

# Heidegger y la ciencia. Una lectura crítica sobre la relación entre filosofía, ciencia y cosmovisión

*Pedro Mantas España\**

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

## Resumen:

Entre otras líneas de influencia, en la formación inicial de Heidegger convergen un profundo conocimiento de la historia de la filosofía clásica, medieval y moderna, un interés por las ciencias fundamentales y una radical inmersión en la Fenomenología. Desde muy al inicio de su carrera, Heidegger estuvo especialmente interesado en ofrecer una respuesta en torno a la relación entre filosofía, ciencia y cosmovisión, tratando de esbozar –desde una posición divergente respecto a Husserl y Dilthey– su propia y original interpretación. El artículo desarrolla una lectura contrapuesta entre las tesis defendidas por Heidegger en su Seminario de «Introducción a la filosofía» y el análisis crítico que recientemente ha recibido desde una vertiente del materialismo gnoseológico.

## Palabras clave:

Heidegger, materialismo gnoseológico, filosofía, ciencia, cosmovisión.

## Heidegger and science. A critical reading on the relation between Philosophy, Science and World-View

### Abstract:

Among Heidegger main lines of influence on his initial intellectual background, we should quote a deep knowledge on the History of Philosophy –Classical, Medieval and Modern thought–, a clear concern about fundamental sciences, and a radical influence from Phenomenology. Since very early in his career, Heidegger was deeply interested to give an answer on the relation between philosophy, science and world-view, trying to outline –in an equidistant position from Dilthey and Husserl– a personal and original interpretation. My article develops a contrast reading between the thesis he support in his Seminar «Introduction to Philosophy» and the recent critics he has received from the side of the gnoseological materialism.

### Key words

Heidegger, gnoseological materialism, philosophy, science.

## CUESTIONES INICIALES

Recientemente tuve la oportunidad de leer un artículo<sup>1</sup> que, tras su lectura, inmediatamente suscitó en mí el deseo de poner por escrito una reflexión a propósito del problema que aborda: una lectura crítica en torno a los presupuestos que sirven de fundamento al concepto y relación heideggeriana entre filosofía, ciencia y cosmovisión, tal y como se planteó en uno de sus primeros Seminarios de Friburgo<sup>2</sup>. Me llamó la atención, sobre todo, que arrancando desde una perspectiva basada en los principios del llamado «materialismo gnoseológico» -dentro del contexto de la Filosofía de la Ciencia- el texto reunía dos

características particularmente interesantes: por un lado, el «materialismo gnoseológico» del autor, ni se radicaliza hasta el punto de quedarse en la periferia del tema<sup>3</sup>, ni exhibe una crítica que impida un análisis de fondo y una revisión de la concepción heideggeriana de filosofía, ciencia y cosmovisión -aunque en más de una ocasión recale en lugares comunes harto desgastados en la confrontación con la filosofía de Heidegger. Por otra parte, el análisis de Hidalgo no sólo pone de manifiesto una lectura muy atenta del ensayo de Heidegger que analiza, sino del conjunto del pensamiento de aquella etapa, entrando en cuestiones de fondo y subrayando algunas dificultades conceptuales especialmente relevantes.

Recibido: 14-IX-2010. Aceptado: 17-XI-2010.

\* Profesor Contratado Doctor del Área de Filosofía Moral.

<sup>1</sup> HIDALGO TUÑÓN, A., «Crítica al ‘pensar’ de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico (a propósito de la distinción entre ‘ciencia’, ‘Weltanschauung’ y ‘filosofía’)», *Eikasía, Revista de Filosofía*, 3 (2006), pp. 1-34. Véase también *Studia Philosophica IV*.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid 1999.

<sup>3</sup> Muy al contrario del sentido con que fue recibido por algunos seguidores más fieles a la ortodoxia del «materialismo», como es el caso de un curioso y algo peculiar artículo de GARCÍA LÓPEZ, T., «Comparaciones impertinentes», *El Catoblepas*, 47 (2006), p. 12.

El análisis de Hidalgo arranca con una serie de cuestiones donde, a su modo, reproduce algunas de las preguntas que Heidegger ya había explicitado su obra<sup>4</sup>. Hidalgo se pregunta si la filosofía es: a) ciencia o cosmovisión; b) *tanto* ciencia como cosmovisión; c) *ni* ciencia *ni* cosmovisión.

Para responder a sus cuestiones, Hidalgo alude a la situación histórico-cultural que, desde comienzos del siglo XX, habrían hecho posible las distintas alternativas a estas preguntas. Para Heidegger, algunos de los planteamientos más determinantes a estas cuestiones le vienen transmitidas por dos de los maestros que más influyeron en su formación: Dilthey y Husserl.

Heidegger no aceptaría, ya lo veremos, ninguna de las posturas de ambos. En este sentido -y aun reconociendo la validez de las críticas de Heidegger a las posiciones de Dilthey y Husserl-, Hidalgo detecta toda una serie de incongruencias respecto a la prioridad onto-gnoseológica que Heidegger habría atribuido a la filosofía y a las cosmovisiones respecto de las ciencias, lo que vendrían a poner de manifiesto las ambigüedades y oscuridades en que Heidegger incurre de forma premeditada para preservar lo que él critica como «el halo de misterio» que otorga a la pregunta por el sentido del ser. Hidalgo Tuñón sostiene que son el idealismo gnoseológico acerca del papel de la filosofía, así como el descriptivismo gnoseológico, los que nutren la incapacidad de superar el privilegio óntico-ontológico del *Dasein* heideggeriano como punto de partida de todo filosofar.

En su análisis, Hidalgo nos recuerda que el pensar de Heidegger en torno a la ciencia, forma parte del contexto de la llamada «crisis de las ciencias», que tan profunda como detalladamente habían denunciado los estudios de Husserl; es muy certero cuando afirma que «[...] *no en vano, el argumento que [Heidegger] usa para sostener 'la primacía ontológica de la pregunta por el ser' es típicamente gnoseológico, más que ontológico.*»<sup>5</sup> Pues, efectivamente, Heidegger ya había admitido en *Ser y Tiempo* que en la captación de las distintas regiones del ser, las ciencias gozan de cierta prioridad temporal: «*La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales.*»<sup>6</sup> Pero una primera positivización de los conceptos fundamentales no produce avances, pues «*el verdadero movimiento de las*

*ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente por sí misma) de los conceptos fundamentales.*»<sup>7</sup>

Hace ya algunos decenios que Collingwood advertía que quien proyecte dedicarse al estudio y la investigación histórica, y pretenda responder a la pregunta por la naturaleza, el objeto, el método y el valor del estudio de la Historia, debe reunir una condición que «[...] *Consiste en que no sólo tenga experiencia del pensar histórico, sino que también haya reflexionado sobre tal experiencia. Tiene que ser no sólo un historiador, sino un filósofo, y en particular que su preocupación filosófica haya concedido especial atención a los problemas del pensar histórico.*»<sup>8</sup>

Porque los resultados coleccionados en los manuales nunca pueden recoger el cuestionamiento de las estructuras fundamentales, que son las que remiten esencialmente a las cosas mismas, y que son, precisamente, aquellas en las que toda ciencia encuentra su justificación. Por esto, para Heidegger, la «crítica» filosófica ha de situarse en la raíz misma de la investigación científica, pues, en el contexto de la «crisis de las ciencias», de lo que en realidad estaríamos tratando no es sino de una «crisis de fundamentos». Y «*en estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas.*»<sup>9</sup> Por su parte, Hidalgo reconoce que: «*Uno de los párrafos que han pasado más desapercibidos en Ser y Tiempo es la sucinta y exacta reseña que hace del estado de la ciencia de su época, caracterizada por la 'crisis de fundamentos y la proliferación paradigmática'. Aventaja en este punto Heidegger a todos los positivistas y empirio-criticistas, al fijarse en el 'problema filosófico' respecto al cual confrontan sus posiciones 'el formalismo y el intuicionismo' en matemática; en el 'problema de la materia' como fondo de 'la teoría de la relatividad' en la física; la disputa entre las definiciones de organismo y de vida' dadas por el 'mecanicismo y el vitalismo' en la biología; la dificultad de llegar 'a la realidad histórica misma mediante la tradición y los documentos' en las ciencias históricas del espíritu*»<sup>10</sup>.

## FILOSOFÍA Y CIENCIA

Para el materialismo filosófico, la Filosofía no constituye un saber originario sino un saber de segundo grado resultado de la aplicación de una «razón científica»

<sup>4</sup> «¿Es la filosofía una ciencia entre las demás ciencias, o es una ciencia 'universal' en contraposición con las ciencias particulares, o es la filosofía la ciencia básica frente a las ciencias derivadas, o no es la filosofía ninguna ciencia en absoluto, es decir, no se atina en absoluto con su esencia cuando se la subsume e incluye bajo el concepto general de ciencia?», Véase HEIDEGGER, M., *cit.*, pp. 23-4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, trad., Jorge E. Rivera, Madrid, 2003, p. 32.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> COLLINGWOOD, R.G., *Idea de la Historia*, México, 1986 (12), p. 18.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M., *cit.*, p. 32.

<sup>10</sup> HIDALGO TUÑÓN, A., *cit.* p. 8.

que hace inteligible el proceder técnico<sup>11</sup>. No cabe duda, por tanto, que Hidalgo se posiciona en las tesis del materialismo filosófico, aceptando que esas experiencias «originarias» por las que se determina «lo que hay» (el ser, la materia, etc.) habrían surgido, no ya de las fórmulas de una metafísica presocrática, sino de la aparición de la ciencia y de la geometrización de las cosmologías de donde proceden; lo que presupone, a su vez, operaciones técnicas de control y un cierto dominio del medio.

En este sentido, Hidalgo recuerda la insistencia husserliana de una fundamentación previa desde la que poder justificar dichas experiencias «originarias»; como en toda *Wissenschaftlhere* que se precie, la demostración de «las cosas mismas» («lo que hay») no puede darse sin una investigación previa sobre los fundamentos<sup>12</sup>.

Porque, como ya mencionábamos más arriba, para el materialismo, las «experiencias originarias» por las que se determina «lo que hay», habrían surgido tras la aparición de la ciencia y de la geometrización de las cosmologías de donde proceden; precisamente por aplicación de la «razón científica» que, en una situación plural y culturalmente heterogénea, hace inteligible y reproducible el proceder técnico. Es decir, primero el proceder técnico, después la «razón científica» y, por último, las aquí llamadas «experiencias originarias» por las que se determina «lo que hay» (una determinada noción de «ser», de «materia», etc.). Sólo cuando una sociedad ha asumido la ciencia, se hace posible la filosofía; algo que ocurre, con toda certeza, cuando se asiste a una «crisis de fundamentos», porque, en ese caso, se estaría dando un problema gnoseológico que sólo se presenta cuando el desarrollo intelectual ha madurado histórica y culturalmente, hasta alcanzar una mínima masa crítica de especialistas.

En el fondo, lo que opera en esta concepción materialista se basa en sus tesis sobre la génesis de las ciencias partir de técnicas precedentes, y no a partir de la filosofía.<sup>13</sup> En esta crítica se asume que, al menos en parte, el error de Heidegger habría consistido en confundir o agrupar todas las actividades institucionales cognitivas bajo la denominación genérica del pensamiento, ese «pensar» que, a partir de la década de los cincuenta, parece obsesionar a Heidegger.

Pero, entonces, y siguiendo el hilo de este razonamiento, ¿cómo se explica la histórica y actual dificultad

para una diferenciación?, i. e., ¿por qué, al menos hoy, es tan difícil que la reflexión sobre las «experiencias originarias» pueda delimitar el «proceder técnico» y la «razón científica»?

La respuesta del materialismo consiste en afirmar que la dificultad para establecer estas diferencias procede de un hecho histórico: con el capitalismo, la delimitación entre la técnica y la ciencia se habría hecho cada vez más imprecisa pero, curiosamente, habría que recurrir al análisis filosófico «adecuado» para poder entender que no se trata de un problema originario<sup>14</sup>.

Entre los equívocos heideggerianos que el trabajo de Hidalgo pretende subrayar, uno de los más importantes consistiría en la pretendida incapacidad de Heidegger al tratar de distinguir apropiadamente los ámbitos propios de la ciencia y la filosofía: para Heidegger, entre el pensamiento «científico» y el «filosófico» se da una *diferencia ontológica* que no es sino el reflejo de su pertenencia a ámbitos distintos, lo que requeriría de una investigación previa sobre el concepto de verdad. Pero, como el concepto heideggeriano de verdad se encuentra referido al *Dasein*, y la ciencia es sólo una forma de desocultamiento del ente a la que preceden las formas «precientíficas», lo precientífico antecede necesariamente a toda ciencia. Para el materialismo sucede más bien al contrario: «*es la existencia precientífica la que empieza suministrando la base a la científica*»<sup>15</sup>.

En realidad, la crítica de Hidalgo se basa en una errónea interpretación denunciada por el propio Heidegger, quien al identificar una mítica situación originaria de la filosofía con un pasado precientífico, no duda en afirmar que ni la ciencia podría existir con anterioridad a la filosofía, ni el hombre podría existir fuera de la filosofía. La ciencia no puede alterar el filosofar, pues la ciencia queda subordinada ontológica y cronológicamente a la filosofía. El filosofar posibilita la esencia de la ciencia, porque: «[...] *la 'positividad', es algo que radica en un trascender, y eso como tal es filosofar. En el trascender, la filosofía tiene original y expresamente aquello que a la ciencia solamente le conviene o adviene en un aspecto y, por cierto, de suerte que la ciencia no puede apoderarse de aquello que sostiene a su esencia. Y si la esencia de la ciencia en tanto que posibilidad reside en el trascender, entonces el filosofar, en tanto que trascender, es más científico que lo que nunca pueda serlo una ciencia. Así que el calificativo de 'científica' aplicado a la filosofía no solamente es superfluo -tal cosa se podría aún disculpar-, sino un malentendido que brota*

<sup>11</sup> «Para el materialismo filosófico, la Filosofía lejos de ser un saber originario, constitutivo de las distintas formas de *Menschenheit*, no ya de la abstracta *Menschheit* ilustrada (una construcción ella misma histórica ciertamente), es un 'saber de segundo grado', fechado históricamente en Grecia, tras largos procesos de 'crítica', cribas, desarraigos y exilios y, precisamente por aplicación de la misma 'razón científica' que hace inteligible y reproducible el proceder técnico, en una situación pluralista y mestiza, donde el conflicto debe ser neutralizado ('nadie entre aquí que no sepa geometría'). Para Heidegger la Filosofía no consiste en otra cosa que en el originario preguntar por el 'ser' y por el 'sentido del ser' [...].» *Ibid.*, p. 4.

<sup>12</sup> «Para el materialismo filosófico, son las ciencias las que pueden y deben preceder a la reflexión filosófica de segundo grado.» *Ibid.*, p. 9.

<sup>13</sup> «[Heidegger] proyecta los problemas gnoseológicos de su tiempo hacia la época presocrática.» *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22.

de una fundamental falta de claridad acerca de la esencia de la ciencia y sobre todo de la esencia de la filosofía»<sup>16</sup>.

No obstante, el primer escollo de su análisis, discutido hasta la insistencia por el materialismo, tiene que ver - ya lo hemos mencionado antes - con el orden de relación entre filosofía, ciencia y técnica.

Para la tradición materialista, la relación de la filosofía con la ciencia mantiene un orden y sentido bien distinto: la filosofía no es ese saber originario e indiferenciado que se confunde con el mero reconocimiento de formas, asociadas a la percepción y solidificadas en el lenguaje. La aparición de la filosofía sería un acontecimiento histórico relativamente tardío que, como saber de segundo grado, exige un desarrollo cultural previo altamente sofisticado; es la existencia de la filosofía la que necesita el modelo previo del conocimiento científico, aunque filosofía y ciencia -en tanto saberes de índole racional y crítica- se encuentran emparentados en su actitud y búsqueda de la verdad<sup>17</sup>.

Pero sospechamos que los fundamentos de esta crítica encierran un calculado equívoco que consiste, esencialmente, en una «reducción» que no por habitual ha de ser más aceptable: primero, la filosofía no surge necesariamente como un conocimiento práctico específico; segundo, la *razón* puede ser entendida como un concepto no ligado al sentido instrumental de ese conocimiento práctico específico; tercero, el sentido de *verdad* es algo sobre lo que es imposible un acuerdo independiente del sentido que demos a la relación entre filosofía y ciencia. Porque, efectivamente, ciencia y filosofía no son simples formas de conocimiento, sino «conductas de confrontación» o «conductas de reacción» frente a lo que denominamos *lo hipotético real* -al aceptar que *lo real* es aquello que tratamos de descubrir-, pero con una salvedad: lo aquí caracterizado por Heidegger como ciencia es un concepto derivado de su interpretación sobre el origen de la filosofía; pues lo que él caracteriza como el *pensar* originario -donde el pensamiento de Parménides y Heráclito adquieren un papel esencial- se va a ir transformando, hasta llegar a Platón y Aristóteles, en algo que con relativa vinculación a sus orígenes va quedando delimitado como filosofía y ciencia.

Ni el término *filosofía* es análogamente aplicable a la actividad reflexiva manifiesta en el *Poema* de Parménides o la *Física* de Aristóteles, ni es probable que podamos hacernos

cargo del cúmulo de implicaciones que se van a ir produciendo hasta que dicha actividad quede configurada en la *Metafísica* de Aristóteles. En Platón y Aristóteles todavía destella el fondo problemático de la reflexión eléata o milesia, pero el concepto de filosofía aplicable a la obra de Aristóteles difícilmente puede aplicarse a lo pensado por Parménides.

Quede claro, pues, que en ningún caso estamos aludiendo a un tan equívoco como impreciso «tránsito del *mito* al *logos*»; al menos no como vino siendo aceptado por muchos historiadores, no admitiendo, por tanto, que lo expresado por Aristóteles pudiese constituir una Historia de la Filosofía inapelable. Pues aunque para el conocedor de la historia de la filosofía preclásica es fundamental intentar penetrar en la mentalidad de Aristóteles y en la particular naturaleza de sus fuentes de información, Aristóteles fue, antes que nada, un filósofo sistemático y, en muy segundo lugar, un historiador pues: «*el examen que realizó sobre sus predecesores se proponía demostrar, explícitamente, hasta qué lugar del camino, que conducía a su propia concepción de la realidad, habían avanzado*».<sup>18</sup>

Porque, como también advierte Guthrie, es posible suponer que si en su pensamiento ético u ontológico, Aristóteles evidencia unas cualidades de brillantez, inteligencia, método y sensatez en un alto grado, no ocurre lo mismo cuando actúa como historiador de la filosofía<sup>19</sup>. Aristóteles no es una fuente inapelable o suficiente a la hora de acometer una lectura comprensiva de la historia del origen de la filosofía, pero es un paso absolutamente necesario, tanto por lo que nos aporta sobre el proceso histórico que habría dado origen al pensar filosófico, como lo que nos transmite sobre su propio pensamiento y su modo de interpretar dicho proceso.

Pensar que los fundamentos conceptuales de la filosofía y la ciencia han de ser inmunes al transcurrir del pensamiento proyectado desde ellos y en torno a ellos, constituiría un esfuerzo inútil. Pero, sorprendentemente, esto no está nada claro para el materialismo.

Para ellos, una constatación de este tipo constituiría algo así como una trampa, una constatación estructural y sincrónica transformada en una realidad diacrónica, esto es, en un argumento histórico: como quiera que antes de producir verdades «científicas», habrían existido culturas pre-científicas que son conscientes de la existencia de

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M., *cit.*, p. 233.

<sup>17</sup> HIDALGO TUÑÓN, A., *cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, vol. I, Madrid, 1982, p. 53.

<sup>19</sup> «[...] tan pronto como se pone a enjuiciar a sus predecesores en la tradición filosófica, los problemas y presuposiciones de su propio pensamiento le producen una ceguera tal, que llega a perder su sentido común y hasta la idea del modo apropiado de tratar los hechos. [...] cuando nos presenta a los milesios como si sólo hubiesen descubierto la causa material de las cosas, olvidando las causas eficiente, formal y final, o ataca a los atomistas por 'haber arrinconado perezosamente' el problema de la causa motriz, nosotros comprendemos que, mientras su capacidad de análisis se ha adelantado mucho a la de ellos, su sentido histórico no ha sido capaz de mantener el ritmo suficiente para observarlos en su propia perspectiva. Los sistemas de los primitivos *physici* no fueron intentos fallidos, o parcialmente logrados, de acomodar la realidad a su esquema cuádruple de causación, aunque en el libro primero de la *Metafísica* no puede dejar de hablar como si realmente lo hubieran sido.» *Ibid.*, p. 54.

realidades de toda índole, el error consistirá en denominar filosofía tanto a las conceptualizaciones pre-científicas como a las post-científicas.

¿Equívoco de Heidegger, del materialismo o de ambos? Pienso que de ambos, pero en sentidos bien distintos.

Entre otros equívocos -en el contexto heideggeriano que aquí estamos tratando, y los trabajos comprendidos dentro de su primera etapa- el más importante consiste en la ambivalencia con que emplea el término *filosofía*. En la época que se extiende hasta bien entrada la década de los años treinta, Heidegger suele emplear el término filosofía como sinónimo del *pensar*; por medio de este término Heidegger trata de remitirnos a ese «pensar originario» que todavía no es filosofía y que se encarna en Parménides, Heráclito o Anaximandro. Un *pensar* esencial y carente de los olvidos, los extravíos o el deterioro que el tiempo ha impuesto a su deriva y transformación en filosofía.

«Pensar originario» que de ningún modo puede concebirse como una «filosofía primitiva», antes bien, para Heidegger constituye uno de los esfuerzos más notables del mundo griego en torno a la reflexión sobre lo real. No obstante, aunque Aristóteles constituiría una derivación harto elaborada y alejada de los problemas originales, no es el estagirita es aristotelismo; pues, en realidad, en Aristóteles todavía podríamos encontrar el eco de ese «pensar originario», si bien, transformado irremisiblemente por el acontecer histórico e intelectual de la Grecia clásica.

El equívoco heideggeriano se produce justamente aquí, cuando a ese «pensar originario» se lo caracteriza con notas que también comparte la caracterización de la filosofía de Platón y Aristóteles; esto es, cuando para tratar lo ya pensado y todavía presente en la obra de Platón y Aristóteles, Heidegger emplea la noción de filosofía de manera ambivalente.

Pero no es esta la única ambigüedad a que Heidegger nos somete. Otro equívoco se produce en su forma de concebir la relación entre filosofía y ciencia: por un lado, ya lo hemos visto, la filosofía es previa a la ciencia: «*La ciencia convierte al ente en objeto y sólo puede convertirlo en objeto mediante la proyección ontológica (Entwurf), mediante el trascender en que la existencia o Dasein se 'comporta' respecto al 'ser' ('mundo', entre otras cosas). Y ese trascender es precisamente lo otro, de lo que la ciencia*

*como tal no puede apoderarse, lo otro que la ciencia como tal no puede dominar, pero que precisamente lo necesita para ser lo que ella puede ser.»*<sup>20</sup>

Y, sin embargo, en múltiples ocasiones, Heidegger advierte y confirma que en el transcurrir de la cultura occidental, la desvinculación de la ciencia y la filosofía son un hecho irrevocable; no dudando en reconocer que vivimos en la época de las ciencias positivas; que son ellas quienes ostentan el liderazgo y las que están transformando nuestro mundo; que nuestra actual existencia occidental es una existencia científica -en cuanto que el desocultamiento del ente viene co-determinado y marcado por conocimientos científicos; que incluso la existencia del hombre actual no científicamente formado es una existencia científica.

Por tanto, la ciencia sí habría operado una intervención definitiva en nuestra *existencia*, en el *Dasein*. Es más, ha operado una intervención tan radical en nuestra cultura, que prácticamente ha hecho desaparecer la filosofía del ámbito de nuestra vida intelectual. Pero, entonces, ¿dónde se sitúa la perspectiva del análisis heideggeriano?, ¿es o no es contradictorio lo que Heidegger afirma? No lo es.

Podría resultar contradictorio al ser leído desde un estudio parcial de su obra, pero si seguimos la argumentación heideggeriana en torno al origen de la crisis de la metafísica occidental, podremos entender que la crisis de la metafísica se juega en el origen mismo de la filosofía; más concretamente, en el despliegue intelectual (conceptual) que tiene lugar a lo largo del período griego clásico -incluyendo la lectura que los clásicos hacen de las fuentes pre-platónicas. En ese período se habría iniciado una crisis que finalmente eclosiona con el inicio de la Modernidad, y que adquiere una expresión fundamental con el surgimiento de la ciencia moderna.

Para Heidegger, de los distintos fenómenos que caracterizan el presente, dos son los que lo determinan más esencial y originariamente, a saber: la ciencia y la técnica. Pues, desde una perspectiva ontológica, al intentar desvelar el origen esencial de la ciencia y la técnica, se parte de la sospecha de que estos fenómenos, por muy determinantes que puedan ser para la época actual, quizá no tengan una dimensión original, sino derivada de una comprensión previa de lo real que los posibilita.

La caracterización que hace el materialismo filosófico de la distinción entre el ser y los entes, y la famosa diferencia

<sup>20</sup> Y continúa diciendo: «*La delimitación sucede en el trascender, y sucede necesariamente si es que la ciencia ha de ser existente, es decir, ha de ser efectiva y real. Precisamente porque la ciencia se propone como tarea hacer manifiesto el ente en si mismo tiene que efectuar la proyección ontológica (Entwurf, pro-iectio), es decir, comportarse en su esencia respecto a aquello que a ella no le resulta accesible con sus medios, y que en el fondo viene, por tanto, oculto. Y, así, la ciencia no tiene más remedio que atreverse a adentrarse en un círculo de lo oculto que constantemente la rodea. El estar-en-la-verdad de la ciencia es, precisamente, un estar rodeada de ocultamiento [...] Pues también en la proyección ontológica que acontece en la fundamentación y desarrollo y ,en general, en la historia de la ciencia, se entiende ciertamente el ser y ese ser en cierto modo viene delimitado, pero no aprehendido, es decir, no propiamente traído a concepto (es decir, conceptualizado) en tanto que ser. Pero el entender del ser sucede en el trascender... Y si la trascendencia constituye el fondo de la existencia o Dasein humano, entonces... el trascender es filosofar, ya suceda de forma oculta inexpresa, ya se le aborde expresamente.» Véase HEIDEGGER, M., cit., pp. 225-227.*

ontológica, operan como una distinción entre «materia ontológico general» (*natura naturans*) y «géneros especiales o mundanos de materialidad» o (*natura naturata*), es decir, como una distinción estructural, sincrónica, que afecta a las cosas, objetos o realidades en sí, más que al orden de los sucesos históricos, diacrónicos, de índole cognitiva<sup>21</sup>.

No obstante el materialismo nada tienen que objetar, sino más bien compartir, algunas observaciones y comentarios de Heidegger, como este: «*Nosotros no comparamos, como por lo general suele hacerse, ciencia y filosofía como dos magnitudes fijas, sino que, precisamente en la interpretación y a través de la interpretación de la esencia de la ciencia, nos topamos o damos con la filosofía*».<sup>22</sup> Porque el materialismo filosófico comparte la crítica de Heidegger al pensamiento analítico, y porque para el materialismo, las ciencias y la filosofía están existencialmente enraizadas en la materialidad de la historia; aunque en ningún caso Heidegger suscribiría la tesis que afirma que «*la esencia de la ciencia se cifra en la construcción de identidades sintéticas, que aunque 'trascendentes', lo son en un sentido técnico-material y operatorio muy preciso*»<sup>23</sup>.

## CIENCIA Y TÉCNICA

En cualquier caso, el más que difícil diálogo entre ambas interpretaciones se debe tanto a una cuestión histórica como a un problema de principio: para Heidegger, el llamado «problema de la técnica» no consiste en algún tipo de oposición, desprecio o reticencia respecto a la técnica, nada de eso. Se trata de un problema de relaciones de poder entre la técnica o la ciencia, más concretamente, el modo como la técnica se ha apoderado de la ciencia, llegando a determinar no ya el proceder sino el sentido mismo de la ciencia. De ahí la equiparación que llegó a establecer entre el mundo del comunismo bolchevique con el «americanismo» e incluso con el totalitarismo nazi -que Heidegger denunciaba a partir de la década de los cuarenta -por supuesto que muy veladamente y tras su desvinculación del partido nacionalsocialista: la técnica desenfrenada, la excesiva organización o «maquinación» a la que el hombre se ve sometido.

Algo muy similar a lo que Hidalgo denuncia cuando afirma la dificultad actual para establecer distinciones entre lo técnico y lo científico, y el modo como la técnica se ha hecho con el control de la ciencia.

Pero, aunque entre ambas posturas pudiese existir una cierta afinidad, en realidad, existe una brecha esencial que las hace irreconciliables: mantienen un diagnóstico diametralmente opuesto sobre la delimitación del conflicto entre la ciencia y la técnica.

Para Heidegger se trata no de un problema de lenguaje instrumental, de una circunstancia histórica más o menos reciente, ni tan siquiera de un problema científico. El origen y el trasfondo del problema está en la filosofía misma, en el proceso de formación de la noción de filosofía. Por esta razón, se trata de una cuestión originaria y, precisamente por ello, habría que rastrear en los inicios e intentar detenerse en un examen de este período de transformación que da paso al pensamiento clásico griego a partir, o no, de un origen pre-platónico.

Es en el contexto del diagnóstico donde consideramos fundamental aclarar el grupo de cuestiones que daban inicio al artículo de Hidalgo: si la filosofía es ciencia o cosmovisión, si es tanto ciencia como cosmovisión, o ni es ciencia ni tampoco cosmovisión. Para Heidegger, estas preguntas son previas a toda afirmación sobre la relación entre técnica, ciencia y filosofía.

En su diálogo con la historia de la filosofía<sup>24</sup>, Heidegger rastrea la genealogía de la ciencia y la técnica tratando de sacar a la luz supuestos ontológicos clave, como son, p. e., los que se despliegan a partir de la Modernidad y el nacimiento de la ciencia moderna. Para Heidegger, la Edad Moderna es una etapa más dentro del desarrollo de la Metafísica que, como otras etapas, viene establecida por una determinada comprensión del ser, de lo ente y del hombre, es decir, por determinados supuestos ontológicos.<sup>25</sup> La modernidad se articularía alrededor de la comprensión del ser como *presencia*, una comprensión cuyas raíces pueden rastrearse hasta el origen mismo de la filosofía: todo lo que es, lo real, lo ente, lo es en la medida en que está o se

<sup>21</sup> «[...] es el propio progreso histórico de las ciencias el que refina, actualiza y replantea constantemente nuevos problemas ontológicos de gran calado. La mecánica cuántica y la física de partículas son más relevantes para la determinación de la estructura de la materia (o del ser) que las especulaciones de Platón en el *Timeo* o que el hilemorfismo de la Física de Aristóteles, que, a su vez, plantearon los problemas filosóficos a la altura del conocimiento científico más refinado que había en su época. Pero que las ciencias y la filosofía se hayan desarrollado en esa vecindad no avala la prioridad gnoseológica, temporal e histórica de la filosofía sobre la ciencia, salvo que se ceda a la tentación teoreticista de hacer derivar la filosofía no de la reflexión crítica sobre los saberes de primer grado, sino directamente de las especulaciones míticas, una tentación que ronda constantemente las aclaraciones heideggerianas acerca de las cosmovisiones. De hecho, refiere el origen común de la ciencia (y de la filosofía) al tipo de praxis característica del bio theoretikós.» Véase HIDALGO TUNÓN, A., *cit.*, pp. 23-5.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M., *cit.*, p.170.

<sup>23</sup> Con esta afirmación, Hidalgo estaría evocando (*cit.*, p. 26) una de las ideas fundamentales de la teoría de Gustavo Bueno. Véase BUENO, G., *Teoría del cierre categorial*, 5 Vols., Oviedo, 1993.

<sup>24</sup> En relación a hermenéutica heideggeriana de la Historia de la Filosofía, y en particular de la Edad Media, véase MANTAS-ESPAÑA, P., «La recepción del Pensamiento Medieval en la enseñanza de la filosofía; ¿actualizando el pensamiento medieval?», *El Pensamiento Político en la Edad Media*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 517-27.

<sup>25</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, *cit.*, § 19 – 21; «La época de la imagen del mundo», *Caminos de bosque*, Madrid 1995, pp. 74-109; Nietzsche, vol. II, Barcelona, 2000, pp. 114 y ss.

hace presente, es decir, es captado como algo que está ahí ante y para nosotros.

Ahora bien, lo presente puede estarlo de distintos modos ya que hay distintas formas de algo hacerse presente. En la Edad Moderna, lo que está presente, lo que se presenta como «algo dado» es el *objeto*, esto es, algo que es por referencia a otro, a aquel ante el que algo se muestra o manifiesta, es decir, al *sujeto*.

La determinación de un ente como *objeto* va unida a la interpretación del hombre como *sujeto*, y tiene como manifestación fundamental el inicio de la Modernidad, presidiendo todo su desarrollo posterior. ¿Qué implica la comprensión de la esencia del hombre como *sujeto*? Así entendido, el hombre se constituye en aquel ente concreto sobre el que se fundamenta todo lo ente, tanto en lo relativo a su modo de ser como a su verdad. En cuanto tal fundamento, pasa a ser la instancia desde la cual se instaura el orden y la medida para la totalidad de lo real. Se consume así la liberación del hombre respecto a su imagen medieval, el triunfo de la autonomía sobre la heteronomía. El hombre deviene fundamento de la verdad instituida a partir de la «certeza de la representación».

El pensar, en sus diferentes manifestaciones, adquiere la forma de un «representar», esto significa: hacer que cualquier cosa se presente frente a nosotros como *objeto*, es decir, que aparezca como algo que se encuentra a nuestra libre disposición, de acuerdo con los criterios y normas emanados de la propia subjetividad humana. En definitiva, el hombre, en su calidad de *sujeto*, es el «dueño del ser», pues establece desde sí, por su absoluta e infinita libertad, la legalidad de su propia conducta para con la realidad, a través de la autodeterminación de su voluntad, sin que sea necesario ni posible recurrir ya a instancia alguna exterior a él mismo.

Así pues, entender el ser como presencia, lo ente como *objeto* y al hombre como *sujeto*, es lo que se nos revelan como el fundamento ontológico esencial de la Modernidad, es lo que da fundamento a la ciencia y la técnica modernas.

Siendo un conocimiento en torno a la realidad, hay que preguntar ¿qué es lo real para la ciencia moderna? La ciencia lleva a cabo una manifiesta reducción de lo real cuando afirma que lo real es lo que se deja cuantificar; que sólo lo matematizable, lo expresable cuantitativamente es, en sentido estricto, real para la ciencia. Mas lo que debe dejarse medir (velocidad, masa, resistencia, aceleración, extensión, figura, ...) ha de tener un carácter *objetivo*, pues

la ciencia estudia objetos que hacen frente al observador, al *sujeto* científico. Por eso, afirma Heidegger, la ciencia está determinada por la *objetivación* de lo presente y, si ésta fuese abandonada, entonces quedaría negada la esencia de la ciencia.<sup>26</sup> Las mismas consideraciones podrían ser válidas para la técnica si aceptamos, de acuerdo con la opinión generalizada, que ésta es, en su esencia, una ciencia aplicada. Ambas dirigen su mirada a la naturaleza, en cuanto *objeto*, de forma primaria y principal. Pero, ¿de qué forma está presente la naturaleza en la ciencia y la técnica modernas? Sencillamente, como un enorme almacén de materias primas, como un plexo calculable de energías, como una ingente reserva de existencias. Esta «imagen» de la naturaleza se halla en la base de la ciencia y la técnica modernas, precede al desarrollo de toda investigación o desarrollo técnico particular y las determina en su esencia.<sup>27</sup>

Si nos preguntamos ¿cuál es el objetivo, meta o finalidad de la ciencia y la técnica modernas? La respuesta sería: tratar de alcanzar una protección total sobre la realidad, un dominio completo de la misma. El hombre, en cuanto *sujeto*, persigue y planifica tal meta a través de la investigación y metodología científicas, de la racionalidad calculadora, del diseño y puesta en marcha de máquinas y aparatos técnicos. Esto, en cierto modo, ya aparece planteado en Descartes.<sup>28</sup>

¿Qué disposición, qué estado de ánimo, domina la existencia del hombre que habita en la época de la expansión planetaria de la técnica? Nos abrimos al mundo con afán de dominación y aseguramiento, ambicionamos extender nuestro poder sobre todo lo que existe, desde la comprensión de lo real como simple material u objeto dispuesto para la manipulación humana. Lo real, como una totalidad de objetos, no muestra ya, en principio, un aspecto inquietante o amenazador, si no es en forma de un desafío transitorio para la propia racionalidad científico-técnica - que aspira a asimilarlo - en un plazo lo más breve posible y dentro de sus esquemas de explicación y predicción. Por lo que, semejante estado de ánimo, tomado como elemento configurador de la época moderna, atraviesa al hombre, dirige sus afanes y proyectos y alienta todo el ingente desarrollo científico-técnico.

Es así como se va constituyendo el mundo actual: como un enorme y complejo sistema cerrado de acciones técnicas, que se retroalimentan incesantemente. En él, toda relación de sentido, toda significación se encuentra mediada técnicamente. Toda empresa técnica, toda investigación científica permanece encerrada dentro del ámbito de juego de la racionalidad instrumental, donde fines y metas se confunden, y donde la racionalidad teleológica desaparece.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M., *Conferencias y Artículos*, «Ciencia y Meditación», Barcelona, 1994, p. 49.

<sup>27</sup> Algo que ya quedaba perfectamente reflejado en la imagen de la naturaleza que transmitía la obra de Marcuse. Véase MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, cap. VI, Barcelona, 1987.

<sup>28</sup> En la sección sexta del *Discurso del Método*, se justifica la necesidad de las investigaciones *filosóficas* (científicas), en la medida en que pueden convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza. Véase DESCARTES, R., *Discurso del Método*, Madrid, 1984, pp. 117-18.

Los esfuerzos se dirigen uniformemente a optimizar el proceso circular de extracción de energías, almacenamiento, transformación, distribución y consumo. De esta forma, asistimos a una continua e imparable extensión de la técnica, que extiende su presencia a la totalidad de los diferentes ámbitos de la existencia humana. Por eso, es erróneo pensar que la diferencia entre la actual determinación científico-técnica del mundo y otras épocas pasadas sea de carácter meramente cuantitativo. Lo específico de nuestro mundo cotidiano es la omnipresencia de la técnica misma, y, en concreto, el modo como ella configura nuestra visión de la realidad en su conjunto. Se la requiere para la satisfacción de las necesidades más básicas, para la realización de proyectos o tareas de todo tipo, de tal forma que, en el fondo, lo que quedan no son sino relaciones técnicas. De esta forma, la técnica se sitúa en un primer plano, modulando y canalizando aquellos ámbitos de la existencia que, en otras épocas históricas, habían permanecido ajenos a ella.<sup>29</sup>

En definitiva, si la Modernidad incorpora la escisión *objeto-sujeto*, y lo ente se hace presente en forma de *objeto*, para Heidegger es posible afirmar que tal forma de presencia ha sido llevada a su extremo en la época de la total organización tecnológica del mundo. De este modo, las cosas ya no se presentan como *objetos* (*Gegenstand* en la terminología heideggeriana), sino como algo *disponible* (*Bestand*, disponibilidad), es decir, como algo dispuesto para uso, consumo, almacenamiento o modificación. En cuyo caso, lo que de este modo se nos presenta pierde todo carácter de estabilidad o permanencia, y deviene un simple *stock* preparado para una disponibilidad inmediata al servicio de nuestros requerimientos más inaplazables.

Sólo desde presupuestos a-históricos y desde la ignorancia gnoseológica de las relaciones ente técnica, ciencia y tecnología, es posible no percatarse no sólo de los cambios operados por las revoluciones industriales, sino tampoco de las consiguientes metamorfosis en el significado del término ciencia: «*La 'techne' no solamente es una forma previa de 'epísteme', sino que entra esencialmente en la 'epísteme'; dominar el ente, dirigirlo, hacer utilizable el conocimiento, no es algo a lo que sólo aspire la técnica en sentido estricto, sino también la praxis profesional. La ciencia tiene siempre por meta el 'rendimiento', la filosofía la 'formación', en el fundamental sentido de la 'paideia' platónica. En la ciencia, que siempre es inconclusa, hay, por tanto, necesariamente progreso y desarrollo, resultados,*

*cosas que, por tanto, envejecen. En la filosofía, como no cabe registrar resultado alguno, tampoco hay nada que pueda envejecer.»*<sup>30</sup>

Es lo que Hidalgo denomina «antimaterialismo mundano y metafísico heideggeriano», algo que según él queda de manifiesto cuando Heidegger invierte expresamente el orden de las determinaciones materiales, al afirmar que: «*Con esta transformación de los distintos ámbitos del ente se produce también un cambio de la verdad conforme a las distintas modalidades de estos ámbitos. Y es ahora cuando por primera vez surge una técnica en sentido propio y se produce una nueva articulación y orden en la sociedad. Pero el cambio de la verdad no es de ninguna manera una consecuencia del cambio de las relaciones sociales. Esto es un profundo error, sea en el sentido de un marxismo vulgar, sea en el sentido de la moderna sociología de la cultura. Pues en todo ello no hace sino mostrarse que la trascendencia subyace en todas las posibilidades esenciales y básicas de la existencia y que es el cambio de la verdad lo que determina nuevas posibilidades y abre el espacio para un cambio en las formas de existencia.»*<sup>31</sup>

Por tanto, ni las «condiciones materiales de existencia», ni tampoco la «técnica» hacen al hombre.

Es en este punto, donde las discrepancias de Heidegger con la interpretación materialista de la historia se hacen más intensas. Pues lo que él califica como un error, constituye uno de los principios esenciales del materialismo y sin el cual no hay inteligibilidad alguna del proceso histórico. Heidegger retira legitimidad teórica tanto al marxismo vulgar, como a lo que denomina «el discurso burgués de la sociología de la cultura», que peca de idealismo, y manifiesta un cierto optimismo ilustrado al afirmar que el mundo material real y fácticamente existente abre nuevas posibilidades cuando es trascendido.

Heidegger considera erróneas estas las interpretaciones, no porque sus descripciones de los fenómenos de degradación cultural de la sociedad de masas no sean precisos, sino por su incapacidad para elevarlas a categorías ontológicas que permitan trascenderlas. A su modo, la filosofía del primer Heidegger lo intentará apoyándose en la metafísica de la finitud de Kant y en la asimilación del historicismo de Dilthey; su habilidad dialéctica consistiría en apartarse de toda forma de «subjetivismo» para que nadie pueda acusarle de idealismo.

<sup>29</sup> El problema de algunas de las nuevas tecnologías está en su utilización *incondicionada* y *unidireccional*. Pues, p. e., estas tecnologías ya están instaurando nuevos modelos de organización del mundo laboral, educativo, etc. Las relaciones humanas se van modulando, cada vez más, según las pautas de funcionamiento de los nuevos dispositivos y redes, que ya no operan como elementos auxiliares, sino que se convierten en elementos constituyentes de una buena parte de las relaciones humanas.

<sup>30</sup> El texto continúa «*La filosofía, en el sentido productivo del filosofar, tiene en el existir más íntimo y en el existir entero del filósofo una raíces completamente distintas a las que tiene la investigación científica en el investigador científico. [...] el filosofar sólo se vuelve vivo, sólo se vuelve operante cuando otros lo despiertan a su vez original y autónomamente, y lo 'repiten' en este sentido y sólo en este sentido no puede ser nunca un doblete, de ahí que la posición tanto social como oficial y profesional de los profesores de filosofía esté lejos de garantizar que quien se dedica a contar cosas de filosofía sea un filósofo.*» Véase HEIDEGGER, M., *cit.*, pp. 238-9.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 392.

## FILOSOFÍA, CIENCIA Y COSMOVISIÓN

Si Heidegger tomase como referencia a Husserl, la filosofía no sería una cosmovisión, sino una ciencia, la más rigurosa y estricta.<sup>32</sup> Porque la idea de cosmovisión es distinta para cada época, mientras que la de ciencia está por encima de los avatares de las distintas épocas. De ahí la oposición de Husserl a Dilthey y al historicismo. Para Husserl, la filosofía posee un carácter universal y no puede subordinarse a la historia. ¿Y para Heidegger?

Para Heidegger, en cierto sentido, la filosofía *es y no es* una ciencia,<sup>33</sup> pero el esfuerzo, desde Descartes a Kant, desde Hegel a Husserl no ha sido en vano.

Si Heidegger siguiese a Dilthey, la filosofía sería tanto una ciencia como una cosmovisión. Al hablar de una cosmovisión, en el sentido kantiano del término que alcanza hasta Dilthey, podemos entender que: «*En la estructura de la cosmovisión, de la visión del mundo, se encierra siempre una interna relación de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, una relación de la que siempre puede seguirse o derivarse un ideal de vida.*»<sup>34</sup>

En este sentido, una cultura da a su vida un significado y un sentido, es decir, forja un ideal de vida sobre la base de una imagen del mundo, cuya formación no está definida fundamentalmente desde una apuesta del conocimiento, sino desde la experiencia de la vida, desde la acción vital (cuyos rasgos primordiales incluyen no sólo la conciencia, sino también la afectividad y la voluntad). Para el historicismo de Dilthey, cada concepción del mundo conlleva una estructura a la que están ligados los hombres de una sociedad específica, en un momento definible de la historia en que cada pueblo trata de poner como absoluto y válido la «estructura de mitos» que se manifiesta especialmente en el arte, la religión, la filosofía y las demás formas culturales. Ahora bien, en la lucha entre distintas cosmovisiones, ninguna logra imponerse a otra completamente, unas prevalecen sobre otras cuando, en su momento, sus raíces producen otras formaciones, porque «*la historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie independientes, indemostrables e indestructibles.*»<sup>35</sup>

La filosofía sería tanto una ciencia como una cosmovisión porque, históricamente hablando, hay filosofía siempre que se construye una síntesis que pretende ser válida para todos «*y su dinámica es tal que la filosofía de cada pueblo y de cada tiempo acentúa una relación vital con las demás, partiendo de ella y a ella subordina el resto. Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la*

*objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas, forzando a reabsorberla en la subjetividad.*»<sup>36</sup>

Así pues, Dilthey esboza una concepción de filosofía como una cierta predisposición natural, una «necesidad» del hombre que puede remontarse a tiempos muy remotos, pero que en nuestra época –dominada por los métodos de las ciencias naturales– conlleva la obligación de construir una «visión científica del mundo»; de ahí que se deban acometer dos tareas: aclarar la significación de las ciencias positivas en la actualidad –lo que requiere de una fundamentación–, y establecer una «conexión entre ellas».

El problema, tal y como lo ve Heidegger, no está tanto en el análisis previo como en el diagnóstico que Dilthey propone para salvar el escollo: la época y la mentalidad en que Dilthey se desenvuelve, pues cree que esa «conexión entre ellas» no puede residir ya en la metafísica, pues esta función ha sido asumida por el positivismo que, aunque insatisfactorio, no permite retorno alguno a la metafísica.

Heidegger rechaza este diagnóstico y piensa que Dilthey se ha vulgarizado y caído en un error muy común: confundir la filosofía con un conocimiento científico, por cierto que el *primero* y supremo. Porque si se trata de un conocimiento científico que se encamina a lo universalmente válido, a la seguridad y certeza últimas, a la justificación apodíctica del conocimiento, entonces resulta que el filosofar tiene que consistir en el desarrollo científico de una visión del mundo universalmente válida.

El problema estriba en que, conforme a esto, Dilthey tendría que hablar de una cosmovisión filosófica que se presenta como: «*la empresa de elevar lo que llamamos cosmovisión o visión del mundo a una validez universal, pero tal empresa Dilthey la entiende como la esencia de la Metafísica. Y esta es de hecho la opinión reinante, solamente que Dilthey considera imposible el cumplimiento de tal tarea, y ello porque la metafísica no puede cumplir las exigencias de la ciencia.*»<sup>37</sup>

Por esto, ninguno de sus dos maestros, ni Dilthey ni Husserl, pueden satisfacer la pregunta de Heidegger por la relación entre filosofía, cosmología y ciencia: ni la filosofía es una ciencia ni una cosmovisión. De ahí su impulso por encontrar una respuesta propia y original: ni la filosofía es una ciencia, ni tampoco una cosmovisión; no es una ciencia, ni tiene necesidad alguna de serlo, porque esta negación no supone un déficit, una carencia que deba suplir, ya que ella «*Es más original que cualquier ciencia, porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella.*»<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> HUSSERL, E., «La filosofía como ciencia estricta», *Logos* 1 (1911), trad. E. Taberning, Buenos Aires 1941, p. 23.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M., *cit.*, p. 32.

<sup>34</sup> DILTHEY, W., *La esencia de la filosofía*, trad. E. Taberning, Buenos Aires, 1944, p. 90.

<sup>35</sup> DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. J. Marías, Madrid, 1988, p. 49

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M., *cit.*, p. 373.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 32.

Pero, como Dilthey ya había puesto de manifiesto y Heidegger reconoce, vivimos en la época de las ciencias positivas son quienes ostentan el liderazgo y son las que están transformando nuestro mundo, incluso ontológicamente: «*Nuestra actual existencia europea-occidental es una existencia científica en cuanto que el desocultamiento del ente viene co-determinado y marcado por conocimientos científicos. También la existencia de un hombre actual no científicamente formado es una existencia científica en este sentido, y ya no nos es posible borrar de nuestra existencia esa científicidad.*»<sup>39</sup>

Parece claro que, en el mundo actual y en el conjunto del saber, el papel que desempeñan la ciencia y la filosofía ha cambiado sustancialmente pero, entonces, ¿qué acepta y qué no acepta Heidegger en el diagnóstico de Dilthey?

Heidegger es firme al considerar que en la filosofía griega, tanto en la búsqueda de un *arché* presocrático, como en las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre la *eudaimonia*, se deja traslucir el tránsito, no ya entre el *mito* y el *logos*, sino el paso de una cosmovisión como *protección* o *cobijo* (*Bergung*) -presente en el discurso mítico- hacia una cosmovisión como *posicionamiento* (*Haltung*). De ahí que, aunque es cierto que en su posibilidad interna la filosofía se funda en una cosmovisión, propiamente «*la filosofía es visión del mundo en tanto que 'posición' o 'postura', lo contrario no es cierto, pues la cosmovisión que hemos llamado 'posición' o Haltung no se agota en filosofar; al contrario, la mayoría de las veces no lo es en absoluto.*»<sup>40</sup>

Da la impresión que, finalmente, la filosofía claudica ante la cosmovisión, cediéndole no sólo la prioridad cronológica, sino también la ontológica. Y por más que Heidegger se empeñe en señalar que en la filosofía el problema ontológico, como «problema del ser», se hace consciente de sí mismo, la filosofía pierde el liderazgo, porque «*el problema del ser, en tanto que problema, tiene la interna posibilidad de sí mismo en la existencia en tanto que 'posición' o 'postura' o Haltung.*»<sup>41</sup> Es decir, remite al enfrentamiento originario del *Dasein* con el mundo a través del *logos*, cosa que hacen todas las culturas y también -según los materialismos, que insisten en remitirse a la historia en este punto- todas las ciencias e, incluso, todas las técnicas, antes que la filosofía.

Pero, si casi desde el comienzo de su ensayo, Heidegger había postulado que «la existencia del hombre

[occidental] como tal consiste en filosofar» -y, por tanto la prioridad de la filosofía sobre la ciencia-, parece contradictorio afirmar ahora que el filosofar sólo es posible sobre la base de una cosmovisión.

No obstante, antes de reconocer alguna incongruencia hemos de hacer notar que Heidegger argumenta aludiendo a los dos tipos de posibilidades de construir cosmovisiones citados, como *Bergung* y como *Haltung*. El servicio fundamental que la filosofía le presta a la segunda consiste en servirle para distanciarse críticamente de la primera, de todo cobijo y de toda protección. De este modo, la filosofía es *crítica*, y en esto se enfrenta a todo pensamiento mítico. Heidegger insiste en que la filosofía tuvo que suponer un escándalo para toda cosmovisión mítica. De este modo, al final de su ensayo Heidegger tiene que reconocer que su tesis inicial era falsa: «*Efectivamente, pienso que deberíamos retirar esa tesis esencial; la verdad es que sólo la formulé al principio con la única finalidad de poder retirarla ahora. Pues en este tener que retirarla ahora expresamente se nos descubre también algo esencial, a saber que el filosofante ha de situarse expresamente en la forma de existencia determinada por la Haltung, es decir, que el filosofar no es algo que se limite a pasar en general en alguna parte, o algo que pase 'en sí'. Así que cuando al principio del curso dijimos que el filosofar pertenece a la existencia o Dasein, nos olvidamos de que en el fondo nos estábamos refiriendo a nuestra existencia determinada en todo caso por el posicionamiento, postura o Haltung.*»<sup>42</sup>

La filosofía ni es una ciencia, ni tampoco una cosmovisión, pero comparte con la primera una actitud crítica, desmitificadora e iconoclasta. La posible deriva hacia un individualismo ahistórico quedaría superada por la insistencia de Heidegger en la noción del *ser-con* (*Mitsein*) que remite a una comunidad. Pero la historia de una comunidad concreta está anclada en la tradición, en los mitos originarios, de manera que esta insistencia en separarse de la ciencia, puede llevar aparejada una renuncia al rasgo crítico, disolvente y falsacionista de la misma.

Una vez excluida la ciencia -porque su actitud teoreticista queda denunciada como una manifestación existencial inauténtica-, la primacía de la dimensión práctica será clave para entender el planteamiento heideggeriano que recorre su obra, desde *Ser y Tiempo* hasta el propio giro que supone su *Nietzsche*. Aunque, como Hidalgo se pregunta al final de su artículo: «*¿A qué clase de 'práctica' se refiere*

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 172-3.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 424. Ante este giro, Hidalgo -de manera irónica y algo fuera de contexto- se pregunta: «*Si esta 'encarnación del Dasein' es la concreción que cabe esperar de la filosofía como acontecimiento único, es difícil evitar la impresión de la inanidad 'objetiva' de la filosofía en tanto que conocimiento respecto a las ciencias. ¿Acaso está narrándonos Heidegger su salida del seminario católico como un abandono del pensamiento mítico, como Bergung, y su toma de posición como ser-en-el-mundo, es decir, su salida o 'salto al mundo', como un salto filosófico hacia la libertad, que sólo es posible mediante una toma de postura o Haltung respecto al mundo clerical que abandona y que se escandaliza de ello? ¿Qué clase de liderazgo puede pretender la filosofía, cuando Heidegger se propone a sí mismo como exemplum?*» Véase HIDALGO TUÑÓN, A., *cit.*, pp. 32-3.

*Heidegger? Según algunos intérpretes, Heidegger estaría hablando de la praxis moral que indujo a Kant a formular el 'imperativo categórico', de modo que su inversión de la modernidad, que tanto ha explotado el pensamiento «postmoderno» no sería más que un retorno a las fuentes ilustradas de Kant, pero a través de los procedimientos de la teología negativa. Si Heidegger reivindica la filosofía de una forma tan genérica que se identifica con el pensar existencial del hombre, entonces el hecho de que él sí haya prevalecido sobre muchos de sus 'contemporáneos', es un indicio de que el filosofar que interesa en este fin de siglo, en la actualidad, tiene la misma envergadura que el pensar. Y este es el reto.»<sup>43</sup>*

Recapitulando, nuestro propósito ha consistido en establecer, en primer lugar, un análisis de la concepción heideggeriana y las relaciones entre filosofía, ciencia y cosmovisión –dentro del contexto de su reflexión sobre el origen de la filosofía; en segundo lugar, releer dicho análisis desde la crítica de lo que considero un materialismo «moderado». Una crítica que, al entrar en los asuntos clave, no sólo me ha parecido pertinente sino un contraste muy enriquecedor<sup>44</sup>.

No obstante, no podemos dejar de mencionar que, en el análisis del materialismo, al menos en el que Hidalgo se ha ido expresando, también existen toda una serie de equívocos, de los cuales no me gustaría dejar de mencionar al menos uno.

Cuando le hemos visto afirmar que para el materialismo filosófico es el propio progreso histórico de

las ciencias el que refina, actualiza y replantea constantemente nuevos problemas ontológicos de gran calado, diciendo que: «Así por ejemplo, la mecánica cuántica y la física de partículas son más relevantes para la determinación de la estructura de la materia (o del ser) que las especulaciones de Platón en el Timeo o que el hilemorfismo de la Física de Aristóteles, que, a su vez, plantearon los problemas filosóficos a la altura del conocimiento científico más refinado que había en su época. Pero que las ciencias y la filosofía se hayan desarrollado en esa vecindad no avala la prioridad gnoseológica, temporal e histórica de la filosofía sobre la ciencia, salvo que se ceda a la tentación teoreticista de hacer derivar la filosofía no de la reflexión crítica sobre los saberes de primer grado, sino directamente de las especulaciones míticas, una tentación que ronda constantemente las aclaraciones heideggerianas acerca de las cosmovisiones.»<sup>45</sup> No podemos por menos que mostrar un cierto escepticismo en torno a esta interpretación tanto del contexto científico de la obra de Platón, como de la intencionalidad del análisis heideggeriano. Porque, el problema no está en no hacer derivar la filosofía de la reflexión crítica sobre los saberes de primer grado, algo que Heidegger sí hace; el problema, aquí y en muchos otros párrafos del análisis de Hidalgo, consiste en dar por supuesta –contradiéndose, a veces– una única noción de «lo científico» previa no sólo a la filosofía, pero coetánea a desarrollos técnicos contemporáneos al pensar mítico. Si Hidalgo critica en Heidegger una excesiva diacronía en la noción de ciencia, nosotros apreciamos una excesiva insistencia del materialismo en la historicidad de la noción de ciencia que, precisamente, habría sido conceptualizada desde la filosofía.

<sup>43</sup> HIDALGO TUÑÓN, A., *cit.*, p.33.

<sup>44</sup> En mi artículo, he tratado de eludir, deliberadamente, toda referencia a Mario Bunge y su análisis del tema. La razón es esta: desde hace ya algunas décadas, las referencias de Bunge al pensamiento y la obra de Heidegger han dejado de basarse en la reflexión crítica, para convertirse en un conjunto de despropósitos en los que nada de lo pensado por Heidegger puede tener otro valor que el referido a su adhesión al partido Nazi en su época del Rectorado. Precisamente, el artículo de Hidalgo, aunque identificado con las tesis del materialismo, reflexiona sobre el tema, crítica pero rigurosamente.

<sup>45</sup> HIDALGO TUÑÓN, A., *cit.*, pp. 24-5.