que se mantiene circundantemente respecto a la noción fundamental de φύσις se hace patente en el hecho de que palabras griegas como Λόγος, ἦθος, Χρεών o νοεῖν no se piensan en tanto a determinaciones ónticas y, por lo tanto, están relacionadas de manera intrínseca y unitaria entre sí, de la misma forma, como palabras que mientan el ser del ente: que nombran de manera co-ligada y unificada a la φύσις.

Diálogo pensante entre Spinoza y Heidegger en torno al sentido del ser: Puntos de convergencia entre la concepción de la *Natura* y la φύσις

Ahora procederemos a demostrar cuáles son los puntos en los que existe un encuentro entre la concepción spinoziana de la *Natura* y la lectura que Heidegger lleva a cabo de la filosofía presocrática, en tanto a su experiencia originaria del ser como φύσις. Esto es, llevaremos a cabo un “diálogo pensante” entre ambos autores, saliendo al encuentro para poder acaecer pensando en lo no dicho por ambos filósofos.

Como se ha podido observar, consideramos que se pueden enumerar dos rasgos esenciales que mantiene tanto Spinoza como Anaximandro, Heráclito y Parménides, siguiendo al propio Heidegger, respecto a la *Natura* y la φύσις: su irreductibilidad a cualquier determinación “óntica” y la latente unidad conceptual que mantiene el pensamiento del filósofo judío y los antiguos griegos.

Frente a la concepción heideggeriana de la metafísica posterior a los presocráticos, la cual va generando escisiones cada vez más radicales dentro del propio pensamiento, Spinoza se presenta cercano a ellos, en tanto que no supedita el saber de la *Natura* ni a consideraciones lógicas, ni a la ciencia adyacente a su tiempo; Heidegger considera que durante la modernidad se le brindó preminencia al saber matemático y al método, pero hemos comentado antes que la *Natura* no es un Dios matemático –función de funciones– ni tampoco se reduce al propio método, siendo este usado más bien por fines didácticos.

Ahora bien, Spinoza se distancia del idealismo alemán desde el momento en el que no apela a una contraposición entre ser y deber-ser; el hombre para Spinoza no es un

“sujeto pensante” libre: es una manifestación finita y contingente de la *Natura*, siendo esta lo único que es realmente libre. De la misma forma, el Pensamiento no se entiende como una cualidad antropocéntrica. Es un atributo de la *Natura*, y el hombre en tanto ser que posee entendimiento (en el despliegue de sus tres modos de conocer), se ve limitado a aprehender de manera total y racional a la *Natura*. De manera más radical que Leibniz, Spinoza entendió los versos de Angelus Silesius: La rosa es sin porqué. El ente, por lo tanto, no es reabsorbido en la *Ethica* a la Razón suprema. Por lo tanto, tampoco hay en la filosofía de Spinoza lugar para la “Razón absoluta” ni para el “Yo absoluto”.

De la misma manera, al radicalizar la inmanencia, Spinoza no expone una teoría sobre mundos trascendentes, ni de un Dios en sí y por sí, ni de *ἰδέα* en sentido platónico. Tampoco se puede hablar de una “teoría de los valores” en la que el hombre, siendo el centro del universo, partiendo de la voluntad de voluntad, sojuzgue a la *Natura* y la explote; el amor intelectual, en perfecta sintonía con la intuición, comprende de forma unitaria que todo *es* en tanto a la *Natura*. Por otro lado, debe recordarse que Heidegger considera, de manera sorprendentemente igual a Spinoza, que presuponer consideraciones teleológicas, siempre implica un “acabamiento” o “terminación” de la naturaleza, implicaciones las cuales justifican el “emplazamiento” (*Gestell*) de la explotación técnica de la naturaleza, al ser concebida esta como un objeto (*Gegestand*) antepuesto y aprehendido por la voluntad del hombre (Heidegger, 1994, p. 12). Es en este sentido, que Spinoza está alejado incluso de Aristóteles, por suspender las causas finales.

Se nos podrá decir que los presocráticos no albergaban en su filosofía una ética propiamente y que la *Ethica* se distancia radicalmente de la experiencia originaria del ser por eso mismo. Nosotros aquí podemos decir dos cuestiones. La primera, es que no es que Heidegger niegue de manera rotunda el pensamiento ético; simplemente considera que los rótulos bajo los cuales se entiende, siempre de manera metafísica, al comportamiento del hombre como una ética, tienen que ser repensados. Ahora bien, es cierto que algunos autores han reflexionado en torno a las posibles implicaciones estrictamente éticas con respecto a la incursión en el Partido Nacionalsocialista por parte de Heidegger (Lacoue-Labarthe, 2007, p. 26, y Löwith, 1956, p. 134-138).

Sin embargo, consideramos ahora que Spinoza piensa más bien la ética como un *ἦθος* del hombre para con la *Natura*. A diferencia de la concepción moderna de la ética, aquí no hay distinción entre ser y deber ser, ni una ética formal o con contenidos

morales, ni una teoría antropomórfica de los valores. Por lo tanto, el Pensamiento (al no estar supeditado al hombre e irle a la esencia de la *Natura*) se puede entender como λόγος, con lo cual se disolvería la distinción entre ser y pensar, así como la Necesidad se puede entender como Χρεών, las Leyes de la *Natura* como νόμος, y la Μοῖρα como “sino del ser” en el cual la *Natura* se esencializa y manifiesta.

De la misma manera, el evanescente devenir, aprehendido a través del concepto spinoziano de imaginación, se ve reabsorbido por la razón y la intuición, y con ello se ha disuelto la diferencia entre ser y devenir¹⁸ bajo la forma del supremo presente que muestra el Ἔν πάντα de Heráclito. Tampoco Spinoza hace distinciones, siguiendo a Wienpahl, entre accidentes y *Natura*, deshaciendo con esto la separación entre ser y apariencia. Por lo tanto, al no haber jerarquías ni separaciones tajantes en la perfecta unidad de la experiencia radical de la *Natura* que tuvo Spinoza, podemos ahora comparar a la *Natura* con la φύσις de los presocráticos, así como Heidegger pensó y dialogó con la filosofía de los primeros pensadores griegos. Para cerrar este capítulo, no nos queda más que citar a Deleuze para sintetizar todo lo antes dicho:

No existe más que un filósofo que, a mi modo de ver, acepta con mucha tranquilidad la idea de que la filosofía se confunde con el panteísmo más puro: es Spinoza. Y luego de él, eso habrá acabado, pero finalmente, ¡Spinoza habrá asestado el golpe por toda la eternidad! Spinoza es el único que no dirá: “¡Atención!, es preciso distinguir, hay otros niveles”. O bien: “es en un sentido especial que lo digo” etc. Es el único que tomará literalmente y llevará hasta sus últimas consecuencias el *ben panta* (Deleuze, 2008, p. 485).

Conclusión

Para concluir este artículo, no nos queda más que responder a la pregunta primeramente formulada en nuestra introducción: ¿Cuáles son los puntos de cercanía entre la concepción spinoziana de la *Natura* y la lectura heideggeriana de la φύσις presocrática? Nuestra respuesta es: 1) La irreductibilidad a cualquier determinación óptica en cuanto su radical experiencia del ser del ente, y 2) La circundante unidad conceptual en torno a las nociones fundamentales de *Natura* y φύσις.

Con todo esto, consideramos que Spinoza se mantiene como un caso *sui generis* dentro de la historia del “olvido del ser”, en tanto a que se diferencia de sus antecesores,

¹⁸ Bien diría Deleuze que: “la eternidad y la temporalidad mantienen una unión indisoluble, aunque se diferencien” (Deleuze, 2006, p. 78).

contemporáneos y sucesores, exceptuando a los filósofos presocráticos. Si Heidegger consideró que la reapropiación de Occidente debería provenir de Occidente mismo, y dio un “paso atrás” para dialogar con los presocráticos, y así tener una comprensión auténtica de su propia contemporaneidad, enraizada en el fenómeno del nihilismo, ¿no sería acaso, de forma igualmente urgente, mantener un “diálogo pensante” con Spinoza? ¿Cómo es que el pensador judío puede encaminar al pensar, hacia una asimilación más originaria de la propia tradición filosófica? Si bien no podemos aún contestar estas preguntas, consideramos que este trabajo, quizás en algún “advenimiento” cercano, pueda preparar dicho camino, y encaminar al “pensamiento” a efectuar una “auténtica” lectura en torno a las cuestiones fundamentales del pensar de Spinoza.

Referencias

- Capelle-Dumont, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México D.F., México: Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona, España: Anagrama.
- (2006). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona, España: Tusquets.
- (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Descartes, R. (2014) *Meditaciones metafísicas. Conversación con Burman. Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Madrid, España: Gredos.
- Hampshire, S. (1982). *Spinoza*. Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*. Madrid, España: Abada.
- Heidegger, M. (1959). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova.
- (1996). *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericana.
- (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.

- (2009) *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid, España: Tecnos.
- (2010a). *¿Qué significa pensar?* Madrid, España: Trotta.
- (2010b). *Hitos*. Madrid, España: Alianza.
- (2010c). *Caminos del bosque*. Madrid, España: Alianza.
- Israel, J. I. (2013). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Koistinen, O. (2010). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger, la política del poema*. Madrid, España: Trotta.
- Lenoir, F. (2014). *Sobre la felicidad. Un viaje filosófico*. Barcelona, España: Ariel.
- Löwith, K. (1956). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid, España: Rialp.
- Martín, A. M. (2007). El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos. *Revista Pensamiento*, 63, pp. 35-58.
- Schopenhauer, A. (2014). *El mundo como voluntad y representación (Volumen II)*. Madrid, España: Gredos.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Madrid, España: Alianza.
- (2007). *Ética*. Madrid, España: Alianza.
- (2014). *Ética*. Madrid, España: Gredos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Wienpahl, P. (1990). *Por un Spinoza radical*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.