

LA ERA ATÓMICA SEGÚN MARTIN HEIDEGGER I: PARTICULARIDADES DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA MODERNAS

Belén Castellanos

IES Práxedes Mateo Sagasti, Logroño

Resumen: El presente artículo constituye la primera parte de un ensayo reflexivo acerca de la caracterización que Martin Heidegger hace de nuestros tiempos, tiempos de implantación planetaria del capitalismo. Dicha caracterización está ligada a la visibilización del dispositivo tecnológico, entendido como ideología o metarrelato propio de una época que tiende a absolutizar la perspectiva técnica de desocultación. Para comprender esta trayectoria capitalista, abordaremos, en este primer artículo, la concepción heideggeriana de técnica y ciencia, apreciando el giro que sobre ellas ejerce la modernidad, que las delimita como pensamiento exclusivamente calculador.

Palabras clave: *Martin Heidegger, técnica, ciencia, ciencia natural moderna, representación, tecnología, era atómica, capitalismo, educación en valores, saberes.*

The atomic age in Martin Heidegger's view I: Peculiarities of science and modern technology

Abstract: This article is the first part of a reflective essay about Martin Heidegger's characterization of our times, times of global deployment of capitalism. This characterization is related to the visibility of the technological device, understood as an ideology or metanarrative from an era that tends to absolutize the technical perspective of unconcealment. In order to understand this capitalist trajectory, in this first article we will address Heidegger's conception of art and science, appreciating the turn exerted on them by modernity, which determines them as an exclusive calculator thought.

Keywords: *Martin Heidegger, technology, science, modern natural science, representation, technology, atomic age, capitalism, values, education, knowledge*

1. Introducción: La educación en valores como espíritu del capitalismo

La intención general del presente artículo es de carácter más bien modesto, dado que lo que nos proponemos es fijar y aclarar la concepción heideggeriana del espíritu de nuestra época a través de su propia valoración de la ciencia y de la técnica modernas tal y como éstas determinan el juego de ocultación y desocultación implicados en el pensar humano. Decimos que se trata de un propósito modesto no porque desconozcamos la enorme envergadura de una investigación de tal especie sino porque deseamos únicamente, al menos en esta ocasión, perfilar los problemas expuestos por Heidegger en torno al enjambre de cuestiones mencionado del modo más sencillo posible y porque, en cualquier caso, no buscamos en exceso la originalidad de abordajes, puesto que la gran cantidad de literatura (libros, artículos, reseñas, reseñas...) al respecto, es enorme, aun cuando nos centráramos en la recepción castellana de la filosofía heideggeriana. Es por esta toma de consciencia que en este

artículo se ofrecen tanto referencias a textos de Heidegger como referencias a lecturas e interpretaciones de dichos textos por parte de intelectuales actuales y fundamentalmente hispanohablantes. Sin embargo, nos proponemos, a partir de nuestro tratamiento, visibilizar la filosofía heideggeriana y, sobre todo, la del segundo Heidegger, como crítica del Capital, crítica sutil, emocionante y, a pesar de las concepciones en contra, también inspiradora para lucha y la búsqueda de alternativas. Como podemos intuir, este ensayo se presentará en dos partes. La primera de ellas, que aquí ofrecemos, tratará preferentemente la concepción heideggeriana de la ciencia y de la técnica como modos de desocultación, ofreciendo un estudio comparado de la configuración de las mismas antes y después de la modernidad, para así adentrarnos en las particularidades de la visión científico-natural moderna del mundo, mundo que habría, desde entonces, devenido imagen. Dejamos, para un segundo momento de este ensayo, la comprensión heideggeriana de la tecnología como metarrelato propio del capitalismo y así, como ideología, encubrimiento y modo de ocultación que amenaza, y solo amenaza, con un velar definitivo, que nos obliga, más que nunca a resistir encomendándonos al pensar meditativo. Ante el imperialismo del conocer calculador, el pensar meditativo sirve como resistencia pero también como huelga.

Sabemos que Heidegger, no siendo, ni mucho menos, un pensador historicista sino, en todo caso, un crítico del historicismo¹, sí es, sin embargo, un pensador del devenir epocal. Heidegger es un espíritu preocupado por el arraigo con el que, en cada caso, el ser humano halla asiento en la comunidad porque dicha comunidad y el pensar inconsciente y presubjetivo² que le es propio constituyen la condición de posibilidad para que el ser humano atienda a la actividad contemplativa que le es esencial, es decir, para que desarrolle un modo de encontrarse entre las cosas que le permita advertirlas, conocerlas en cuanto que esencian³ o, simplemente, en cuanto que están resguardadas en su

1 Cfr. La eliminación del Acontecimiento coincidiría con algo así como el final de la Historia, si bien no debemos confundir una política del Acontecimiento con ningún tipo de historicismo. El historicismo tiene una tendencia a la escatología, a la predeterminación. El historicismo suele caer en el transcendentismo o en el relativismo absoluto: "Hoy se siente con mayor fuerza lo histórico como una carga que inhibe nuestra ingenuidad de crear. La conciencia histórica acompaña de continuo como una sombra todo intento de nueva creación. Enseguida se aviva la conciencia de caducidad y nos quita el entusiasmo por lo absoluto. En la medida en que todo insta a lograr una nueva cultura espiritual, la conciencia histórica en este sentido oneroso tiene que ser extirpada, y así el afirmarse contra lo histórico es realmente, más o menos, una pura lucha contra la historia" (M. Heidegger: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed. Siruela. Madrid, 2005. p. 69).

2 Cfr. Ver B. Castellanos: *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*. UNED, 2011. Cap. 3.3.1. "El pensamiento sin sujeto de Martin Heidegger: hacia la concepción ontológica del Inconsciente". pp. 187 y ss.

3 Cfr. Cuando Heidegger habla de esencia, lo hace partiendo de su sentido verbal: esenciar es perdurar pero perdurar no significa permanecer idéntico e inmutable en la manifestación, ni tampoco significa, pues, ser susceptible de representación sino todo lo contrario. Así, la esencia heideggeriana no es la esencia metafísica. Debemos añadir, además, que lo esencial por excelencia, por esenciar eternamente, es el Ser, que es lo que siempre vuelve en el Eterno Retorno apropiado por Heidegger. Ver M. Heidegger: "La pregunta por la técnica" y "Ciencia y meditación" en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. p. 28 y 36, y J. Acevedo: "La frase de Heidegger "La ciencia no piensa", en el contexto de su meditación sobre la era técnica" en *Revista de Filosofía*, vol. 66, 2010. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-43602010000100001&script=sci_arttext. p. 7.

misterio: *“Retención y reserva serán la más íntima fiesta del último dios y ganarán el modo propio de confianza en la simplicidad de las cosas y la corriente propia de la intimidad del éxtasis encantador de sus obras, el abrigo de la verdad hará estar oculto a lo más oculto y le prestará de esta manera el único presente”*⁴. Para un filósofo posthumanista como es Heidegger, el ser humano se extravía de sí mismo, se aliena, en el peor de los sentidos, cuando deja por completo de reflexionar, de pensar esencialmente, de pensar meditativamente, serenamente, para reducir su praxis intelectual a mera rumia utilitaria o funcional, rumia que incluye y que promociona la tan predicada y ensalzada, en nuestros tiempos, educación en valores. Distanciándose incluso de la trasvaloración nietzscheana⁵, Heidegger lucha por resistir al imperialismo de la valoración como modo invasivo de pensamiento. Pensar y educar en valores, sean valores buenos, sean valores malos, sean valores críticos con otros valores, supone una reducción de nuestras potencialidades noéticas porque pensar en valores implica una captación de las cosas intensamente sesgada: *“Pensar en valores, dice Heidegger, constituye una blasfemia contra el Ser (...) El valorar, en efecto, no deja ser al Ser, cierra el paso a la verdad del Ser”*⁶; *“Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del re-presentar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad. Dado que la actividad se comprende como cultura, los valores se convierten en valores culturales y, a su vez, éstos se convierten en la expresión de las supremas metas del crear al servicio de un asegurarse el hombre como subjectum. De ahí ya sólo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen. El valor parece expresar que es precisamente en la posición de relación con él donde se lleva a cabo lo más valioso y, sin embargo, el valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo. Nadie muere por meros valores”*⁷. No olvidemos que, efectivamente, el concepto de valor es un concepto que tiene su origen en las disciplinas económicas que, más allá de la objetivación a la que la ciencia, al menos la ciencia moderna, como veremos más adelante,

4 M. Heidegger: “Los futuros”. Traducción de Diana Picot. www.heideggeriana.com.ar/textos/los_futuros.htm. p. 5.

5 *“Como el pensamiento de Nietzsche permanece preso de la idea de valor, no le queda más remedio que explicar lo más esencial del mismo de una manera regresiva en tanto que inversión de todos los valores. Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar...”* (M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 18-19). Ver también M. Heidegger: “La voluntad de poder como conocimiento (2)” en *Nietzsche*. Editorial Destino. Barcelona, 2000. www.heideggeriana.com.ar/textos/v_conocimiento_2.htm. p. 19.

6 A. Pérez Quintana: “Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger” en Seminario “Orotaba” de Historia de la Ciencia. Año IV. p. 99.

7 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo” www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm. p. 18 (Apéndices). Extraído de *Caminos del bosque*. Ed. Alianza. Madrid, 1996.

somete a las cosas del mundo, éstas ejecutan la conversión de los ya devenidos objetos en bienes alienables para la actividad comercial. Poco importa que hablemos, en su lugar, de valores éticos. Igualmente, estaremos captando las cosas del mundo únicamente en cuanto que nos interesan, en cuanto que nos son provechosas. Tal reducción, si resulta ser absorbente, hace que perdamos de vista las cosas en tanto que tales, en tanto que, simplemente, son. Y esta pérdida la denunciaremos nosotros, con Heidegger, al margen del debate acerca de si los intereses que la sostienen son legítimos o no. A riesgo de resultar paradójica nuestra posición, añadiremos que, tal vez, recuperar para la vista las cosas en cuanto que tales, puede llegar a requerir no verlas en absoluto, dejar de observarlas, mantenerlas, de esta forma, vírgenes de toda intromisión y, meramente, reservarlas, resguardarlas y, como decíamos, respetarlas en su misterio. Un pensar ecológico (o ecologista) parece exigir ya que nuestro cuidar (en este caso de la naturaleza) consista precisamente en ese guardar las distancias, en ese proteger espacios desde fuera, desde los márgenes y, en definitiva, en cierta sacralización de la naturaleza salvaje para que lo siga siendo. Obviamente, ni nosotros aquí ni Heidegger en sus escritos, estamos condenando el cálculo de necesidades, los planes de abastecimiento, las estrategias de supervivencia en general ni la razón instrumental que, como el propio filósofo indica cada vez que tiene ocasión, es necesaria e incluso enriquecedora. Únicamente deseamos resistir el eclipse que puede producir y que, de hecho, produce habitualmente sobre otros modos del pensar que necesitan ser salvados y sin los cuales perderíamos nuestra principal obligación como humanos que es la de velar por la memoria de lo que fue, la de cuidar de lo que simplemente es y sobre todo, la de ayudar a ser a lo que está deseando ser.

El espíritu de nuestra época, el que, al menos, parece imponerse, consiste en cierto tipo de nihilismo que Heidegger denomina voluntad de voluntad o usura. Se trata, entendemos, del espíritu del capitalismo, es decir, del modo en que el capitalismo dispone las cosas perfilando, así, una comprensión determinada de las mismas y una disposición determinada hacia ellas. El capitalismo aparece como una manera excesiva de habitar el mundo sin habitarlo verdaderamente. Heidegger hace referencia, en muchos fragmentos, a la transformación del espacio por el acortamiento de las distancias. Las posibilidades del transporte y de la comunicación permiten incluso el ocultamiento de las vías y caminos y ponen casi cualquier cosa a disposición para su uso y consumo. Hasta lo más recóndito puede ahora ser habitado pero este habitar, alerta Heidegger, no es un verdadero habitar por cuanto las cosas, las estancias y los afectos toman un carácter tan instantáneo que resultan, en cierto modo, extraños e invivibles. Este habitar impostado tiene por contrapartida el desarraigo y la falta de familiaridad propias de un verdadero habitar. Al convertirlo todo en “habitable”, el capitalismo impide la verdadera habitabilidad humana ligada al respeto por el misterio y al dejarse atravesar por el Ser, por el “alma” de la naturaleza que nos fuerza a un profundo pensar: “*Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra (...) Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites*”⁸. Ese verdadero habitar humano

8 M. Heidegger: “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serval. Barcelona, 2001. p. 111.

es el habitar del verso “poéticamente habita el hombre...”: “*Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. No se hacen dioses ni practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado*”⁹. Usemos, para mayor claridad, las palabras de Antonio Pérez Quintana: “*Con la era atómica triunfa una implantación planetaria de la técnica que separa a los hombres de la tierra y los deja sin raíces y sin hogar. Asistimos a una movilización de lo real promovida por la industria de nuestro tiempo, que tiene como consecuencia el desterramiento del hombre, la devastación de la tierra por sobreexplotación y el allanamiento de las peculiaridades que convierten a un suelo en una patria y en un hogar*”¹⁰.

La voluntad de voluntad viene a constituirse como deseo de acumular objetos-bienes destinados a un consumo continuamente promocionado, pero, en esta ecuación, la urgencia primera parece ser la de acumular, mientras que la incitación al consumo rápido se instala a modo de justificación del proceso acumulativo. Hay quien confunde la voluntad de voluntad de la que habla Heidegger con voluntad de poder reivindicada por Nietzsche. Sin embargo, la voluntad de voluntad sería tan solo un modo de la voluntad de poder y de hecho una voluntad de poder debilitada, al menos en ciertos aspectos: “*La voluntad de voluntad lo esclerotiza todo llevándolo a la ausencia de sino. La consecuencia de esto es la ausencia de historia acontecida*”¹¹. Cuando la voluntad de poder (potencia) deviene voluntad de voluntad nos encontramos ante un tipo de voluntad de nada (nihilismo) en tanto que el deseo potencialmente creativo, productivo, daría paso a un deseo fundamentalmente consumista y, por ello, destructivo, que ahoga los instantes restableciendo, a cada momento, el sentimiento de carencia¹².

Si Marx examinó la génesis del capitalismo y de su espíritu privilegiando el elemento constituyente de la lucha de clases y, así, el aspecto más “voluntarista” del porqué de su surgimiento, Heidegger atiende preferentemente al otro aspecto (no olvidado por Marx), al detonante menos humano, en tanto a que, a pesar de estar mediado por la actividad humana, se hace posible y, sobre todo, se impone al margen de la voluntad humana: la tecnificación científica de la vida. En la línea que, en cierto modo, heredará Foucault, Heidegger comprende el poder de la técnica como algo que está más acá del hombre y que, por supuesto, escapa al control del sujeto y aún del propio sujeto científico. Se trataría, más bien, de una estructura a la que o en la que adviene el sujeto, es decir, en la que el sujeto se forma y modela o incluso en la

9 *Ibidem*.

10 A. Pérez Quintana: “Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger” en Seminario “Orotaba” de Historia de la Ciencia. Año IV. p. 87.

11 M. Heidegger: “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 58.

12 Cfr. Esta idea la desarrollaría Gilles Deleuze en su crítica al concepto de deseo platónico y lacaniano, que liga el deseo al sentimiento de carencia en lugar de comprender el deseo desde su potencia productiva. Ver B. Castellanos: *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente. Op. Cit.*, sobre todo, el apartado 3.4. “La crítica de Deleuze a la concepción psicoanalítica: el deseo y el Inconsciente fuera del pensamiento representativo” (pp. 251-275).

que el sujeto se genera para servirla. En cambio, para Heidegger hubo, tal vez bajo cierta idealización, otros tiempos en los que la técnica, aun siendo posibilitada por condicionantes no humanos, no oprimía al humano ni servía de herramienta para la opresión humana de la naturaleza y no porque el ser humano pudiera ejercer su control sobre ella sino, más bien, porque aquella técnica no venía investida por la razón calculadora de la ciencia moderna. El paradigma de conocimiento habría cambiado desde la observación de la naturaleza y la actividad contemplativa, que se acompañaban de una técnica que, como veremos, apenas forzaba la naturaleza, hacia la suposición deductiva y la conversión del universo en mapa calculable, que conlleva una técnica que convierte, violentamente, a la naturaleza en un servidor de recursos y útiles acumulables.

2. Aproximación a la demarcación heideggeriana de saberes

La diferencia entre la técnica antigua, aún “más cercana a la mano”, y la técnica moderna, motor de los procesos de industrialización, ha sido repetida por multitud de pensadores en el ámbito de la filosofía. En nuestro entorno más cercano hallamos la reproposición de tal diferencia a partir del uso de distintos términos: técnica y tecnología, sucesivamente. Tanto Gustavo Bueno como Miguel Ángel Quintanilla convienen en aclarar contundentemente que, mientras que el conocimiento técnico es precientífico, el saber tecnológico es una aplicación postcientífica¹³. Así, la ciencia estaría mediando determinantemente en este paso hacia la tecnologización. Según Bueno, el poder técnico se acrecenta exclusivamente a partir de pruebas de ensayo y error, en las que el azar juega un papel importante a la hora de dar con el resultado deseado. De hecho, el saber técnico provendría de descubrimientos más o menos aleatorios que resultan ser convenientes para alguna finalidad. La técnica, asimismo, no constituye un saber privativo del ser humano sino que se trata de una facultad compartida con otros animales, si bien en diferentes grados. Así, esta habilidad técnica no constituiría la esencia del ser humano, si es que tal esencia quiere hacer referencia a aquello que lo diferencia cualitativamente del resto de entes, y si algo así pudiera determinarse. Por otra parte, las técnicas constituirían un conocimiento de tipo eminentemente práctico que no interroga las causas y que, por ello, se agrupan en base a los sectores económicos a los que sirven. Solo la irrupción del conocimiento esencialmente teórico de la ciencia, conocimiento que, por sí mismo y en principio, podría ser perfectamente inútil, reorganizaría los conocimientos técnicos a partir de las leyes causales que explicarían porque las técnicas funcionan como lo hacen, descubriendo en una pluralidad de ellas los mismos principios rectores de su funcionamiento. La tecnología sería, como la técnica, un conocimiento práctico y llamado a la utilidad. Sin embargo, se trataría de un conocimiento informado por la ciencia y, por ello, más planificable en su desarrollo y direccionado en sus apuestas. Mientras que, como veremos, Heidegger comprende la ciencia moderna como ciencia matematizada, Bueno parece reconocer el estatuto científico tan solo a

13 Ver G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Editorial Ciencia Nueva. Madrid, 1970; *¿Qué es la filosofía?* Editorial Pentalfa. Oviedo, 1995; o *¿Qué es la ciencia?*. Editorial Pentalfa. Oviedo, 1995; y M. A. Quintanilla: *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. FCE. México, 2005.

esos conocimientos matematizados, no por el hecho en sí de ser matematizados sino porque han resultado ser los que han sido capaces de cerrar su campo o el conjunto de objetos que pueden someter a sus representaciones o cálculos. Para Bueno, antes de la aparición de la física matemática moderna, la geometría reinó como única ciencia con la que la humanidad contaba. De este modo y puesto que la geometría tuvo sus aplicaciones en ámbitos prácticos como la navegación, la técnica no podría ser identificada históricamente con la técnica antigua a diferencia de la tecnología identificada, consecuentemente, con la técnica moderna. En la antigüedad griega ya habría técnica, ciencia y tecnología, con lo que, en todo caso, la situación de la era industrial vendría dada por un cambio meramente cuantitativo: la inclusión de las ciencias naturales y el incremento tremendo del potencial tecnológico derivado. Técnica y tecnología, refieren, en la filosofía heideggeriana, a estados de cosas distintos pero la diferencia no estaría centrada en la mediación científica, puesto que Heidegger no mantiene un criterio de cientificidad tan delimitado como el de Bueno aunque comparte varios puntos de la diferenciación que éste mantiene entre ciencia y filosofía, ya que tal diferenciación proviene de un pasado común que es la reflexión kantiana en torno a la heterogeneidad entre conceptos e ideas. En cualquier caso, cuando Heidegger diferencia entre lo clásico y lo moderno, tal vez no esté significando, principalmente, una distinción cronológica sino más bien una determinada disposición, resaltando la aparición del pensamiento representativo y subjetivista: “... la modernidad no atañe a un período específico de la historia, sino a un modo de acaecimiento del ser que va paralelo con el auge de la razón instrumental y metafísica”¹⁴. Esta disposición es la de la metafísica con la que el hombre tiende a ocupar, cada vez más ferozmente, una posición pretendidamente central, siendo entonces medio de referencia de todas las cosas, pero no con el sentido crítico con el que Protágoras hallaba en el hombre la medida de todas las cosas: “La posición metafísica fundamental de Protágoras sólo es una restricción o, lo que es lo mismo, una forma de conservar la posición fundamental de Heráclito y Parménides (...) Una cosa es preservar al círculo del desocultamiento, que se ve limitado en cada caso, por medio de la captación de lo presente (...), y otra cosa es adentrarse en el ámbito libre de límites de la posible objetivación por medio del cálculo de aquello representable accesible y vinculante para todos. En la sofística griega cualquier subjetivismo es imposible, porque en ella el hombre nunca puede ser *subjectum*. No puede llegar a serlo nunca porque aquí el ser es presencia y la verdad desocultamiento”¹⁵. Por otra parte, mientras que Bueno considera que la matemática es, indudablemente, una ciencia, no queda tan claro en Heidegger, que parece entenderla, en muchas ocasiones, bien clásicamente como lo que el ser humano ya sabe de antemano y proyecta en la percepción, bien modernamente como aparato de medición y cálculo o conocimiento auxiliar de la ciencia o modo de inscripción al que la ciencia debe adaptarse. Creemos que, en cierto modo, Heidegger se hace eco de la apreciación kantiana que, al diferenciar intuiciones de conceptos, contextualizándolos en la estética transcendental y en la analítica

14 S. M. Hernández: “Ciencia y técnica en Heidegger” en la revista de filosofía Bajo Palabra, II Época, nº 4 (2009). p. 88.

15 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 21 (Apéndices).

transcendental, respectivamente, parece asignarles un lugar diferente en el conjunto del saber. Las categorías y conceptos de la analítica trascendental hablan claramente de las condiciones y resultados que posibilitan la ciencia bajo el paradigma moderno que valora la física como modelo. Sin embargo, las intuiciones puras y las intuiciones empíricas propias del ámbito de la estética trascendental, que permiten la aparición de la matemática, suponen una esfera del conocimiento diferente. Si bien Kant acepta la cientificidad de las matemáticas de acuerdo a su concepción de la verdad e incluso abandona la idea del carácter tautológico-analítico de las verdades matemáticas, las ubica, en cambio, en un terreno diferente y previo al comprendido por las ciencias modernas y adjudica su producción a una facultad diferente del entendimiento que hace ciencia (natural): a la sensibilidad. Creemos que esta demarcación permite a Heidegger el uso de una terminología que pudiera ser más clarificadora, conservando el concepto de ciencia para las ciencias naturales y para las ciencias humanas pero no adjudicándolo, aparentemente, al conocimiento matemático, considerado, como decíamos, más bien, como un momento gnoseológico de la percepción anticipativa.

3. Ciencia antigua y ciencia moderna según Martin Heidegger

Con el fin de aclarar, más documentadamente esta diferente diferenciación, comencemos por recordar el modo en que Heidegger define la ciencia y como particulariza la caracterización de la ciencia moderna que es, para el pensador alemán, la que carga el tono de la técnica moderna, provocando así el pensamiento tecnológico, que viene a dar nombre más a una ideología, la ideología propia del imperio de la técnica, que a un saber en sí mismo.

Cuando Heidegger afirma que la ciencia no piensa, está tratando, precisamente, de destacar esa diferencia fundamental, y ampliamente reconocida, entre ciencia y filosofía. Cualquier lector mínimamente perspicaz de literatura filosófica puede comprobar que la filosofía (los filósofos) no solo hablan intensamente sobre la propia esencia de su labor, sino que, de hecho, es ésta una problemática vital, no solo al principio o al final, sino a lo largo de toda la historia de la filosofía. Podríamos incluso aventurarnos a decir que la pregunta por la esencia de la filosofía, su correcta formulación y la solvencia en el desarrollo de las posibles respuestas, es lo que consagra definitivamente a un filósofo o a un sistema filosófico. Por otra parte, si atendemos a aquella esfera filosófica que resulta ser primera, tanto en su aparición histórica como en la “fundamentalidad” de su objeto, la ontología, se consagra principalmente a la búsqueda de los primeros principio indemostrables o, por decirlo radicalmente, a la búsqueda del *arjé*. La ciencia, en cambio o, mejor dicho, las ciencias, no reflexionan en el sentido riguroso de la palabra (tomándonos una licencia estilística hegeliana: no “salen de sí” para recorrer un camino de vuelta), no miran para sí mismas, no tratan sobre la cuestión de su propio ser, de su propio sentido, de su lugar en el conjunto del saber: *“La Física, en tanto Física, nunca puede afirmar nada sobre la Física. Todos los enunciados de la Física hablan de un modo físico. La Física misma no es ningún posible objeto de un experimento físico. Lo mismo vale para la Filología”*¹⁶. En definitiva, no

16 M. Heidegger: “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. p. 47.

piensas sobre sí mismas ni cuestionan los principios que les sirven de base: *“Hoy se habla de la “crisis de fundamentos” de las ciencias. Sin embargo, esta crisis concierne únicamente a los conceptos fundamentales de cada una de las ciencias. No es en modo alguno una crisis de la ciencia como tal”*¹⁷. Pero, además, suelen ser poco críticas en el sentido de que, como el sujeto o la subjetividad, ocultan el carácter indemostrable de esos que son sus puntos de arranque, es decir, ocultan su génesis. De hecho, las posturas más científicistas gustan de despreciar todo saber indemostrable, sin dar cuenta, sin embargo, de la propia indemostrabilidad de sus puntos de partida, del carácter “dogmático” de sus axiomas: *“La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica. Pero ¿se agota en lo demostrable la apertura de lo que es? La insistencia en lo demostrable ¿no cierra el camino hacia lo que es?”*¹⁸. Sirva además el fragmento de la Metafísica de Aristóteles citado por el propio Heidegger: *“Es, en efecto, falta de educación no saber, con respecto a qué es necesario buscar una prueba y, con respecto a qué no lo es”*¹⁹.

Las ciencias, explica Heidegger, expresan sus conocimientos en forma de juicios que tienen validez en cuanto que logran exhibir un sentido dentro de la conexión de teorías o entramado teórico de la ciencia en cuestión. Este orden que da cuerpo al conjunto teórico halla su base en los principios en los que cada ciencia particular se sustenta. Tales principios sirven a los objetivos y finalidades de dichas ciencias. Sin embargo, la reflexión acerca de tales principios, no aportaría ningún nuevo descubrimiento que tuviera sentido y relevancia dentro del campo propio de una ciencia particular. Solo resultaría significativo desde el punto de vista filosófico, pero entonces ya no estaríamos funcionando como sujetos científicos sino como pensadores meditativos. De hecho, los grandes científicos que en algún momento se pusieron a hurgar en el ámbito de los principios básicos o sostenedores, se convertían, en ese momento en filósofos, pasando a ocupar un lugar fronterizo: *“El planteamiento gnoseológico conduce fuera de las ciencias particulares, al ámbito de los últimos elementos básicos de la lógica, de las categorías. Pero en el investigador de las ciencias naturales surge fácilmente la impresión de la obviedad, y por lo tanto la infecundidad de tales investigaciones gnoseológicas. Pero esto sólo en la medida en la que él espera de tales investigaciones algo objetivamente nuevo para su dominio científico particular. Esto ellas no lo pueden hacer porque se mueven en una dirección enteramente nueva. Por eso le resulta al investigador de las ciencias particulares únicamente significativas cuando él se excede de sus límites como tal, y filosofa”*²⁰.

En este punto, podríamos considerar otra desavenencia entre el punto de vista buenista y el punto de vista heideggeriano en cuanto a la primacía (gnoseológica) de ciencia o filosofía. Bueno alude frecuentemente a la filosofía como saber de segundo grado respecto de otros conocimientos que, como la

17 *Ibid.* pp. 47-48.

18 M. Heidegger: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tarea_pensar.htm. p. 4. Extraído de *Tiempo y ser*. Editorial Técnos. Madrid, 1999. p. 13.

19 *Ibidem*.

20 M. Heidegger: “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. Traducción de Elbio Caletti. www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_historico.htm. p. 2.

ciencia, resultarían ser más inmediatos en cuanto a su contacto con las cosas. A partir de ello, Bueno concluye que una de las condiciones absolutamente necesarias para el surgimiento de la filosofía es la existencia previa de al menos una ciencia en marcha, a partir de la cual, transversalizar las problemáticas objeto de estudio. Heidegger, sin embargo, entendería, más bien, que la filosofía se encuentra, al mismo tiempo, antes y después de la producción científica: Antes en cuanto que el problema principal de la filosofía, que sería la pregunta ontológica, resulta ser más básico, más primario, más cercano, que cualquier otro problema óntico, es decir, propio de las ciencias particulares que, efectivamente, habiendo cerrado su campo, no lo hacen sino tomando como su objeto un conjunto de entes que consideran como pertenecientes a tal conjunto de un modo bastante irreflexivo o acrítico, es decir, sin meditar acerca de la esencia de tales cosas. Por ejemplo, toman la materia y el movimiento (física), la vida (biología) o el hombre (antropología) como su objeto de estudio, pero en ningún momento se detienen a definir qué es la materia, qué es el movimiento o qué es el hombre, sino, como mucho, bajo “pruebas circunstanciales”. Consideran cuánto pesa la materia, qué amplitud tienen sus movimientos, cómo se interrelacionan, etc., o qué tipo de animales existen, qué tipo de plantas, cómo evolucionan de unos a otros, etc., o cuáles son las costumbres de tal o cual grupo humano, cuál es el comportamiento comparado de los mismos, etc. Sin embargo, por qué solo aceptan como movimiento el movimiento local o por qué solo aceptan animales y plantas como manifestaciones de la vida²¹ o en qué encuentran la humanidad de los humanos, no queda ni aclarado ni tan siquiera planteado. La esencia de tales entes, así como la esencia de su esencia, el Ser que expresan y ocultan o la Substancia de la cual son modos o, incluso la pregunta por la relación entre Vida, Movimiento, Materia, y el Ser mismo al que pudieran, según la perspectiva, estar nombrando, no se piensa y, en esa medida, la ciencia o, al menos la ciencia moderna, no piensa en sentido meditativo sino que opera a partir de conceptos que, si no son propios, quiere decir que son prestados. De este modo, la ciencia perdería su carácter de saber de primer grado que Bueno le reserva, puesto que estaría tomando como objeto a partir del cual acabaría cerrando su campo, un objeto determinado conceptualmente, por el pensamiento metafísico (modo de la filosofía), por ese pensamiento que no puede instaurarse como ciencia: *“Toda ciencia descansa sobre proposiciones acerca de la región del ente dentro de la que se mantiene y mueve la investigación correspondiente. Estas proposiciones acerca del ente -acerca de lo que el ente es- que delimitan y ponen la región correspondiente son proposiciones metafísicas. Con los conceptos y demostraciones de las ciencias correspondientes no sólo no es posible probarlas sino ni siquiera pensarlas adecuadamente”*²². Decíamos que la filosofía también se encontraba, heideggerianamente, después de la ciencia, en la medida en que el conocimiento óntico es un modo de precomprensión del Ser, a partir del cual, podemos iniciar “la vuelta” hacia lo más primero, insistiendo en la idea de que lo primero en lo real es lo último en el conocimiento (eterno retorno como método: *“Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le*

21 M. Heidegger: “La voluntad de poder como conocimiento (2)” *Op. Cit.* p. 3.

22 M. Heidegger: “La voluntad de poder como conocimiento”. *Op. Cit.* p. 3.

muestra”²³; *“Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Sólo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía (...) todavía le quedaría reservada -secretamente- al pensar una tarea desde el principio hasta el final en la Historia de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella”*²⁴). Solo esa vuelta nos permite abrirnos a la verdad, más allá de la corrección o de la adecuación a intereses y expectativas: *“... el estado de desolcultamiento según el cual la Naturaleza se presenta como una trama efectiva y computable de fuerzas puede, ciertamente, permitir constataciones correctas, pero, precisamente debido a estos resultados, es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones”*²⁵. Tanto en Bueno como en Heidegger, la ordenación según la primariedad o secundariedad del grado, no implica, en ningún momento, una valoración jerárquica que pretendiera establecer la superioridad de un tipo de saber sobre el otro. Se estaría, más bien, diferenciando entre pensamiento y entendimiento, desde la comprensión del sentido y rigor heterogéneos de cada uno y desde la asunción de que la ciencia no ganaría nada perdiéndose en rodeos ontológicos, pues no encuentra en ello los resultados queridos, sino que tales logros se perderían²⁶. Del mismo modo, si la filosofía se pusiera a calcular o a perseguir resultados utilizables, no haría sino perder su espíritu abrupto, su sentido y su belleza. Sin embargo, asistimos a una problemática situación de confusión, nocivas para ambos tipos de saber, que se produce cuando la ciencia asume acriticamente las ideas de la metafísica, tratando de invadir o disolver, así, el conocimiento filosófico, cada vez que cree asentar, mediante sus mediciones y cálculos, una agotabilidad de la riqueza connotativa de dichas ideas. Tal problema lo encontramos, por ejemplo, cada vez que, bajo la penuria de la llamada divulgación científica, se asume la idea de “origen absoluto” o de “nada” como mostrados en la teoría del Big Bang, de tal manera que se pretendería haber eliminado la condición parmenídea del pensar racional, a saber: la negación del no-Ser. A esta penuria contribuyen, creemos, los tan apreciados programas televisivos que, bajo la pretensión de divulgación científica, derraman una serie de equívocos filosóficos que contribuyen a apuntalar la ideología del capitalismo. Oigamos las palabras de Heidegger: *“Cuanto más seguras se vuelvan las ciencias dentro de su quehacer, cuanto más perseverantemente eludan la meditación regional metafísica, tanto mayor será el peligro de que se excedan de su región, con frecuencia sin notarlo, y de que surjan las consiguientes confusiones. Pero la cima de la confusión espiritual se alcanza cuando surge la opinión de que las proposiciones e intuiciones metafísicas sobre la realidad podrían fundamentarse con «conocimientos científicos», mientras que los conocimientos científicos sólo son posibles en base a un saber de otro tipo, a*

23 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 21.

24 M. Heidegger: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tarea_pensar.htm. p. 4. Extraído de *Tiempo y ser*. Editorial Técnos. Madrid, 1999.

25 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 24.

26 Ver M. Heidegger: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. *Op. Cit.* p. 5, y “La voluntad de poder como conocimiento (2)”. *Op. Cit.* p. 5.

un saber más elevado y estricto de la realidad en cuanto tal. La idea de una «concepción del mundo científicamente fundada» es un significativo engendro de la confusión espiritual que fue tomando carácter público con fuerza cada vez mayor en el último tercio del siglo pasado y que alcanzó notables éxitos en el área de la pseudocultura y la vulgarización científica²⁷; “La razón de la degeneración del pensamiento científico, especialmente en la forma de la ciencia vulgarizada, radica siempre en la ignorancia del plano en el que se mueve y puede moverse una ciencia, es decir, a la vez, en la ignorancia de lo absolutamente peculiar que se exige en toda meditación esencial y para su fundamentación²⁸”.

De todos modos, Heidegger establece una diferencia (no progresiva) entre la ciencia natural antigua y la ciencia natural moderna que comenzaría con la física de Galileo y que pasará a establecerse como visión o perspectiva hegemónica del mundo e incluso del Universo: *“Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general. En la actualidad, cuando empleamos la palabra ‘ciencia’ ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la episteme griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso, carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco se puede decir que la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales. A nadie se le ocurriría pretender que la literatura de Shakespeare es un progreso respecto a la de Esquilo, pero resulta que aún es mayor la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega. Por eso, si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso²⁹”*. La ciencia natural antigua era, como sabemos, “descriptiva”, es decir, observacional (inductiva), lo cual no implica que renunciara a conseguir verdades necesarias, aunque eso sí, meramente cualitativas y no cuantitativas o no relacionales cuantitativas. Esto que para muchos constituía una clara desventaja al punto que incluso podía ser invalidante para alcanzar el estatuto de ciencia, manifiesta, en cambio, para Heidegger, con una perspectiva menos jerarquizada del saber, un espíritu diferente o una disposición distinta en la captación humana del mundo circundante. Esta diversa disposición o modo de estar entre las cosas conllevará, además, como consecuencia, una actitud menos invasiva sobre la naturaleza, incluida, tal vez, la propia naturaleza humana, si es que aún podemos hablar de algo así. Estas ciencias naturales antiguas, no siendo

27 M. Heidegger: “La voluntad de poder como conocimiento (2)”. *Op. Cit.* p. 5.

28 *Ibid.* p. 6.

29 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 2-3.

filosofía puesto que se encargaban de un conjunto de entes determinados (eran, como ahora, ciencias ópticas) y aprehendidos desde una perspectiva y no necesariamente desde un juego de perspectivas, sí eran, en cambio, contemplativas, es decir, compartían con la labor filosófica esa aristocracia de la inutilidad que bien reivindicaba Aristóteles como supremo hacer (ciencia pura “desinteresada” en términos heideggerianos³⁰). Las ciencias no tenían que dar cobertura a ningún tipo de necesidad, interés o deseo que no fuera el deseo de verdad, de desvelamiento o, lo que viene a ser lo mismo: deseo de alcanzar algo más esencial (más duradero) que la propia individualidad. Así, el único deseo al que respondería su búsqueda sería a ese deseo que, al menos para pensadores como Bataille, supone el deseo más propio del ser humano. Y este deseo sí es ontológico en tanto que es deseo de reencontrar la continuidad del Ser puesta en suspenso por la existencia discreta que tenemos unida a la conciencia de tal discontinuidad³¹.

Las ciencias naturales modernas, en cambio, responderían al paradigma establecido por la física matemática en la que la observación es sustituida por la suposición teórica a partir de la cual se deduce una ley lo más general (abarcante: reducción a una dinámica general en el caso de la física) posible que solo en un segundo momento se cotejará experiencialmente, si bien esa experiencia estará ya cargada (filtrada) por el propio esquema teórico que, inevitablemente se proyecta sobre la observación. Esta proyección o anticipación aparece en el momento en que la ciencia toma el carácter de investigación, siendo éste uno de sus rasgos distintivos: *“El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser”*³².

Una ciencia así es cuantitativa precisamente a costa de no ser cualitativa, siendo solamente relacional y no substantiva: *“La suposición o hipótesis no afirma de ningún modo una cualidad oculta como la causa explicativa de los fenómenos, sino que contiene relaciones matemáticamente comprensibles, es decir, medibles, entre los momentos del fenómeno concebidos idealmente”*³³. El imperio de la visión científico-natural moderna puede traer, y en ocasiones lo hace, dos problemas principales. Por un lado, la captación de la naturaleza como un conjunto de variables medibles y comprensibles bajo un orden supuestamente universal que perfilaría nuestras expectativas, supone una reducción de la realidad intensiva que la naturaleza es, que puede conducir a un antropomorfismo, a un centraje en las condiciones humanas de planificación que, como todo centraje, es prejuicioso y distorsiona la realidad ocultando gran parte de su riqueza: *“El representar científico no es capaz nunca de cercar la esencia de la Naturaleza, porque, de antemano, la obstancia de la Naturaleza*

30 M. Heidegger: “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 40.

31 Cfr. Ver B. Castellanos: “El erotismo como fascinación ante la muerte”. *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid*, 26, 2010.1/2. ISSN 1578-6730. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/belencastellanos.pdf>

32 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 3.

33 M. Heidegger: “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. *Op. Cit.* p. 4

es sólo un modo como la Naturaleza se pone en evidencia”³⁴; “A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*. En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente”³⁵; “Sólo a partir de este momento puede decirse que existe algo similar a una posición del hombre. El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”³⁶. Caemos, entonces, en el pensamiento representativo, objeto, como sabemos, de las más feroces críticas por parte de la filosofía postestructuralista, inspirada en Nietzsche³⁷. Por otro lado, y como

34 M. Heidegger: “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. pp. 44-45.

35 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. Op. Cit. p. 11.

36 *Ibid.* p. 12.

37 En los filósofos postestructuralistas, la crítica al pensamiento de la representación está ligada a su apuesta por un pensamiento de la diferencia que sepa enunciar tal diferencia como Diferencia ontológica o, como Diferencia anterior a los procesos de identificación. Un ejemplo magistral de esta búsqueda lo encontramos en la obra de G. Deleuze: *Diferencia y repetición*. Ed. Amorrotu. Buenos Aires, 2002. *Diferencia y repetición* pretende defender fundamentalmente dos cosas: que la diferencia es primaria ontológicamente y por tanto anterior a la identidad, que sería una sujeción operada desde un interés o deseo o voluntad de poder; y que en la repetición lo que se repite es la diferencia y que además la repetición da paso a la diferencia en cierto modo. Deleuze entiende que Platón es el que comienza a reprimir la diferencia, por decirlo de alguna manera, al someterla a la identidad, es decir, al considerarla tan solo como un resto de las identidades. Obviamente, Platón no niega la diferencia entre unas cosas y otras pero lo que sí hacen es considerar antes la identidad de las cosas y entender que de esas identidades se produjera la diferencia al comparar unas cosas con otras. Deleuze, justamente o injustamente, dice que lo que hicieron otros filósofos posteriores (Aristóteles, Leibniz, Hegel, etc.) fue únicamente afinar las clasificaciones y taxonomías, buscando identificar sustancias más pequeñas dentro de sustancias más grandes o buscando diferenciar entre sustancias que antes pertenecían a la misma especie o género, o sea, “especiar” más. Para Deleuze esto no cambia nada: únicamente se reafirma la identidad como si fuera originaria. Lo que Deleuze quiere hacer está más en la línea de Heidegger, aunque apenas lo cita. En Heidegger la Diferencia ya es con mayúscula: es la Diferencia ontológica, que habla de un Ser que es condición de posibilidad de todo lo ente y que reúne todo lo ente aún siendo lo ente opuesto entre sí. El Ser es la juntura y es primaria ontológicamente sin por ello ser anterior cronológicamente, puesto que no es algo trascendente a la propia realidad óptica de los entes. Aquí de nuevo Heidegger y Deleuze tienen a Anaximandro como referencia común. El Ser es la Diferencia porque es la fuente de la Diferencia y también porque es lo totalmente otro: lo que no se presenta directamente sino que se oculta tras las cosas y se manifiesta a través de ellas. De ahí la identificación entre el Ser (la Diferencia) y el Inconsciente en Deleuze. Para esta cuestión es muy esclarecedor leer el texto de Derrida titulado precisamente “La Diferencia” en *Márgenes de la filosofía*. Ed. Catedra. Madrid, 2006, ya que además Derrida sí asume a Heidegger abiertamente, y comparte con Deleuze la referencia psicoanalítica. Total, que la diferencia es anterior a la identidad: lo que hay es diferencia casi caótica y la identidad no sería, dicho nietzscheanamente, más que un orden impuesto por la compulsión representativa. La identidad se hace en función de una selección arbitraria (interesada) de “rasgos” o de aparentes regularidades (que tampoco se dan

consecuencia o concomitancia con lo anterior, esta reducción haría peligrar la variedad de modos del pensar y, sobre todo, haría peligrar la permanencia del pensamiento meditativo, que entraña y promociona, como dice Heidegger, una cierta serenidad opuesta a la manera sedienta de habitar (o mejor, de expresar) el mundo³⁸.

No sabríamos determinar con exactitud si, en la apreciación heideggeriana, fue la ciencia natural moderna la que se impuso sobre la técnica, provocando que ésta se tornara violenta e invasiva reinando como modo único del juego de desocultación (tecnología como ideología) o si, en cambio, fue la técnica la que, impactando de manera masiva sobre la ciencia, acabó motivando la transformación moderna de la misma, bajo la cual se fulminaría su carácter contemplativo para adquirir intencionalidad pragmática propia del quehacer técnico. Podríamos afirmar que ambas cosas tuvieron lugar sin saber muy bien cuál de ellas ocurrió primero. El caso es que, indudablemente, si la ciencia, desde la perspectiva heideggeriana, sufrió una modificación substancial, en

más que cuando el ser humano aísla artificialmente variables). Dice Deleuze que en el propio Platón está la inversión del platonismo. Platón admitía que las copias eran aspirantes al modelo o, como él las llama, pretendientes, es decir, que en el esencialismo de Platón no hay mera imitación sino selección en la que unos pasan la prueba y otros no. Pero el propio Platón reconoce que hay cosas que no son ni siquiera pretendientes, que no aspiran, que están por debajo del umbral que permite la identificación: son los simulacros, que ponen en cuestión el propio sistema basado en el orden y en la identidad. Pero con todo, ya en Platón tenemos la pista: la identidad no se tiene sino que se consigue. En Freud, la identidad también llega después de la sensación oceánica en la que el niño no encuentra las demarcaciones que separan su cuerpo y su mente de todo lo demás y se siente como en un continuo con todo. En F. J. Martínez Martínez, F. J.: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. Ed. Orígenes, Madrid, 1987, el estudioso de Deleuze nos da un esquema a partir de una serie de postulados, de lo que Deleuze entiende por pensamiento representativo. En resumen podríamos decir que esta basado en un principio original y fundante; que presupone el sentido común, acuerdo armonico entre las diversas facultades del alma; que entiende el conocimiento como re-conocimiento, con el cometido de detectar el error; que su modelo es axiomático, centrado en el teorema y no en el problema; y que el proceso de aprendizaje es mero instrumento. Un pensamiento no representativo, en cambio, es un pensamiento de lo real-virtual, no de lo actual y subvierte la noción de fundamento como esencia ideal, como razón suficiente y como memoria fundante.

38 Esta reducción de la realidad alejaría a la ciencia del espíritu filosófico, diferenciándose entonces de forma más radical. A partir de aquí la parcialidad de las ciencias ópticas se vería reforzada frente a la mayor globalidad o transversalidad de la filosofía, de tal modo que las categorías o conceptos (propias de la ciencia como Kant indica) acabarían por desemejarse completamente de las ideas (propias de la filosofía según el mismo pensador). Así no ocurriría ya que el concepto de tiempo de la ciencia natural difiera de la idea de tiempo de la filosofía, siendo más limitado o cerrado aquel que ésta sino que además el concepto de tiempo de la física natural no solo no será susceptible de diferentes connotaciones sino que ni siquiera será definido como objeto de estudio, convirtiéndose únicamente en un instrumento de medida, de la medida del movimiento. Es así como, bajo la explicación de Heidegger, el tiempo aparecería espacializado en la física, identificándose las distintas posiciones con la sucesión temporal. Un tiempo tal es, necesariamente, uniforme en su fluir y diferencial desde el punto de vista de los instantes que se suceden, es decir, matemático y destinado a auxiliar la medición. Por ello se presenta en física como superficie, como escala o parámetro. Según especifica Heidegger, la teoría de la relatividad no alteraría en absoluto el carácter matemático del tiempo como superficie sino que únicamente introduciría la problemática de la medición del propio tiempo medidor, entendido ya como cuarta dimensión matemática. Para detenerse y recrearse en estas cuestiones puede consultarse el artículo de M. Heidegger, "El concepto de tiempo en la ciencia histórica" ya mencionado, pp. 5-7, pudiendo, asimismo, atender a la comparación con el concepto de tiempo en la ciencia histórica en las páginas sucesivas.

tanto que su finalidad pasó a ser otra y, en consecuencia, su metodología y objeto también, lo mismo sucedería con la técnica, que habría comenzado siendo una especie de confluencia o continuidad ecosistémica entre el ser humano, la naturaleza y las máquinas, para llegar a conformarse como aparato devorador que produciría la discordia entre tales elementos, aun en el contexto de un juego de dependencia tiránica: *“Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego se ha visto más claro que también lo contrario es válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos”*³⁹. Antonio Pérez Quintana entenderá más bien que, en la perspectiva heideggeriana, es la ciencia moderna la que está al servicio de la técnica⁴⁰ y, en cierto modo, no le falta razón, dado que la ciencia moderna toma un carácter utilitario que en la antigüedad le era ajeno y es, como dice Heidegger, provocada, históricamente, por las exigencias de la técnica: *“Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna”*⁴¹. Sin embargo, si atendemos a otros textos, puede adueñarse de nosotros la sensación de que la técnica moderna también es moderna en la medida en que se hace sierva de una imagen del mundo generada por la ciencia moderna o, dicho correctamente, del mundo devenido imagen a causa de la razón metafísica que se encuentra a la base de la ciencia moderna, de la representación y del conocer reducido a esquematizar⁴². De heco, el propio Pérez Quintana plantea en el mismo artículo, la anterioridad cronológica de la ciencia moderna respecto de la técnica moderna⁴³, coincidiendo así con la propia aclaración heideggeriana: *“Para el cómputo histórico del tiempo, el comienzo de la ciencia moderna está en el siglo XVII. En cambio, la técnica de las máquinas que producen energía no se desarrolla hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano”*⁴⁴. Así, la técnica moderna no es ciencia natural aplicada, como

39 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Ed. del Serval. Barcelona, 2001. p. 15.

40 A. Pérez Quintana: “Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger” en Seminario “Orotaba” de Historia de la Ciencia. Año IV. p. 87.

41 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 1.

42 Esquematizar es, según Heidegger, imponer medida y regularidad sobre aquello que Nietzsche denominó caos para referirse no a un desorden cualquiera sino más bien al movimiento, al fluir cuyo orden se halla oculto o cuya ley no conocemos de inmediato (M. Heidegger: “La voluntad de poder como conocimiento (2)”. *Op. Cit.* pp. 25 y 31).

43 *Ibid.* p. 91-92.

44 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. *Op. Cit.* p. 21.

entendería Bueno, sino que ambas vienen entrelazadas por la estructura de emplazamiento que obliga a calcular.

4. Técnica antigua y técnica moderna en la concepción heideggeriana

La diferencia entre la antigua técnica y la técnica moderna se enraiza, más bien, en el espíritu epocal en que cada una de ellas se halla insertada. La técnica, en un principio, aparece como útil en esferas pragmáticas inmediatas. La condición del útil, captado desde su correcto funcionamiento, es decir, desde la obtención de los efectos esperados, no es la del objeto, para lo cual debería situarse enfrente del sujeto usuario sino la de cosa que fluye en medio de nuestras actividades cotidianas, cual prótesis incorporada. Aparece manifestándose, pues, como cosa a la mano, resultando extraña únicamente cuando el individuo no ha alcanzado las destrezas necesarias, cuando no ha sabido aún coger el ritmo o cuando queda desbordado por efectos malignos inesperados⁴⁵. Así, el útil, expresión de la técnica, es experimentado como tal a partir de nuestra intención pragmática inmediata, cotidiana, familiar y rítmica. Entendido de este modo, lo que se solía denominar herramienta podía estar perfectamente incorporado maquínicamente a la propia "identidad" del ser humano, que viene a coincidir con su potencia, con su actividad y no con su demarcación "geométrica", como bien indica Spinoza⁴⁶. Visto así, desde la antigüedad propuesta por Heidegger, estaríamos adelantándonos a la denuncia que las corrientes *ciberpunk* y *queer* han hecho, bastante recientemente, sobre el dualismo o segmentación binaria que pretende delimitar cristalinamente la dimensión humana de la máquina desatendiendo su entreverada forma de ser. Efectivamente, estas corrientes postmodernas comparten o rescatan con o de la antigüedad griega, la perspectiva no antropocéntrica que permite no caer en la tecnofobia o en el infantilismo de la competitividad con los robots entendidos como amenazantes suplantadores⁴⁷. Sin embargo, creemos hallar en Heidegger la ventaja de precavernos, asimismo, ante la fascinación tecnófila que incluso genios postestructuralistas tan brillantes como Deleuze o Lyotard parecen no poder contener, a pesar de su firme propósito de ofrecer una racionalidad que no sobredimensione la instrumentalidad⁴⁸. Tengamos en cuenta que el intento de los pensadores de

45 Ver J. Linares: "La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre" en la revista *Signos filosóficos*, nº 10, julio-diciembre de 2003, p. 19 y 22.

46 "Un individuo es primero una esencia singular, es decir, un grado de potencia. A esta esencia corresponde una característica; a este grado de potencia corresponde un poder de afección. Aquella relación, en fin, subsume las partes, este poder de afección se encuentra necesariamente satisfecho por las afecciones. De modo que los animales se definen no tanto por las nociones abstractas de género y especie como por un poder de afección, por las afecciones de las que son <<capaces>>, por las excitaciones a las que reaccionan en los límites de su potencia" (G. Deleuze: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2009. p. 38).

47 M. Heidegger: "Serenidad". *Op. Cit.* pp. 7-8: "Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos".

48 Ambos pensadores entienden, creemos, que la tecnología no tiene por qué determinar

esta órbita de resignificar la técnica deslizando el uso de la misma hacia el juego, el arte, la creatividad y, en definitiva, hacia la esfera estética, no parece que acabe de consolidarse como salida del nihilismo capitalista, dado que el imperio de la ideología tecnológica resulta ser tan estratificado como maleable (según por donde lo miremos) y, como ideología propia del capitalismo se ha demostrado, hasta ahora, capaz de revertir todas esas “huelgas” “artísticas” en su propio beneficio: “*En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos. Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica*”⁴⁹. La propuesta de Heidegger ante los objetos de la técnica no es tecnófoba ni tecnófila: consiste en la serenidad con la que aceptarlos como nuevo suelo de subsistencia pero advirtiendo su amenaza de unidimensionalizar el pensamiento.

Volviendo al sentido griego, entendemos que la *techné* es un saber hacer, una forma de conocimiento ligada a la *episteme*⁵⁰ que se abre paso de forma procedimental, y como modo del conocer, constituye una vía hacia la verdad en tanto que permite el juego de desvelamiento al ponernos delante las cosas del mundo bajo un determinado enfoque. En este sentido, la técnica, al ser ontológicamente posibilitada (y no creada a partir de la sola voluntad del ser humano sino a partir de la experiencia de continuidad de éste con las cosas del mundo tal como éstas son al margen del su permiso), ofrece, en contrapartida, uno de los ámbitos de precomprensión del ser. La técnica es un modo en el que el ser se muestra y en la técnica primitiva, además, se conservaba, al menos en el tiempo de descubrimiento, el “factor sorpresa” de tal mostración, ya que venía impulsada, como explicábamos anteriormente, por el azar y la aleatoriedad de los encuentros. La *techné*, en este sentido, constituye un modo de creación que, de entrada, no se opone sino que confluye con el mismo proceso de la *physis*: el de conducir hacia la manifestación, el de producir, el de traer hacia adelante⁵¹. Ya hemos hecho alusión, en varias ocasiones, a la bondad que Heidegger, adjudica, quizás desde una perspectiva un tanto idílica o tal vez justa, a la técnica antigua, previa a la introducción masiva del raciocinio calculador y de las máximas capitalistas ligadas a la extracción, fabricación y acumulación de todo tipo de cosas convertidas, mercantilmente, en bienes alienables. Le adjudica, decíamos, un carácter confluyente y respetuoso con la naturaleza. La técnica antigua servía a nuestros intereses, a nuestra praxis, pero, al mismo tiempo, dejaba ser a la naturaleza sin forzar sus

tentativas meramente instrumentales sino que puede ser resignificada desde el ámbito estético o artístico propios de la facultad creativa transitada principalmente por la experimentación ateleológica y por el juego. Así desarrollan la cuestión, posteriormente las pensadoras de la Teoría *Queer*. En cualquier caso, se está haciendo uso de la perspectiva nietzscheana, en el momento de su mayor aprecio por la ciencia como “ciencia-ficción”.

49 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 9.

50 J. Acevedo: “Meditación acerca de nuestra época: una era técnica I”. Cuadernos de filosofía, nº 21. Chile, 2004. p. 8.

51 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 13-14; A. Pérez Quintana: “Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger” en Seminario “Orotaba” de Historia de la Ciencia. Año IV. p. 81.

ritmos y sin desorbitar sus cauces. El espíritu inherente a dicha técnica sería el agradecimiento, a la tierra, por los frutos que nos brinda, y la virtud, o incluso el goce, de la espera. Jorge Linares refiere a un ejemplo del propio Heidegger explicándolo con un estilo sumamente afín: “... *el molino se mueve siguiendo y acompañando al viento, confiando en él, sin apresurarlo, sin intervenir en su curso habitual. En cambio, una planta de energía atómica o una central de extracción de petróleo conminan a la naturaleza a entregar sus recursos bajo tierra y a la materia misma a manifestarse como energía. La técnica moderna no aguarda a que los procesos naturales se den por sí mismos, sino que los acelera, los modifica, los desvía, los racionaliza y los aprovecha en función de los fines humanos*”⁵²; “*El trabajo del campesino no interpela la tierra, por el contrario, la cuida y la protege. Pero el cultivar antiguo, el cual implicaba un profundo conocimiento del ritmo y de los ciclos de la naturaleza, ha cedido el paso al cultivo tecnológico de la agroindustria que emplaza a la tierra a producir cada vez en ciclos más cortos, provocando por ello el empobrecimiento y la erosión de abundantes tierras antaño fértiles*”⁵³. Como podemos comprobar a partir de esta simple transmisión, la crítica de Heidegger a la idea de progreso no solo ha resultado ser precursora de la crítica postestructuralista, sino también más contundente, aunque quizás también más romántica, y menos complacida o fascinada con la hiperactividad capitalista ni con la condición postmoderna. Sin duda, podemos añadir, la obra de Heidegger constituye una de las más expresivas, y posiblemente la más bella, inspiración filosófica ecologista⁵⁴. Pero, además, el ecologismo de Heidegger, aun alejado del antropocentrismo y de todo humanismo, no desatiende la cuestión del impacto y deterioro de la vida humana de los humanos a consecuencia de la devastación de la tierra atribuida a la consecución de los fines humanos. Estos fines supuestamente humanos (asumiendo un sentido genérico de humano), esclavizan a los hombres y a las mujeres porque su humanidad también será esquilada como recurso: los humanos devienen también, como sabemos, recursos humanos para la rueda de la superproducción. Creemos que uno de los “chantajes” que lubrica esta su sumisión viene posibilitado por la promoción de valores decadentes como es la no asunción de la muerte individual, de la vejez, del sano sometimiento al destino⁵⁵ natural, al equilibrio ecosistémico, cuya violación nos convierte en plaga y, en definitiva, de valores procedentes del resentimiento hacia la vida. Frente a ello, reivindica Heidegger la esencia del verdadero habitar humano: “*Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia -ser capaces de la muerte como muerte- al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte Conducir a los*

52 J. Linares: “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre”. *Op. Cit.* p. 31.

53 *Ibidem.*

54 Cfr. Ver B. Castellanos: “Heidegger y la Ecología Profunda”. *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 30, 2011.1/2. ISSN 1578-6730. <http://www.ucm.es/info/nomadas/30/belencastellanos.pdf>

55 El destino, en Heidegger, es en cada caso, el modo como acontece el desvelamiento de lo ente en general, tal y como aclara O. Cubo en “Una aproximación al problema de la técnica en M. Heidegger”, intervención en el 43 Congreso de Filósofos jóvenes de Palma de Mallorca en 2006. p. 4. Así, el destino podría entenderse como voluntad de poder a condición de admitirla en su carácter presubjetivo y no antropomórfico.

*mortales a la esencia de la muerte no significa en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía; tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega dirigida fijamente al fin*⁵⁶.

Como ya podemos estar intuyendo, la técnica moderna se define por plantearse como meta suya la transformación cualitativa de la naturaleza y también por generar un tipo de sujeto que pretende controlar la naturaleza pero también la propia técnica. Este sujeto cree poder dominar la técnica como si su desocultar-ocultar dependiera enteramente de su voluntad. De hecho, este sujeto inventa planes ecológicos quiméricos basados precisamente en la fortificación de su control sobre la técnica. Tales planes son ilusorios en la medida en que la intención controladora y valorativa pertenece de lleno a la invasión de la ideología tecnológica. Este control del control nos lleva a un camino infinito y sin salida que a menudo aparece caricaturizado con la visibilización rápida de la sucesión de producción de plagas biológicas para controlar otras plagas o con los superfluos políticas de conservación y repoblación tecnológica de especies que, si están amenazadas, es debido al agotamiento de su hábitat provocado por las incursiones de la técnica, de tal modo que la fabricación de nuevos individuos no supone más que una nueva invasión técnica destinada a fracasar o a provocar otro conjunto de problemas que, de nuevo, justifican más y más intervenciones técnicas. J. Linares afirma, en la página 35 del trabajo mencionado, que la alienación humana denunciada por Heidegger, a través de la imposición tecnológica, tiene una importancia ontológica y una sutileza mayores que la estudiada por Marx. Sin embargo, en *Carta sobre el humanismo*, Heidegger parece reconocer su gozo ante el concepto y denuncia marxista de la alienación como concepto que permite alcanzar una sobresaliente penetración en la esencia de la historia humana y del ocaso al que asistimos, al entenderse como aquello que aparta al ser humanos de su sendero, de su pensar más propio o que, al menos, pone en crisis la perdurabilidad de ese pensar: *“Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias”*⁵⁷.

La técnica moderna se distingue, entonces, por haber alcanzado un papel determinante en el mundo real y en el devenir de la historia, perfilando toda empresa, política y orden social, y generando una uniformidad de dimensiones jamás vistas. La uniformidad la opone Heidegger a la sencillez, a pesar de que para el tecnófilo, para la persona absolutamente captada y fascinada por el llamado progreso técnico y por la ideología de la innovación, sea precisamente lo sencillo⁵⁸, es decir, lo que dura imperturbable, en la conservación de sus

56 M. Heidegger: “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. p. 111.

57 M. Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. Ed. Alianza. Madrid, 2000. p. 53.

58 *“Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas, que permanecen junto al sendero nos otorga mundo. En lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios, como lo señala Meister Eckhardt, ese viejo maestro de la vida y de los libros.*

Pero el consejo alentador del camino del campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son siervos de su origen pero no sirvientes de

ciclos y en los caminos de vuelta, aquello que le resulta indiferente, homogéneo, aburrido e insatisfactorio. Inversamente, al espíritu que ha sabido tornar la melancolía provocada por la devastación de la tierra, en serenidad ante la idea de que la ley de la tierra no podrá ser vencida por la intención tecnológica de hacer posible lo imposible y ante la seguridad de que el Ser, inagotable, no acabará nunca por nadificarse en mero recurso del dominio humano, sabrá disfrutar de la sencillez de las estaciones, de la espera, de la rutina, de la familiaridad, y del perdurar de lo mismo aun en su misterio, alejándose de la neurosis de la obsesión por lo nuevo y del consumo agitado de los instantes en una terrible carrera por la conquista de la nada conducida por un total desarraigo. La técnica moderna, de hecho, pretende convertir a la naturaleza y al conjunto de los entes en objeto de política empresarial⁵⁹, en asunto social, en materia prima a gestionar y, así, ejerce violencia contra ella en tanto que su desocultar ya no es invitación a aparecer sino exigencia (de suministrar energía)⁶⁰. Esta exigencia, esta conducta solicitante, coincide con lo que Heidegger denomina “estructura de emplazamiento”. Frente a tal condición, el pensamiento ecológico no puede, verdaderamente, alzarse desde la moral, desde la valoración de la naturaleza para la vida humana, aunque incluya el solo recreo de su vista (naturaleza como paisaje). No puede alzarse mediante la inclusión del *logos* de la *physis* en la ley social-política, sino, solo y contrariamente, preservando a la naturaleza de dicha ley, asumiéndola en su misterio, en su caos y en su incontrolabilidad. La moral es un tipo de discursar que privilegia al hombre, colocándolo en el centro de cualquier tipo de preocupación. Así, la manía moralista pertenece ya al dispositivo tecnológico y, por ello, difícilmente nos puede salvar de los excesos inherentes al mismo.

Si decíamos que en el manifestarse las cosas a través de la antigua técnica, la percepción venía acompañada del consiguiente asombro, tras el cual seguiría un familiarizarse y acompasarse a través del camino de la experiencia que conduce, como indicaba Aristóteles, a la prudencia, la técnica moderna, en cambio, requerida e inspirada al tiempo por el esquematismo y matematismo de la ciencia moderna, abandona la “inocencia” de la *empíria* para dar paso a lo

maquinaciones.

Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino del campo, trata en vano de ordenar el globo terráqueo con sus planes. Amenaza el peligro que los hombres de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre deviene así distraído y sin camino. Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran solo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada.

Disminuye rápidamente, por cierto, el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como su propiedad adquirida. Pero los pocos serán en todas partes los que permanecerán. Gracias a la suave fuerza del sendero del campo, podrán alguna vez perdurar frente a las fuerzas colosales de la energía atómica, artificio del cálculo humano y atadura de su propia acción” (M. Heidegger: “El sendero del campo” Traducción de Sobine Langenheim y Abel Posse. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/el_sendero_del_campo.htm).

59 “...cuanto más pura sea la conversión de la investigación en empresa, hasta llegar a hacerse con su propio rendimiento, tanto más constantemente crecerá en ella el peligro de la pura actividad empresarial. Finalmente, se producirá un estado en el que la distinción entre una y otra clase de empresa no sólo ya no será perceptible, sino incluso irreal” (M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 16 (Apéndices).

60 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos. Op. Cit.* p. 15-18.

experimental, a la observación anticipadora en función de la cual la captación de los hechos queda determinada por la idea previa que tenemos de las cosas: *“El carácter regional de la obstancia se muestra en que marca de antemano las posibilidades de cuestionamiento. Cada nuevo fenómeno que aflora dentro de los límites de una ciencia es elaborada hasta que encaja en la decisiva trama objetual de la teoría. Esta trama misma es a veces modificada en este proceso. Sin embargo, la obstancia como tal, en sus rasgos fundamentales, permanece inalterada”*⁶¹. Dicha idea previa está condicionada, a su vez, por los cálculos y los dispositivos de medición: *“... es precisamente el experimento aquel que sólo es posible, única y exclusivamente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en investigación. La física moderna puede ser experimental gracias a que es esencialmente una física matemática. Como ni la doctrina medieval ni la episteme griega son ciencia en el sentido de la investigación, no hay experimento en ellas. Es verdad que fue Aristóteles el primero que comprendió lo que significa empiria (experiencia), esto es, la observación de las cosas en sí mismas y de sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes y, por tanto, el conocimiento del modo en que las cosas suelen comportarse por regla general. Pero una observación que tiene como meta semejante conocimiento, el experimentum, es esencialmente distinta de lo que distingue a la ciencia en cuanto investigación, esto es, del experimento de la investigación, y ello incluso cuando las observaciones de la Antigüedad o la Edad Media utilizaban números y medidas, incluso cuando la observación se ayuda de determinados dispositivos e instrumentos, porque sigue faltando por completo lo auténticamente decisivo del experimento. El experimento comienza poniendo como base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo”*⁶². No resulta gratuito detenernos brevemente en esta cuestión para notar cómo el estatuto de conocimiento o de saber en general proviene, entonces y peligrosamente, de una selección determinada por los soportes cuantificadores de inscripción de dicho saber que debe reducirse, por tanto, a la condición de información. Así, nos encontraríamos con la premisa principal del Lyotard de *La condición postmoderna*. En esta obra se desarrolla la situación que ya vaticinaba Heidegger cuando aseguraba que la tendencia de la ciencia moderna, empeñada en la generalidad abarcante y en el protagonismo del método, e institucionanizada como proyecto empresarial de investigación⁶³ (y no de sabiduría o erudición⁶⁴), consistía, sin menoscabo de la creciente

61 M. Heidegger: “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. p. 41.

62 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. Op. Cit. p. 5.

63 *“Con esta palabra entenderemos por ahora ese fenómeno que hace que hoy día una ciencia, ya sea del espíritu o de la naturaleza, no sea reconocida como tal ciencia mientras no haya sido capaz de llegar hasta los institutos de investigación. Pero no es que la investigación sea una empresa porque su trabajo se lleve a cabo en institutos, sino que dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa”* (Ibid. P. 7).

64 *“Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una*

especialización, en quedar absorbida y jerarquizada en el cuerpo teórico de la cibernética mediada por las técnicas de la información⁶⁵.

Uno de los problemas, en estas circunstancias, sería la autorreferencialidad, dado que la esencia de lo matemático que es lo que viene a estructurar los conocimientos de la ciencia natural puestos a servir a la maquinación tecnológica, es lo que el ser humano ya conoce previamente. De hecho, Heidegger aclara que el sentido griego de lo matemático, su esencia, era precisamente consistir en lo extraído de nosotros mismos y no de las cosas, y no necesariamente lo numérico. Si los números adquieren protagonismo en las matemáticas sería más bien porque cumplen con el carácter de la anticipación y de la proyección de forma paradigmática: *“La física moderna se llama matemática porque aplica una matemática muy determinada en un sentido eminente. Pero sólo puede proceder de esta manera, matemáticamente, porque en un sentido más profundo ya es matemática (...) significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos. A esto ya conocido, es decir, a lo matemático, aparte de lo ya enumerado también pertenecen los números. Cuando vemos tres manzanas sobre la mesa nos damos cuenta de que son tres. Pero es que ya conocemos el número tres, la triplicidad. Esto quiere decir que el número es algo matemático. Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico”*⁶⁶. No debiéramos caer en la costumbre de culpar a Platón del racionalismo matemático en tanto que Platón nunca trató de exigir que las matemáticas nos informaran acerca del mundo sensible del que, supuestamente, nos hablan las ciencias naturales modernas. En todo caso, si en la historia de la filosofía hay un culpable, ese sería Descartes: *“La obstancia originaria es el <<yo pienso>> en el sentido de <<yo percibo>> que de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo percible, que es subjectum”*⁶⁷; *“Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes”*⁶⁸; *“El representar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una coagitatio”*⁶⁹. Bajo cierta

biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir” (Ibidem); “La universidad sólo es efectivamente real en tanto que institución que hace posible y visible de un modo ya exclusivo (por el hecho de estar cerrado administrativamente) la tendencia de las ciencias a separarse y especializarse y la particular unidad de las empresas” (Ibid. p. 8).

65 M. Heidegger: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. *Op. Cit.* p. 3.

66 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p.3.

67 M. Heidegger: “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*. *Op. Cit.* p. 53.

68 M. Heidegger: “La época de la imagen del mundo”. *Op. Cit.* p. 9.

69 *Ibid.* p. 23 (Apéndices).

confusión, los estudiosos científico-naturales, pretenden hallar en Aristóteles el precursor de su metodología de investigación, como si esta fuera un juego de inducción-deducción. Sin embargo, la realidad es que la ciencia moderna no se recrea en algo tan “ocioso” como la tranquila contemplación previa de los fenómenos para luego construir leyes a su son sino que tales leyes preceder toda experiencia y, de hecho, la emplazan. Esta es la condición de estudio de la física y cada vez con mayor intensidad. Los más eminentes estudiosos de la física, primera ciencia moderna en arrancar, ya no necesitan apenas laboratorios ni útiles ópticos. Hay quien dice que podrían vivir en una burbuja apartados de la materia y de sus sucesos. Los laboratorios están a disposición de físicos menores y en ellos, no se abandonan a la *empíria* sino que se empeñan en aproximarse a condiciones ideales. La ley científico-natural incluye, como sabemos, aislamiento de variables y relación de causalidad. No olvidemos que algunos de los más destacados críticos de la metafísica, empezando por Hume, alertaron sobre el carácter metafísico del propio principio de causalidad, proyectado por el hombre y mantenido por el feo o el hábito. Extrapolar tal esquema a la comprensión real de la naturaleza, al comportamiento de la naturaleza como tal, no deja de ser un antropomorfismo más, basado, en este caso, en la atribución de finalidades a la naturaleza que nos permitan seducirla o chantajearla. Por mucho que se repita que la causalidad moderna constituye la interrogación por el porqué y no por el para qué, tal distinción, en tal lenguaje metafísico, resulta confusa. Más bien se intenta imponer a la naturaleza los fines del hombre: “*Donde se persiguen fines, se emplean medios; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa*”⁷⁰. Con ello, Russell estaría siendo sumamente injusto con Aristóteles al criticar su causa final. Tal vez la causa griega sea la única libre del pragmatismo vulgar y la causa final aristotélica el único concepto de finalidad no antropomórfico y, así, no intencional: cuando Aristóteles habla de finalidad parece, más bien, referir al acabamiento y plenitud, al éx-tasis, a lo que es ya siendo, a lo que “funciona” ya sin requerimientos y sin dirigirse a partir de carencia alguna, tal y como lo entiende Teresa Oñate a lo largo de su obra de inspiración aristotélica. Lo final es lo incondicionado de algo. De ahí que Aristóteles baraje la causa final como dadora de la esencia. Heidegger retoma la misma concepción acerca del *telos*: “Lo que acaba algo, lo que lo completa se dice en griego *telos*, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como <<meta>> y <<finalidad>>”⁷¹.

Para poder aportar herramientas suficientes para el debate entre la postura heideggeriana y las filosofías de la ciencia como pudiera ser la de Gustavo Bueno, antes mencionado, quedaría aún, comentar, más allá de la técnica y de la ciencia, antiguas o modernas, qué es la tecnología y cuál sería su papel en todo este planteamiento. Como explicábamos, Bueno o Quintanilla se decantan sencillamente por entender la tecnología como conocimiento práctico, al igual que la técnica, pero atravesado por el saber científico y orientada su producción, por ello, desde los resultados de aquel. La tecnología no sería sino una técnica postcientífica que progresa mediante pasos más firmes y veloces. Una lectura apresurada de la obra de Heidegger en torno a la ciencia y a la

70 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. 1. p. 11.

71 M. Heidegger: “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Op. Cit. 1. p. 12.

técnica podría confundirnos con la apariencia de una debilidad comparativa, a saber: el no distinguir adecuadamente entre técnica y tecnología, diferenciando, como resulta ser canónico entre sus métodos, surgimiento, eficacia y posición en el conjunto del saber. Sin embargo, el asunto, en Heidegger es mucho más profundo, ya que atiende más finamente al concepto de tecnología, partiendo etimológicamente: “*De la misma manera que llamamos biología a la representación de lo vivo, la representación y formación de ese ente dominado por la esencia de la técnica puede ser llamado tecnología. La expresión también puede servir para designar a la metafísica de la era atómica*”⁷². Como podemos estar notando ya, la tecnología funciona, usando términos marxistas, como ideología y, de hecho, como ideología del capitalismo. La tecnología no se halla en el mismo nivel que la ciencia y la técnica dado que no es un discurso del mismo tipo. Para Heidegger, la técnica y la ciencia son modos de desvelamiento del Ser, ocupando así un lugar indudablemente legítimo en el conjunto del saber. La tecnología, en cambio, como ideología, constituye un cierto tipo de impostura que consiste en la hipóstasis de la razón técnica o unidimensionalidad del pensamiento tal y como la denunció Marcuse con clara inspiración heideggeriana. Así, en lugar de constituir un modo más de desvelamiento, se superpone, inversamente, como modo de velamiento del Ser, ya que la imposición de la técnica como pensamiento único, nos conduce al peligro del ocultamiento u olvido definitivo del Ser. A pesar de Lyotard, la tecnología es el último metarrelato dado de la historia occidental puesto que, a pesar de su optimismo, el capitalismo no ha acabado con los metarrelatos sino que se sostiene en uno profundamente eficaz, concentrado como está, en la disposición efectivista de la técnica ensamblada con la ciencia moderna. Llegados a este punto, se impondría exponer nuestras reflexiones acerca del dispositivo tecnológico como dispositivo asubjetivo incontrolable por la voluntad humana que, no pudiendo ser negado por el simple querer, deberá ser “resistido” por la serenidad del pensamiento filosófico. Más que nunca, mantener vivo el espíritu filosófico, por mucho que éste fuera minoritario, se hace urgente si queremos avistar la posibilidad de que el presente no agote la historia humana y si queremos aquietar nuestras almas, a veces aterrorizadas por los peligros, materiales y espirituales, de la era atómica, con la seguridad de que, en todo caso, el presente no agotará nunca el Ser. Para abordar estas cuestiones con el detenimiento que merecen, nos remitimos a una segunda parte de este artículo: “La era atómica según Martin Heidegger II: La tecnología como ideología y el pensamiento meditativo como huelga”.

72 M. Heidegger: “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Identidad y diferencia*. Editorial Anthropos. Barcelona, 1988. p. 116.

Bibliografía

Fuentes (Martin Heidegger):

Caminos del bosque. Ed. Alianza. Madrid, 1996.

Carta sobre el humanismo. Ed. Alianza. Madrid, 2000.

Conferencias y artículos. Ed. del Serval. Barcelona, 2001.

Identidad y diferencia. Editorial Anthropos. Barcelona, 1988.

Introducción a la fenomenología de la religión. Ed. Siruela. Madrid, 2005.

Nietzsche. Editorial Destino. Barcelona, 2000.

Tiempo y ser. Editorial Técnos. Madrid, 1999.

“El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. Traducción de Elbio Caletti.

www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_histórico.htm.

“El sendero del campo” Traducción de Sobine Langenheim y Abel Posse.

www.heideggeriana.com.ar/textos/el_sendero_del_campo.htm.

“Los futuros”. Traducción de Diana Picot.

www.heideggeriana.com.ar/textos/los_futuros.htm

“Serenidad”. www.heideggeriana.com.ar/textos/serenidad.htm.

Criticismo:

J. Acevedo: “La frase de Heidegger “La ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era técnica” en *Revista de Filosofía*, vol. 66, 2010.

J. Acevedo: “Meditación acerca de nuestra época: una era técnica I”. *Cuadernos de filosofía*, nº 21. Chile, 2004.

B. Castellanos: “Heidegger y la Ecología Profunda”. *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 30, 2011.1/2.

O. Cubo: “Una aproximación al problema de la técnica en M. Heidegger”, intervención en el 43 Congreso de Filósofos jóvenes de Palma de Mallorca en 2006.

S. M. Hernández: “Ciencia y técnica en Heidegger” en la revista de filosofía *Bajo Palabra*, II Época, nº 4 (2009).

J. Linares: “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre” en la revista *Signos filosóficos*, nº 10, julio-diciembre de 2003

A. Pérez Quintana: “Técnica, ciencia y metafísica según Heidegger” en Seminario “Orotaba” de Historia de la Ciencia. Año IV.

Otra bibliografía consultada:

- G. Bueno: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Editorial Ciencia Nueva. Madrid, 1970.
- G. Bueno: *¿Qué es la filosofía?* Editorial Pentalfa. Oviedo, 1995.
- G. Bueno: *¿Qué es la ciencia?*. Editorial Pentalfa. Oviedo, 1995.
- B. Castellanos: *La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente*. UNED, 2011.
- B. Castellanos: "El erotismo como fascinación ante la muerte". *Nómadas*. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid, 26, 2010.1/2.
- G. Deleuze: *Diferencia y repetición*. Ed. Amorroutu. Buenos Aires, 2002.
- G. Deleuze: *Spinoza: Filosofía Práctica*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2009.
- J. Derrida: *Márgenes de la filosofía*. Ed. Catedra. Madrid, 2006.
- D. Haraway: *Manifiesto cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Traducción de Manuel Tallens. <http://www.2-red.net/rzafra/politicadela mirada2/manifiesto-cyborg.pdf>.
- J. F. Lyotard: *La condición postmoderna*. Editorial Cátedra. Madrid, 1998.
- F. J. Martínez: *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*. Ed. Origenes. Madrid, 1987.
- T. Oñate: *Materiales de ontología estética y hermeneútica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Ed. Dykinson. Madrid, 2009.
- T. Oñate: *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Ed. Dykinson. Madrid, 2010.
- T. Oñate y C. GARCIA: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Ed. Dykinson, Madrid, 2004.
- M. A. Quintanilla: *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. FCE. México, 2005.