

CIENCIA Y TÉCNICA

POR MARTIN HEIDEGGER

Editorial Universitaria, 1984

RE Luego de una prolongada y esperada publicación, este libro —de 139 páginas— nos presenta por vez primera al español, la traducción del ensayo de M. Heidegger "Ciencia y Meditación" (1953). Junto a él, una nueva versión revisada de su ensayo "La pregunta por la técnica". Ambos textos —traducidos por Francisco Soler— aparecen al comienzo del libro titulado: "Vorträge und Aufsätze" (Conferencias y ensayos) publicado en el año 1954.

Entrar en el camino del pensar de Heidegger no significa mayor ajeteo para quien está ya habituado a un lenguaje difícil en su original, y aún más engorroso en su traducción. Teniendo esto en cuenta, es que el libro recoge de entrada, la presentación previosa del Profesor Francisco Soler, quien en un largo e informativo Prólogo deja al lector 'uniformado' con el lenguaje y pensamiento del pensador alemán; nada mejor que un baño previo en aguas heideggerianas antes de entrar de lleno al arduo trabajo de repensar temas tan fundamentales como son: ciencia y técnica. Este remojo previo, gracias al planteamiento ordenado y ameno de nuestro fallecido profesor español, sirve al lector entregándole el instrumento preciso con el cual trabajar posteriormente los ensayos originales del pensador. Visto de ese modo, el Profesor Soler es el mejor 'resbalín' a Heidegger con que nos podríamos haber topado. Agradecemos, aquí, su legado hermenéutico, tanto el referido al pensador de Friburgo como a su vecino preferido: José Ortega y Gasset.

Tanto el Prólogo como la "Introducción —siguiente, del Profesor Jorge Acevedo— a la pregunta por la técnica" fueron adelantadas por la Revista de Filosofía. Clarificadora resulta ser también, la "Introducción a la pregunta por la técnica", siendo este ensayo de Heidegger, quizás, el texto que presenta la mayor dificultad de comprensión, pues su reflexión de hecho profunda, va mucho más allá de una mera interpretación instrumental del dominio de la técnica.

Pero, adelantémonos al lenguaje del filósofo. Heidegger piensa que la Historia de la Filosofía se ha olvidado de la pregunta originaria que interroga por el sentido del Ser, y que ha pensado tan sólo el ser de los entes, ocupándose de estos últimos en rigor. Ser es de los entes y estos son en el Ser. Empero, Ser no es un ente. Y al hombre, ser-ahí privilegiado, es al único ente a quien le es dada una cierta comprensión del Ser, que tiene que ser su ser como suyo. Pues, le va éste, su ser. Frente a ello, el Ser se da, dona y destina en los entes, pero queda retraído dejando que estos últimos brillen en forma propia. Alétheia nombra para Heidegger y los griegos la experiencia de la verdad y del Ser; "en la Alétheia —desvelamiento—, no pensaron el velamiento: Léthe, que es lo dominante en aquella. Los griegos vivieron en el Logos de la Alétheia: en la poiesis de lo desvelado —en el traer a arte manifestador lo ya abierto en luz; ese fue el Destino a ellos asignado". El hombre, vecino del Ser, por su habitar próximo a él, ec-sistiendo en la verdad y lucimiento del Ser mismo, tiene como pensador la responsabilidad de mantener abierta la luz del Ser en medio de los entes. Habitando en el ahí del Ser, el hombre es reclamado e interpelado por éste; su pensar no manda en el Ser, sólo oyendo su llamada puede (cor)responder a ella, recordar su olvido de lo permanente, oír la voz del Ser. No obstante, Ser se destina en esta época, en la figura de la esencia de la técnica moderna, que Heidegger denomina, lo dis-puesto (Ge-stell). Pero, "la esencia de la técnica no es nada humano —por tanto, no consiste en un mero

instrumento, hecho y manejado a su antojo por el hombre— sino una manera de destinarse el ser al hombre y, a la vez, un modo de develar lo que hay— luego, una modulación del verificar o estar en la verdad”. Pues, “ser es lo que pone al hombre en un camino (Destinar) del desocultar” lo ente. Y, “el desocultar dominante en la técnica moderna es un provocar que pone en la naturaleza la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales pueden ser explotadas y acumuladas”. El desocultar técnico devela hoy todo como constante (Bestand); como reservas, stocks, subsistencias, es decir, como el ente que está listo para el consumo. Ya no podemos hablar del ente como aquello ob-stante, que está allí neutro frente al hombre. El hombre considera a lo ente a priori en el horizonte de la utilización. “La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales”. La técnica moderna se impone sobre los entes incondicionalmente, ya no es más la técnica artesanal que los respetaba y cultivaba, resguardándolos en su esencia. El mayor peligro del pensar que mide y calcula técnicamente es: que se lo considere como el único pensar válido excluyendo a todos los demás. La esencia de la técnica —dice Heidegger— es una manifestación del Ser, por tanto, escapa al mero arbitrio humano. No obstante, en cuanto el Ser se da en el hombre —el ahí del Ser— éste puede y debe cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, de un nuevo modo de desocultar lo ente, en que se supere el peligro. El destino técnico trae consigo su otra cara, donde aparece lo salvador, el acontecimiento-apropiador, “lo último apenas columbrado” del pensar de Heidegger, das Ereignis. De este nuevo destino ya hay señales, nos dice el pensador en la última parte de su obra. De un pensar que deje a las cosas ser en ellas mismas, en que nos abramos a su ser serenamente, acogiéndolas y salvándolas (llevándolas a su esencia) en la palabra. Se trata de servirnos de la técnica, de sus objetos, dejándonos libres de que ellos “nos planteen exigencias, nos deformen, nos confundan y, por último, nos devasten”. Este temple sereno ante los objetos de la técnica nos patentiza el sentido oculto, el propósito velado de ésta, nos abre al misterio. Todo ello nos franquea para un posible nuevo suelo en donde habitar, en medio del mundo técnico, en que podamos “estar y perdurar fuera del peligro”.

Siguiendo la Introducción del Profesor Acevedo nos encontramos con el planteamiento de Ortega frente a la técnica. Su interpretación —nos dice nuestro compilador— no se atiene a la simple visión instrumental del mundo técnico; la técnica aparece en la vida humana como aquello que facilita la autorrealización práctica de mi proyecto vital. Su misión es “dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo”. La técnica aparece en relación con la vida humana, por tanto, no dependiendo sólo del hombre, sino también otras realidades, que lo trascienden incluyéndole, y que tienen que aparecer en la realidad radical, como son: “aquellos poderes extraños y distintos de él, esos poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está”. Siendo la interpretación orteguiana muy claramente constatable en la vida humana, me atrevería a señalar, por cierto, la mayor profundidad del enfoque del alemán (no por ello más nítida —claro).

Ciencia y meditación —habla el último texto. Se concibe —comúnmente— a la ciencia, como al arte, dentro de las actividades culturales; pero con ello no se divisa propiamente la esencia de ambas. En cierto modo, la ciencia codetermina la realidad en torno a la cual nos movemos. La ciencia moderna despliega hoy un magnífico poder que está invadiendo a todo el planeta. ¿Depende la ciencia de la voluntad humana, de un deseo de saber propio de ella? No, impera algo distinto —nos dice Heidegger: esto distinto es un estado de cosas que le queda oculto a la ciencia. Para divisarlo debemos revisar el ejercicio actual de la ciencia.

Se entiende la ciencia como teoría de lo real. ¿Cuál ciencia? Pues, la moderna, la contemporánea. No obstante, sus raíces provienen de la antigüedad griega y se dejan de-terminar desde allí. Teoría de lo real. Lo real es lo que actúa, lo actuante. El actuar se entiende como ex-traer y a-portal, desde y por sí mismo o a partir del hombre. Lo real es “lo productor y producido en el

presenciar". Realidad mienta, entonces: a lo que se mantiene en la presencia, no como siendo un efecto o producto de una causa. La realidad es vista como ἐνέργεια, presencia que perdura desocultándose y allí, demora. "Lo real es ahora lo consiguiente". La consecuencia —producto de un ejecutar— y esto conseguido —lo efectivo, es lo cierto y lo seguro. Frente a ello yace lo aparente, lo que no tiene posición firme. Lo real, lo presente es el objeto. Su objetividad (Gegenständigkeit) sólo puede aparecer desde la revisión de la palabra teoría. Teoría de lo real. Teoría se llama: la visión de aquel aspecto en el que lo presente aparece. Es el supremo hacer. La palabra no se oye ya más en ese sentido. Teoría se tradujo por la contemplatio romana. Contemplar, en alemán betrachten, trachten(tratar) como obrar, elaborar, es igual a ocuparse de algo, perseguirlo, ajustarlo para tenerlo seguro. La teoría como Betrachtung es un reelaborar ajustador y asegurador de lo real. Nombra lo nuevo en la esencia de la ciencia moderna, en cuanto teoría de lo real. Sin embargo, la ciencia moderna, así entendida, es "una reelaboración inquietante e interventora de lo real. Lo real es lo presente auto-productente". Pero se muestra modernamente de tal forma que su presencia aparece como objetividad. La ciencia pone lo real, presentándolo como efecto de determinadas causas; lo real es así alcanzado y apreciado en sus consecuencias, es asegurado en su objetividad. De todo esto, la ciencia circunscribe lo real en diferentes campos de objetos, ajustables cada uno a su manera. La ciencia actual es pura especialización, tal consecuencia es ahora necesaria y positiva. El representar actual ajusta y expone lo real en su alcanzable objetividad. Este modo actual de representar lo real era ajeno al pensar griego y medieval.

La ciencia fue requerida por la presencia de lo presente (Ser de lo Ente) al tiempo en que se expone la presencia como objetividad de lo real. Ese momento está lleno de secreto —afirma Heidegger. Con todo, el campo circunscrito por la objetividad se muestra en la acotación previa a todo posible preguntar científico. Al fundamentar de antemano, un modo de comportarse y de proceder, al ponerse un fin, hay pura teoría. Su determinación parte de la objetividad de lo presente. Si abandonamos ésta, se niega la esencia de la ciencia moderna. Su modo de proceder ejecutivo-asegurador es el método. Sólo "es real lo que se deja medir (Plank)". El proceder de toda ciencia es calcular; "contar con algo, confiar en una cosa".

La caracterización de la ciencia como teoría de lo real no era definitiva, pues se dijo que dejaba oculta una situación latente. ¿Cuál era ésta? Bueno, la teoría no alcanza a abarcar esencialmente a lo real. "Ciencia de la naturaleza (Física) es sólo un modo como lo presente..., se patentiza y es puesto por el trabajo científico". "El concebir científico no podrá nunca cercar la esencia de la naturaleza, porque la objetividad de la naturaleza es ya y de antemano sólo un modo en el que se expone la naturaleza". La naturaleza es inabarcable para la Física. Pues, ni puede ir más allá de lo presente, ni su concebir abarca la plenitud esencial de la naturaleza, en cuanto Physis. "La ciencia no puede ni siquiera plantearse el problema"; lo inabarcable impera en todas las ciencias, en cada uno de sus objetos (Naturaleza, Hombre, Historia, Lengua), y es imposible que lo encuentre, puesto que las ciencias son incapaces de pensar su propia esencia. Queda, por tanto, como "lo inabarcable inaccesible por y para las ciencias". Indicar tal situación enigmática, y latente, nos vuelve atentos a lo siempre pasado por alto; determinar qué sea lo inabarcable de la esencia de la ciencia moderna, exige un preguntar nuevo; indicar la situación latente nos trae a lo digno de ser pensado (Denkwürdige), aquello a lo cual respondemos, lo que nos llama e interpela en (y a) nuestra propia esencia. Nuestro tránsito en esa dirección no es más que el regreso a la patria (Hölderlin). Aquí llama ahora el meditar, el seguir el camino que la cosa lleva por sí misma (sinnen). Permitirse entrar en el sentido es la esencia de la meditación (Besinnung). Meditación que no es sino un dejarse estar(ser) reuniente en lo digno de ser preguntado. Con ella llegamos a la morada en donde ya siempre yacemos. Su esencia es distinta

a la de la cultura que sólo pro-pone un prototipo con el cual educar el hacer y omitir del hombre. Que pre-su-pone una posición indudable del hombre en cuanto a fe y principios. La meditación pobre, en cambio, nos retorna a nuestra morada histórica, asignada a nosotros. Mas, nuestra época llama en tal dirección, al meditar alerta entre Ciencia y Técnica.

Breno Onetto M.

*HOMBRE Y MUNDO:
SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA ACTUAL*

por JORGE ACEVEDO

Ediciones de la
Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación
de la Universidad de Chile, Santiago 1983

RE

Este libro, que mereció con justicia el Premio Municipal de Ensayo en 1984, constituye a la vez una introducción a la filosofía contemporánea y el planteamiento de su problema más decisivo y radical. Desde esta perspectiva, hay que celebrar en él la claridad de la exposición, que mantiene, sin embargo, el carácter ceñido del estilo a lo largo de todas sus páginas.

Después de una introducción —de inspiración predominantemente orteguiana— acerca de las nociones de humanidades y humanismo, el trabajo del profesor Acevedo se concentra en exhibir las esenciales coincidencias entre los conceptos de vida humana en Ortega, de conciencia intencional en Sartre y de ser - en - el - mundo de Heidegger. Dicha coincidencia fundamental mueve a reflexionar acerca del sentido de la conjunción “y” en el título “hombre y mundo”. Al distinguir semánticamente las nociones de “hombre” por una parte y de “mundo” por la otra, el lenguaje “traiciona” en cierto modo a la intuición básica del pensamiento contemporáneo. Esta traición consiste en separar lo que el pensamiento no separa, hace surgir de inmediato la pregunta acerca de la función del lenguaje con respecto a la realidad. ¿Consiste ésta en instituir una “realidad segunda”, diferente de la auténtica? Si ello es así, ¿es suficiente la precaria re-uniión de ambos conceptos, introducida por la conjunción “y”, para restituir las cosas al orden que les es propio? Aún más: ¿consiste la filosofía en una lucha permanente contra las traiciones del lenguaje, del cual, sin embargo, no puede prescindir si quiere cumplir con su cometido?

Pero volvamos a Acevedo. ¿Por qué coinciden en lo esencial Ortega, Sartre y Heidegger? El autor observa (pág. 88) que los tres se encuentran en un nivel histórico casi idéntico; por tanto, desde sus perspectivas se ve casi lo mismo. Esto es válido; corresponde a una comprensión del pensar como un “ver desde alguna parte”. Es posible “ver” desde una pregunta, desde una situación histórica, desde una tradición, habitualmente desde todo esto a la vez; principalmente, “se ve” desde los autores estudiados. Ya lo comprendía en el siglo XII Juan de Salisbury, cuando citaba a Bernardo de Chartres diciendo: “Somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más cosas y más lejos que ellos, pero no por la agudeza de nuestra propia vista ni por el tamaño de nuestro cuerpo, sino porque somos levantados hacia lo alto y superamos así su gigantesca grandeza”. En esto consiste una tradición.

Ello nos trae de regreso al subtítulo del libro de Jorge Acevedo: “el punto de partida de la filosofía actual”. Si no queremos desconocer que el pensamiento contemporáneo estudiado por Acevedo pertenece a una determinada tradición, si afirmamos, en consecuencia, que existe una continuidad en la investigación filosófica, será necesario admitir que el punto de partida de la filosofía actual es indiscutiblemente el punto de llegada de la filosofía inmediatamente anterior a ella. Mas, si esto es así, ¿qué es lo que permite señalar un problema o una posición teórica en un caso como punto de llegada y en otro caso como punto de partida de una filosofía?

Para responder a esta pregunta vale la pena recurrir a un ejemplo concreto. En la “Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental” (*Crítica de la razón pura*, A 367-380), Kant emprende la refutación del idealismo empírico. El problema, llevado a su extrema simplifica-

ción, es el siguiente. En la concepción kantiana, el mundo exterior no consta de "cosas" sino de apariciones (*Erscheinungen*), esto es, de algo que se da para mi conciencia. Pero, además, el mundo exterior no consta de apariciones cualesquiera, sino sólo de aquellas que se manifiestan en la forma del espacio; sin embargo, el espacio no es una realidad que se me imponga como algo exterior, que viniera desde fuera de mí, sino que es una forma a priori de mi propia sensibilidad. Desde este punto de vista, todo el mundo exterior se aparece por ahora como recogido en mi propia conciencia. El mundo entero contenido en mí: éste es el postulado básico del idealismo empírico.

Y, con todo, el mundo exterior no se confunde con los objetos de la experiencia interna, que constituyen lo que podríamos llamar mi mundo interior. Pero, ¿no están ambos en mi conciencia? Sí, por cierto. ¿En qué consiste, entonces, la diferencia entre ambos? Sencillamente, en que mientras el mundo exterior está constituido por apariciones que experimento bajo la forma del espacio, mi mundo interior lo está por apariciones que experimento bajo la forma del tiempo.

Cito aquí, para comodidad del lector curioso, los textos de la *Crítica de la razón pura* en que está contenida esta doctrina:

"Tengo conciencia de mis representaciones; existen, pues, ellas y yo mismo, que tengo estas representaciones. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son meras apariciones, y por ello no son más que una clase de representaciones mías, cuyos objetos son algo sólo en virtud de estas representaciones, pero separados de ellas no son nada. Existen, pues, tanto las cosas exteriores como yo mismo existo, y ambos sobre la base del testimonio inmediato de mi conciencia de mí mismo, con la sola diferencia de que la representación de mí mismo como sujeto pensante está referida al sentido interno, en tanto que las representaciones que señalan seres extensos están referidas al sentido externo" (A 371).

"El objeto trascendental es, tanto respecto de la intuición interna como de la externa, igualmente desconocido. Pero no se trata de él, sino del objeto empírico, que se llama *externo* cuando es representado *en el espacio e interno* cuando es representado *en relaciones temporales*; el espacio y el tiempo, a su vez, sólo se encuentran *en nosotros*" (A 372-3).

"Si hacemos consistir los objetos externos en cosas en sí, se hace imposible comprender cómo podríamos alcanzar el conocimiento de su realidad en cuanto fuera de nosotros, ya que nos apoyamos solamente en la representación, que está en nosotros. Porque no puedo sentir nada fuera de mí, sino sólo en mí mismo, y toda la conciencia no proporciona nada que no sea nuestras propias determinaciones" (A 378).

Hasta aquí las afirmaciones de Kant. Sorprendentemente, sin embargo, cuando publicó la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, el filósofo suprimió todo el capítulo mencionado. ¿Por qué?

Mi interpretación de este hecho es la siguiente. La consecuencia implícita, sugerida a gritos en esas páginas, es: si la sola diferencia entre la experiencia externa de objetos extensos (el mundo exterior) y la experiencia interna consiste en que aquélla se da en la forma del espacio y ésta en la forma del tiempo, siendo el espacio y el tiempo las formas puras de *nuestra* sensibilidad, entonces la distinción entre el mundo exterior y el yo es una distinción de segundo orden; mundo exterior y yo constituyen realidades derivadas, simples momentos de una realidad originaria única y superior que las abraza y de la cual surgen en un sentido metafísico. No hay, pues, la *dualidad* del yo y del mundo como dos instancias últimas, originarias, sino que el yo y el mundo nacen de una realidad fundamental y fundante como momentos que se constituyen en torno al negocio del conocimiento, otra realidad de segundo orden. Desde este punto de vista, el mundo exterior no es sino la mitad de mí mismo; la otra mitad es mi mundo interior. "Yo" y "mundo" son, pues, realidades secundarias, derivadas, y si no las entendemos así se hace nuevamente inevitable la caída en el idealismo empírico. Pero Kant no estaba en situación de

extraer semejante consecuencia de sus propios planteamientos, porque si lo hacía echaba por tierra toda la *Crítica de la razón pura*, que está construida sobre el supuesto de la oposición sujeto-objeto. Negar la originariedad de la distinción entre hombre y mundo habría sido equivalente a transformar toda la reflexión crítica en una inmensa reducción al absurdo que derogara sus propios supuestos.

Esto es lo característico del "punto de llegada" de una filosofía, en oposición a su "punto de partida". En su punto de llegada, el pensamiento se enfrenta con una dolorosa alternativa: o se detiene, o se invalida a sí mismo. Kant se detuvo en este punto y suprimió el capítulo explosivo en la segunda edición de la *Crítica*. Pero allí precisamente puede hacer su aparición la nueva filosofía, que arranca de la invalidación del pensamiento inmediatamente anterior y encuentra en ella su punto de partida.

Así, el punto de llegada del pensamiento anterior se identifica materialmente con el punto de partida de la nueva filosofía. Esto es lo que constituye una tradición. En el acto traidorío, la filosofía que parte del punto de llegada de la filosofía anterior inicia un camino nuevo; nuevo, pero a la vez continuación del viejo. Original también, porque al retomar el problema precisamente allí donde fue abandonado por los pensadores anteriores, da origen a nuevos desarrollos que no eran alcanzables por los predecesores.

Ello permite, si no explicar, al menos palpar la doble significación que posee una tradición. Ella se amarra, por una parte, con el pasado, pero en este mismo amarrarse innova y rompe con él. Por eso, las tradiciones son siempre dinámicas, nunca estáticas. Ser antitradicionalista como mera propensión a lo siempre nuevo del todo, no referido al pasado, es una tontería; no constituye una verdadera innovación, sino tan sólo una aventura irresponsable. Del mismo modo, ser conservador no conduce tampoco a parte alguna, como no sea a honrar a los muertos por el hecho de no estar ya vivos.

Desde esta perspectiva puede comprenderse también en qué medida puede el lenguaje eventualmente "traicionar" al pensamiento del que quiere ser vehículo confiable. El lenguaje, no menos que el pensamiento mismo, posee carácter histórico: constantemente obsolece y se recrea, renovándose. Pero no perseguiremos aquí este asunto, que nos llevaría fuera del círculo de problemas en que se mueve el libro del profesor Acevedo.

Joaquín Barceló