

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADO

“HEIDEGGER Y LA EPISTEMOLOGÍA”

Tesis presentada para optar al Grado de Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía
Política

Alumno:

JORGE ISMAEL LÓPEZ

Profesor Guía: **JORGE ACEVEDO GUERRA**

Santiago –Chile, Diciembre de 2002

..	1
AGRADECIMIENTOS .	3
RESÚMEN DE LA TESIS .	5
PREFACIO ..	7
1.- Acerca de la Noción de epistemología .	9
2.- La cosmovisión filosófica que fundamenta la <i>ciencia</i> en general .	15
3. Sobre la Convergencia Metodológica .	35
4. Aspectos relativos al <i>Criterio de objetividad</i> ..	43
5. La ciencia y sus <i>finés</i> ..	57
CONCLUSIONES FINALES .	67
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL DE LA TESIS .	71
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA .	75

A mi esposa, Claudia García

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Jorge Acevedo Guerra, por su apoyo, consejos y aliento.

A la Universidad Nacional de San Juan, por su ayuda y la oportunidad brindada.

RESÚMEN DE LA TESIS

En esta tesis investigué el pensamiento de Martín Heidegger con el propósito de explicitar su relación con la epistemología.

He reformulado algunas concepciones que aparecen en los textos de Heidegger en términos semánticamente equivalentes, articulando las enunciaciones expuestas en diferentes obras con los significados propios de la comunidad científica.

Como resultado del proceso de investigación concluyo que, incuestionablemente, en las obras de Heidegger está presente una relación vinculante de gran envergadura con el pensamiento epistemológico contemporáneo, en la medida en que Heidegger explicita e interroga:

a) la *cosmovisión filosófica* sobre la cual se edifica la *ciencia*, dejando expresamente aclarado el *proyecto ontológico* constituido por un sistema de *creencias, valores y técnicas*;

b) la *convergencia metodológica* presente en los procedimientos de la investigación científica. La misma está caracterizada por un *proyecto matemático* que axiomáticamente predetermina la *realidad* haciéndola *objetivamente* interrogable y determinable mediante procesos de *racionalización (calculabilidad, pragmaticidad, razonabilidad)*;

c) puntos álgidos del *marco conceptual* compartido por las *ciencias*, asociados al *criterio de verdad - objetividad* de los enunciados, en tanto condición de posibilidad *interna* del conocimiento científico.

d) la *finalidad de las ciencias*, en relación con la *Voluntad de dominación incondicionada* que opera en la lógica de producción del conocimiento, por medio del cual se erige la ciencia como fuente de donación de sentido del mundo y del hombre mediante procesos de *funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información*.

PREFACIO

En este trabajo analizo la ontología fundamental de Heidegger y su interpretación de la ciencia moderna con el propósito de determinar en qué medida se relaciona con la *epistemología contemporánea*.

El resultado de mi investigación arroja que efectivamente Martín Heidegger efectúa un trabajo crítico que, reformulado en términos específicos de la epistemología, obliga a repensar y redefinir las relaciones entre filosofía y ciencia.

Emprendí la re-significación de los textos de Heidegger considerando que se pueden traducir los esquemas conceptuales en términos teóricos propios de la epistemología, y que su pensamiento representa una aporte fecundo a la ciencia.

Implicó despojarme de los consensos de la tradición filosófica, en especial aquellos que aluden a necesidad de ceñirse estrictamente al rigor de la obra. En cambio, recorrí un camino de selección de una base de información central que facilita la clara percepción de las ideas de Heidegger que yo denomino “epistemológicas”.

La perspectiva desde donde miro, interpreto, evaluo y comunico a Heidegger me habilita a construir un discurso autónomo que elude las exigencias propias de la ortodoxia, ya sea en el terreno de la filosofía que se dedica exclusivamente a Heidegger como en el de la epistemología más conservadora.

Resulta imprescindible, entonces, asumir un esquema de interpretación mucho más libre, que permita transitar los textos sin la necesidad de recurrir al aval de la tradición. Por tal motivo proyecté rupturas discursivas, apartándome de las interpretaciones clásicas que dominan estratégicamente el campo de la filosofía como de la epistemología. Por consiguiente, he asignado la prioridad a la organización de una interpretación que garantice la identidad del pensamiento de Heidegger con formas simples de comunicación que no alteran significados específicos, sino, más bien, amplían diferentes posibilidades de recepción de la obra.

La estrategia consistió en generar y mantener un acceso menos restringido y exhaustivamente controlado, y en ocasiones hasta *exclusivo*, de la obra heideggeriana. Por ello, no se puede abordar este trabajo sólo desde los uniformes esquemas clásicos de interpretación. Propongo superar las barreras discursivas entre filosofía y epistemología, tendiendo un puente que permita integrar armónicamente los dos campos de saber. Implica asumir que aquello que se pone en juego en la producción científica no concierne solamente a la epistemología.

Es necesario un cambio de perspectiva que permita empezar a mirar los procesos de la comunidad científica como espacios de constitución e interpelación complejos en los cuales tiene asidero la cuestión *filosófica*. Cuestión que generalmente aparece como *efecto no deseado*. Por el contrario, planteo con este trabajo de investigación la *urgencia* del reconocimiento y el encuentro entre discursos, mediante una comunicación fluida y efectiva que resemanticen y resignifiquen las prácticas discursivas de diversos campos.

En este sentido, creí necesario interrogar los textos de Heidegger desde la lógica discursiva de la epistemología. Pretendo que Heidegger sea visto desde el ángulo de mira de la epistemología, pero a la vez, que la epistemología sea analizada desde el ángulo de mira de la filosofía. El resultado del juego de roles ha sido la creación de una fecunda postura intermedia que recupera elementos discursivos de los dos campos de saber mediante nexos vinculantes que

permitan establecer y potenciar las redes de relaciones entre ciencia y filosofía.

Por tal motivo, consideré necesario explicitar los interrogantes que Heidegger le formula a la ciencia, en especial aquellos referidos a los presupuestos sobre los cuales se apoya, la determinación del campo de estudio y el papel de las teorías científicas.

Parto de la idea que la *epistemología* no es solamente estudio de la génesis y la estructura de los conocimientos científicos desde un aspecto lógico, lingüístico, histórico, ideológico, etc., sino también, el estudio de las concepciones de mundos implicados en los modelos ciencia en general.

En este sentido, considero que Heidegger plantea diversos interrogantes a la epistemología, como por ejemplo aquellos referidos a: la cosmovisión ontológica que adopta determinado postulado teórico en relación con determinado contexto de producción; los criterios con los cuales opera la producción científica; la manera en que se aproxima la comunidad científica a sus respectivos campos de estudio; los mecanismos conceptuales que se emplean para abordar tales campos; la finalidad de los conocimientos científicos, con relación a su sentido más profundo.

En este trabajo aporto diversas argumentaciones que avalan la atinencia de pensar la relación entre Heidegger y la *epistemología*, mediante una estrategia de análisis del discurso que me permitió *reformular* los discursos explícitos del pensamiento de Heidegger en términos semánticamente equivalentes; mediante condensaciones, resúmenes e inferencias apoyadas en los enunciados e informaciones provistas por las enunciaciones más relevantes.

Estimé conveniente articular las enunciaciones expuestas en diferentes textos con los implícitos semánticos, seleccionando los puntos más neurálgicos, planteando sus fronteras, bordes y demarcaciones. Con ello pretendo caracterizar la relación entre los enunciados y la situación en la que se inscribe, con el propósito de tratar de la manera más eficaz posible las informaciones disponibles. La tarea implicó construir una *interpretación* del mensaje heideggeriano que confirme la presunción de estar frente a un discurso epistemológico, teniendo en cuenta que diferentes posiciones toman como referencia y punto de partida distintos argumentos heideggerianos. Como prueba positiva de ello presentaré en las siguientes secciones ejemplos contundentes. En virtud de ello estableceré un contraste orientado a la elucidación de los argumentos que Heidegger, sus seguidores y críticos formulan respecto a la ciencia.

Para ello, he considerado la mayoría de las obras circulantes en castellano, considerando aquellas que aportan significativamente aspectos asociados a la relación con la epistemología.

Si bien la epistemología contemporánea ha manifestado una íntima relación entre el pensamiento filosófico más conservador y las estructuras del pensamiento científico, es necesario ejercer una auténtica reflexión sobre aquellas cuestiones específicas que las *epistemologías más conservadoras* rehúsan plantear.

Con esta investigación dejo abierta la posibilidad de repensar las *epistemologías* mediante nuevas relaciones que eludan, con un grado máximo de autonomía, el pensamiento epistemológico más *conservador*.

1.- Acerca de la Noción de epistemología

Por lo general se suele considerar la “*filosofía de la ciencia*” como una reflexión filosófica acerca de la naturaleza de la ciencia y de su status cognoscitivo, con el fin de explicitar los supuestos metafísicos o filosóficos que subyacen en su estructura.

Al respecto, Rorty ¹, señala que la “*filosofía de la ciencia*” habría surgido en el siglo XVII con la idea de una “*teoría del conocimiento*” que diera fundamentos a la ciencia moderna y a la investigación empírica, llegando a constituir teorías del “*conocimiento como exactitud de la representación*” ². En esta línea estarían los filósofos como Descartes, Locke y Kant - entre otros -.

En este sentido Rorty entiende que *filosofía de la ciencia* equivale a *epistemología*, señalando:

“La “*filosofía de la ciencia*” - nombre con que circulaba la “*epistemología*” cuando se escondía entre los empiristas lógicos - se había concebido a sí misma como suministradora de un algoritmo para la elección de teorías” ³.

Así, la *epistemología* se erige como la disciplina por la cual debe pasar toda teoría para conseguir status de cientificidad, en la medida en que realiza un papel de “supervisor

¹ Rorty, Richard: “*La filosofía y el espejo de la naturaleza*”. Cátedra, Madrid, 1995.

² *Ibíd.*, pág. 19.

³ *Ibíd.*, pág. 294.

cultural” bajo criterios de “objetividad” y “validación”.

Sea cual fuere la orientación epistemológica, todas ellas coincidirían en una pretensión de determinar las condiciones y límites del conocimiento científico. Aplicando los términos de Kuhn ⁴, hacer epistemología es resolver problemas al interior de un paradigma vigente. Hasta aquí, la *epistemología* aparece como el intento de ver los patrones de justificación dentro del discurso normal de la ciencia desde un compromiso moral - la Realidad, la Verdad, la Objetividad, la Razón.

No obstante, esta versión restringida se antepone a los diversos niveles de reflexión propios de los desarrollos teóricos de esta la *epistemología*. Esta cuestión amerita un análisis pormenorizado.

Un nivel de reflexión hace referencia a controversias generadas al interior de los desarrollos de la ciencia, y en particular sobre lo que se denomina “*modelo teórico*” donde se discute su status epistemológico. En este nivel se mueve Kuhn y sus seguidores, en la medida en que se intenta elucidar los problemas de la práctica científica a la luz de determinado paradigma.

Otro nivel de reflexión incluye los modelos metafísicos o concepciones de mundos implicados en los modelos epistemológicos en general. Aquí opera una elucidación de los paradigmas mismos y de las redes conceptuales que los envuelven, teniendo como punto de partida los fundamentos ontológicos, históricos, políticos, etc.

Visto de esta manera, una cuestión es plantear una discusión acerca de *determinadas leyes experimentales* deducidas a partir de ciertos postulados teóricos, y otra cuestión discutir acerca de los criterios ontológicos que suponen esos postulados. En consecuencia, se suele reservar el término de *epistemología* para el primer tipo de reflexión y el de *filosofía de la ciencia* para el segundo.

Esto origina numerosos inconvenientes, pues cuando se habla de *epistemología* se crea la seguridad de estar en el terreno de la ciencia misma, mientras que al hablar de *filosofía de la ciencia* se crea sospecha y desconfianza en relación con los discursos de la filosofía clásica del conocimiento, en la medida en que se tocan problemas ontológicos fundamentales.

Sin embargo, desde el punto de vista de la práctica epistemológica misma, estas diferencias son reabsorbidas por el proceso de producción teórica que acude simultáneamente a ambos niveles.

Considero como ejemplo claro la expresión clásica de Popper ⁵:

“Las observaciones –y, más todavía, los enunciados de las observaciones y los resultados experimentales- son siempre interpretaciones de los hechos observados, es decir, son interpretaciones a la luz de las teorías”, o bien “Así, aunque la idea de verdad sea absolutista, no podemos pretender alcanzar una certeza absoluta: somos buscadores de verdad pero no sus poseedores” ⁶.

Aquí se hacen consideraciones tanto del primer nivel como del segundo. Popper se

⁴ Kuhn, T.: “*La estructura de las revoluciones científicas*”. Fondo de Cultura Económica, México, 1971

⁵ Popper, Karl: “*La lógica de la investigación científica*”. Tecnos, Madrid, 1977, pág 103.

refiere tanto a ciertos *postulados teóricos* referidos a las *observaciones* como a los *criterios ontológicos* referidos a la noción de *verdad* que suponen los postulados; aunque intente eludir el problema ontológico presente en estas expresiones.

Por ello considero, al igual que Thuillier ⁷, que los inconvenientes se pueden reducir unificando los dos niveles de reflexión, aclarando que cuando use el término *epistemología* éste significará tanto el estudio de la génesis y la estructura de los conocimientos científicos desde un aspecto lógico, lingüístico, histórico, ideológico, etc., como *el estudio de las concepciones de mundos implicados en los modelos epistemológicos en general*.

Al respecto es importante considerar la opinión de Thuillier: Él señala que:

“La epistemología no quiere ser un sistema a priori, dogmático, que dicte autoritariamente lo que debe ser el conocimiento científico. (...) Debe quedar claro que los epistemólogos no quieren luchar contra los científicos en su terreno: no es su papel el imponer a los físicos o a los biólogos unos métodos y, menos todavía unos resultados... En una primera aproximación, la epistemología general se propone estudiar la producción de conocimientos científicos bajo todos sus aspectos: lógico, lingüístico, histórico, ideológico, etc. Este proyecto es quizá demasiado ambicioso y difícil de realizar; pero corresponde a sus objetivos específicos que no son aquellos de las ciencias ya constituidas” ⁸

Por lo tanto, la *epistemología* no es sólo suministro de algoritmos para la elección de teorías, sino también, reflexión “sobre” la ciencia en general y sus fundamentos; sin que ello signifique que la reflexión filosófica se instale como un sistema *a priori*, dogmático, que dicte autoritariamente lo que debe ser el conocimiento científico, o como fiel instrumento de revisión y legitimación de los discursos y prácticas científicas, donde el discurso filosófico entra en íntima dependencia respecto a las estructuras del pensamiento científico.

Muy por el contrario, la reflexión epistemológica, que posee objetivos específicos que no son aquellos de las ciencias ya constituidas, tiene tarea estudiar la producción de conocimientos científicos bajo todos sus aspectos. Yo incluyo, además, un aspecto no definido por Thuillier, pero que se presenta implícitamente: *el estudio de las concepciones de mundos implicados en los modelos epistemológicos en general*.

En este sentido, considero viable trazar reflexiones epistemológicas sobre el pensamiento científico sin considerar la posibilidad de encaminarse por los caminos conceptuales que anticipan las ciencias.

Implica, de pronto, ejercer un trabajo crítico sostenido sobre aquellas cuestiones específicas que las ciencias rehúsan plantear. Este ejercicio deberá ocuparse de aquellos principios fundadores de la ciencia desde un abordaje que permita navegar en

⁶ Popper, Karl: “Conocimiento Objetivo”. Tecnos, Madrid, 1974, pág. 53.

⁷ Thuillier, Pierre: “La manipulación de la ciencia”. En Mardones, J. M. y Ursúa, N.: “*Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*”. Fontamara, Barcelona, 1982.

⁸ *Ibíd.*, págs. 64-65.

intrincados caminos de re-conceptualización.

Por ello creo que la tematización de Heidegger respecto a la ciencia moderna representa un esfuerzo válido recuperación de los problemas ontológicos presentes en los postulados teóricos de la ciencia.

Si bien, y como lo sostiene Soler⁹, el pensamiento de Heidegger es compacto, circular, hermenéutico y topológico y tan tramado que requiere entenderse en toda su complejidad, es posible despejar de tal complejidad algo así como una *epistemología*.

De hecho, sería, en una primera aproximación, desatinado pensar que Heidegger haya tematizado algo así como una *epistemología*. Lo más certero sería considerar la obra en su totalidad para no desvirtuar su trabajo. En efecto, y como lo señala Acevedo, *la filosofía de Heidegger se presenta con el sello de una profunda unidad*¹⁰ en torno al *ser y la verdad en referencia al ser-ahí*¹¹.

Así lo atestiguan las numerosas aclaraciones que el propio Heidegger ha realizado respecto a diferencia entre filosofía y ciencia, y más aún entre filosofía y sus disciplinas, pues él apuntaba a reinstalar la unidad de la filosofía frente a la diversificación de disciplinas como la gnoseología, la ética, la estética, etc. Todo ello sin siquiera contemplar los incontables trabajos de investigación filosófica sobre Heidegger que amplían las diferencias que este autor alemán ha formulado.

En síntesis, desde un punto de vista tradicional no se podría pensar que el trabajo de Heidegger representa efectivamente una práctica epistemológica.

Sin embargo, creo que es posible delimitar *específicamente* su reflexión sobre la ciencia, sin violentar los fundamentos de su filosofía. Pese a que Heidegger entiende que dividir la filosofía en disciplinas se vuelve un sin sentido.

La pregunta sería entonces, ¿en qué sentido la filosofía de Heidegger se convierte en un trabajo epistemológico?. En las secciones siguientes trataré de responder a esta cuestión planteando argumentos verdaderamente convincentes que apuntan a demostrar la relación entre el pensamiento de Heidegger y la epistemología contemporánea.

Para ello es preciso ampliar aún más las implicancias del término *epistemología* que estoy utilizando. En este sentido, la *epistemología* en tanto estudio de la génesis y la estructura de los conocimientos científicos desde un aspecto lógico, lingüístico, histórico, ideológico, etc., como el estudio de las concepciones de mundos implicados en los modelos epistemológicos en general, debe responder a diversos interrogantes.

Entre los interrogantes están aquellos referidos a: La cosmovisión ontológica que adopta determinado postulado teórico en relación con determinado contexto de producción; los criterios con los cuales opera la producción científica; la manera en que se aproxima la comunidad científica a sus respectivos campos de estudio; los

⁹ Soler, Francisco: “*Apuntes acerca del pensar de Heidegger*”, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Pág. 52.

¹⁰ Acevedo, Jorge: “*Heidegger y la época técnica*”. Editorial universitaria, Santiago de Chile, 1999, pág. 21.

¹¹ Acevedo, Jorge: “*En torno a Heidegger*” Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990, pág. 17.

mecanismos conceptuales que se emplean para abordar tales campos; el tiempo y el espacio en los cuales operan determinadas teorías; la finalidad de los conocimientos científicos, con relación a su sentido más profundo.

2.- La cosmovisión filosófica que fundamenta la *ciencia* en general

En la sección siguiente trataré la cosmovisión filosófica sobre la cual se edifica la ciencia en un contexto determinado. Apelaré a cuestiones que están fuera de los círculos epistemológicos (al menos aparentemente), y que permiten comprender la naturaleza misma de la ciencia.

Elucidar la cosmovisión filosófica implica, de pronto, explicitar los supuestos ontológicos que obran como pilares del pensamiento científico.

En la interpretación que voy a presentar trataré de unir lo que vengo diciendo sobre la *epistemología* con los planteos centrales del pensamiento de Heidegger.

La revisión del pensamiento de Heidegger refleja claramente un cuestionamiento al modelo cognitivo que ha servido de referencia a numerosos trabajos epistemológicos.

En "*Ser y Tiempo*"¹² Heidegger arranca la polémica con las ontologías tradicional y actual (situada en 1927) en torno al olvido de la pregunta que interroga por el sentido del *Ser*. El propósito de esta obra es precisamente la elaboración concreta de la pregunta no formulada por las ontologías; considerando que las mismas versan sobre la doctrina del *Ser*.

Años más tarde el propio Heidegger analiza su propia obra, señalando en el

¹² Heidegger, Martín: "*Ser y Tiempo*". Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C.

Protocolo de un seminario sobre «Tiempo y Ser» -1962-¹³, que:

“La experiencia fundamental de Ser y Tiempo es por ello la del olvido del ser. Pero olvido quiere decir aquí, en sentido griego: ocultamiento y ocultarse. El pensar que despunta con Ser y Tiempo es en consecuencia, por una parte, el despertar desde el olvido del ser –en donde despertar ha de ser entendido como acordarse de algo que aún no fue pensado-. Más, como tal despertar, no es dicho pensar, por otra parte, ninguna cancelación del olvido del ser, sino el instalarse en él persistiendo en él”¹⁴.

En el § 5 de “Ser y Tiempo”, Heidegger expresa:

“El «tiempo» sirve desde antaño como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente”¹⁵.

En “Tiempo y Ser” Heidegger hace extensiva esta consideración:

“Desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del «ser» y del «es» está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser, como estar presente. Esto vale también para el pensar que gestiona la más moderna técnica e industria, si bien todavía, por supuesto, sólo en cierto sentido”¹⁶.

En síntesis: «Olvido», «ocultamiento», no es sino concebir el Ser como *presencia* interpretando el *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del Ser en general.

Ahora. ¿en qué medida estos conceptos pueden pertenecer al mundo de la epistemología?

En principio, es necesario establecer una aclaración y una afirmación previa: toda teoría supone, en palabras de Dilthey¹⁷, una *concepción de mundo*, una *cosmovisión* que la envuelve y le confiere sustento.

Dilthey entendía que las *concepciones de mundo* no sólo contienen productos del pensamiento en un contexto determinado sino también una conducta vital, y por ende, un perfil profundamente emotivo. Así, las concepciones de mundo se convierten en interpretaciones de la realidad que expresan el significado y el sentido de la vida. Tal planteo permite concluir que las ciencias nacen y se desarrollan en circunstancias históricas - sociales determinadas.

Traigo a colación este punto debido a que Heidegger analiza el elemento que posibilita que la ciencia se constituya como tal: la “teoría”. En el parágrafo §69, punto b, de “Ser y Tiempo”¹⁸, la teoría aparece caracterizada como la forma que le da existencia

¹³ Martín Heidegger: “Tiempo y Ser”. Tecnos, Madrid, 2000.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 49.

¹⁵ *Op. Cit.*, pág. 42.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 26.

¹⁷ Dilthey, Wilhelm: “Teoría de las concepciones de mundo”. Revista de occidente, Madrid, 1974.

a la ciencia. Ella está íntimamente relacionada con el problema de la “*realidad*” y la “*verdad*”.

En “*Ciencia y Meditación*” –1954-¹⁹, Heidegger considera a la ciencia moderna y contemporánea como “*teoría de lo real*”. En este texto, la ciencia, en cuanto *teoría*, es:

“una reelaboración inquietante e interventora de lo real”²⁰.

La *teoría* asegura, ajusta la realidad y la provoca hacia su objetividad. Aquí se entiende por objetividad aquella modalidad que representa la naturaleza como un:

“sistema espacio-temporal de movimientos precalculables”²¹,

Concluyendo, parece razonable sostener que la ciencia, en tanto *teoría* de lo *real*, tiene una marco de referencia contextual del cual parte. Tiene concepciones de mundo que interpretan (teorizan) la realidad expresando significados y sentidos.

Heidegger advierte que la teoría fundamental de la ciencia estriba en concebir el Ser como presencia interpretando el tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del Ser en general.

Con la afirmación “Ser es concebido como presencia” Heidegger apela a la relación inmediata entre los inicios de la ontología y la ciencia moderna.

Heidegger nos dice:

**“En el alba del desocultamiento es ciertamente pensado el ser, #####
mas no el «Se da». En vez de ello dice Parménides, ##### «Es,
pues, el ser»²².**

Parménides sería, entonces, el iniciador del pensar que concibe al *Ser* como *presencia*. En la sentencia «*Es, pues, el ser*», Heidegger advierte, un desocultamiento del *Ser* como *presencia*, como presente actual, determinado por el tiempo, por lo temporal. Con Parménides se plantea la esencia de la metafísica, en *tanto olvido del ser*. A partir de él sólo se piensa el «es», es decir, la *presencia*.

En síntesis, la comprensión del *Ser* en cuanto *presencia* presupone una configuración específica de las entidades empíricas como ámbito susceptible de objetivación de la ciencia moderna.

El tratamiento que la tradición hace del «*Es, pues, el ser*», cobra el carácter de *ser = ente, ser = objeto material*. Por tal motivo Heidegger señala.

“La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la

¹⁸ El sentido tempóreo de la modificación por la que el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico de lo que está - ahí dentro del mundo. Op. Cit., págs. 372-379.

¹⁹ Heidegger, Martín: “*Ciencia y Meditación*”, en “*Filosofía, ciencia y técnica*”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

²⁰ *Ibid.*, pág. 163.

²¹ *Ibid.*, pág. 165.

²² *Ibid.*, pág. 27.

perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un «tiempo» que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida”²³.

Por lo expuesto anteriormente, el pensar se ocupa ahora de *ente* en cuanto tal, y cómo tal, es decir, del *objeto*.

Para ver mejor este punto conviene recurrir a categorías epistemológicas que grafiquen provisoriamente el problema. Heidegger considera que en ese inicial descubrimiento de lo *ente* en su totalidad por la pregunta por lo *ente* en cuanto tal constituye la piedra basal de la futura ciencia moderna, puesto que en esa simple disquisición se juega la historia de occidente, y por ende de la ciencia, señalando que con la identificación de *ser = ente*, *ser = objeto material*, se asegura la supuesta *base empírica* de la ciencia. Se aseguran las condiciones de posibilidad de entidades empíricas para el conocimiento científico. Significa que a partir de ahora están asegurados diversos campos de la realidad para la investigación científica.

Ahora bien, en algunos discursos epistemológicos contemporáneos se suele reconocer la diferencia entre *base empírica* y *zona teórica*²⁴. La primera, desde una concepción empirista, haría referencia a sectores de la realidad formados por las *entidades empíricas observables* directamente por un criterio intersensual, en donde la *efectividad*, la *objetividad* (en cuanto *intersubjetividad*) y la *repetibilidad* de los eventos se convierten en los requisitos indispensables de esta *base empírica*. Mientras que la segunda alude a los objetos que exigen una estrategia indirecta para su caracterización, como por ejemplo un electrón o los genes. Opera en esta concepción una sintáctica de la ciencia, pues se establece la diferencia entre lo observacional y lo teórico.

Heidegger establece que el tratamiento que la tradición hace del «*Es, pues, el ser*», cobra el carácter de *ser = ente*, *ser = objeto material*. En otras palabras, Heidegger nos estaría diciendo que la diferencia entre lo observacional y lo teórico no sería tal, sino que toda realidad susceptible de ser abordada por la ciencia está preconcebida desde lo teórico. Por ello, sería inadecuado establecer la diferencia entre *base empírica* y *zona teórica*. Todo campo de estudio se constituye a partir de determinados caracteres de la zona teórica. La línea de interpretación que estoy describiendo tiene que ver con el punto crítico sobre el cual se edifica la ciencia: *la dimensión ontológica*. El uso del concepto de *Ser* que opera en la ciencia permite concebir la realidad como un permanente objeto material.

Para Heidegger no habría diferencia ontológica en el hecho de concebir al *hombre* (desde la antropología) o al *quark* y los *leptones*, en el marco del modelo estándar de partículas. En estos casos nos encontramos con un *convencionalismo*. Éste *convencionalismo* tiene su punto de partida en la consideración del *ser = ente*, *ser =*

²³ **Martín Heidegger: “De la esencia de la verdad”. En “*Hitos*”, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 161.**

²⁴ Al respecto se puede consultar a Klimovsky, G. y Asúa, M.: “*Corrientes epistemológicas contemporáneas*”. Editores de América Latina, Buenos Aires, 1997.

presencia, ser = objeto material.

Para demostrarlo apelaré a ejemplos expresados por el propio Heidegger. En “*La pregunta por la cosa*”²⁵ Heidegger señala que ante la pregunta respecto a ¿qué es una cosa?²⁶ se responde de múltiples maneras:

“1- Cosa en el sentido de lo objetivamente presente (des Vorhandenen): piedra, trozo de madera, tenaza, reloj, manzana (...) 2- Cosa en el sentido de lo antedicho, pero además, planes, decisiones, reflexiones, mentalidad, hechos, lo histórico. 3- Todo esto y además todo lo otro que es un algo cualquiera y no nada”²⁷

Sintetizando, la conceptualización de “cosa” (*ente*) es un *convencionalismo*. Los límites en los que se fija el significado de la palabra *ente* son siempre arbitrarios. Conforme a ellos, cambia el ámbito y la dirección de las investigaciones, del preguntar en palabras de Heidegger. El primer sentido pertenecería a la proximidad del “*uso lingüístico*”.

Al parecer, todas estas cosas están determinadas, de hecho, por las ciencias. La ciencia procedería con métodos seguros que conducen a determinaciones de lo que es el *ente* en cada caso. Pero además, estas determinaciones se definen como *verdaderas*.

En las próximas secciones realizaré un análisis de lo *verdadero*. Aquí seguiré ocupándome del ámbito de configuración del *ente*.

Aquí cabe señalar que el preguntar por el *ente* apunta a encontrar el plexo de referencias y significaciones que tiene para la ciencia. Significa que la ciencia tiene un acceso preontológico a partir de prescripciones que, en principio, desestiman todo planteo que no coincida con las exigencias metodológicas nacidas desde una matriz epistémica. Al respecto:

“...subsiste evidentemente una exigencia: que para saber lo que las cosas son no se puede inventar en el escritorio, ni prefijar por afirmaciones generales. Sólo se dice en los laboratorios de investigación de la ciencia y sus talleres. Si no nos atenemos a eso quedamos expuestos a la burla de las criadas. Preguntamos por las cosas, pero pasamos por alto los datos y las ocasiones que según la opinión general nos proporciona la información adecuada de todas estas cosas”²⁸

El planteo de Heidegger es razonable. Aquí tenemos una conexión con las prescripciones de procedimiento científico instaurado por distintas orientaciones del *positivismo*, así debe entenderse la expresión: sólo se dice en los laboratorios de investigación de la ciencia y sus talleres, en qué consiste la realidad. Considero por ejemplo, la referencia a los “*hechos*” y la “*observación*” en la investigación, como requisito necesario para establecer la validez de una teoría.

Por lo tanto, opera aquí la pretensión de confrontación empírica entre *enunciado* y *hechos* para determinar la validez del enunciado, en la medida en que la correspondencia

²⁵ Heidegger, Martín: “*La pregunta por la cosa*”. Alfa, Buenos Aires, 1975.

²⁶ Para una mejor comprensión posteriormente reemplazaré la palabra *cosa* por la palabra *ente*.

²⁷ *Ibid.*, pág. 15.

²⁸ Heidegger, Martín: “*La pregunta por la cosa*”. *Op. Cit.*, pág. 17.

debe estar empíricamente demostrada. En este caso, y como lo señala sutilmente Heidegger, esta exigencia se presenta como condición de posibilidad para toda teoría científica, ya se trate de las ciencias sociales como de las ciencias naturales.

Heidegger está sugiriendo cuestionar el status epistemológico de la ciencia con un debate que permita fijar sus límites. El desarrollo inquisitivo apunta a una revisión ceñida y rígida de los conceptos fundamentales que condicionan su actividad.

A modo de ejemplo, Heidegger expresa:

“¿Será la ciencia una medida para el saber o habrá un saber en el que se determina el fundamento y el límite de la ciencia y con ello su verdadera eficiencia?. ¿este auténtico saber será necesario para un pueblo histórico o se podrá prescindir de él y reemplazarlo con otro”²⁹

Para ver mejor este punto es necesario tener en cuenta que Heidegger se está enfrentando al positivismo matemático de principios de siglo XX, como por ejemplo de Mach, quién comenzó la lucha para que no se incluyeran interpretaciones metafísicas en la física; también se enfrenta al “Círculo de Viena”, quienes intentan despojar del ámbito de la ciencia todo lenguaje oscuro y sin referencia, es decir, sin significado empíricamente contrastable.

Ayer³⁰, en relación con el *principio de verificabilidad*, indica cómo operan los enunciados:

“Para tener un significado un enunciado debe ser o un enunciado formal, un enunciado que yo llamaría analítico, o empíricamente contrastable, y trataría de derivar este principio de un análisis del entendimiento”³¹

Con argumentos de esta característica se deja fuera de discusión la posibilidad de hablar de *ser, esencia, ente, nada*, etc. Heidegger reacciona a las pretensiones del *Círculo de Viena*. Plantea una polémica que posteriormente será recogida por un gran número de epistemólogos.

Sintetizando lo expuesto, Heidegger es claro y piensa que esta tendencia *empírico-criticista* presenta a la ciencia una medida para todo saber, inclusive el de la filosofía. Por ello, se pregunta sobre la posibilidad de construir un saber que determina el fundamento y el límite de la ciencia y con ello su verdadera eficiencia.

Esta ciencia *neopositivista* será para Heidegger un saber del que se podrá prescindir y reemplazar por otra. La pregunta será entonces, ¿cuál sería la condición necesaria para superar las pretensiones de esta ciencia *neopositivista*?. La respuesta de Heidegger será contundente: cambiando la orientación ontológica. Pregunto nuevamente, ¿cómo se puede cambiar la orientación ontológica de la ciencia?. Heidegger no dirá que será necesario comprenderla profundamente en su inicio y desarrollo.

Esta inferencia es válida y Heidegger la expresa así en “*Ser y Tiempo*”. Veámoslos

²⁹ *Ibíd.*, pág. 18.

³⁰ Ayer, Alfred: “*El sentido de la vida y otros ensayos* (Recopilación)”. Península, Barcelona, 1992.

³¹ *Ibíd.*, pág. 54.

del siguiente modo:

“La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ ser” es el propósito del presente tratado (...) La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias y las fundan” ³² .

Por lo tanto, para cambiar la orientación ontológica de la ciencia es necesario determinar la condición de posibilidad de las ontologías que las anteceden y las fundan. Aunque implique la resistencia dominante de las concepciones que insisten en despojar a la ciencia de toda categoría metafísica.

Heidegger se ríe de tal pretensión señalando que la ciencia esta fundada por un saber filosófico. Se ríe con una ironía inusitada. Desde “Ser y Tiempo” Heidegger sostiene que la filosofía se mueve en un ámbito distinto que el de la ciencia. En la entrevista que le realizara Richard Wisser ³³ (transmitida en un programa de televisión alemana en 1969) Heidegger expresa:

“... la ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía; pero sin saberlo, necesita de esta dimensión (...). La frase “la ciencia no piensa no es ningún reproche, sino una verificación de la estructura interna de la ciencia: pertenece a su esencia, por un lado, depender de lo que piensa la filosofía, pero por el otro, olvida y no toma en cuenta este mismo deber - ser - pensada (zu - Denkende)” ³⁴ .

Esta expresión da cuenta que si bien la filosofía posee un nivel de reflexión, análisis y competencia distinto que el de la ciencia, esta última requiere un marco de fundamentos proporcionados por un tipo de actividad filosófica. Por ende, renovar sus fundamentos exige necesariamente una actividad filosófica. Exige revisar los fundamentos que posibilitan a las ciencias.

Queda lo suficientemente claro que los argumentos que expuse demuestran la pertinencia de los conceptos ontológicos en el mundo de la epistemología. Continuaré, entonces, con las consecuencias que tiene para el desarrollo de las ciencias modernas el hecho de que el pensamiento occidental haya interpretado el Ser como *presencia*.

Para empezar, es preciso analizar la interpretación del Ser como *Idea* en Platón que efectúa Heidegger, en la medida en que en ella la esencia del Ser se recoge como un modo del presenciar del ente en cuanto tal, como un rasgo fundamental del Ser. Al respecto:

“Desde la interpretación del ser como ##### el pensamiento sobre el ser de lo ente se torna metafísico y la metafísica se torna teológica. Teológica significa aquí la interpretación de la «causa originaria» de lo ente como dios y el

³² Heidegger, Martín: “Ser y Tiempo.”. Op. Cit., págs, 23 y 34.

³³ Wisser, Richard : “Martín Heidegger al habla”. STVDIVM Ediciones, Madrid, 1971.

³⁴ *Ibid.*, pág. 75-76.

regalamiento del ser al papel de esa causa al ser en sí misma deja salir al ser de sí misma porque se trata de lo más ente de lo ente”³⁵ .

Por lo expuesto, en esta interpretación del Ser como *Idea* se inicia una *explicación causal* de la existencia de los entes. Esto será recogido por Aristóteles como □□□□□□□□. Al respecto Heidegger expresa:

“El ser, dentro de su historia como «metafísica», limita su verdad (desocultación) a la entidad en el sentido de la ##### y la #####. En esto, la ##### asume la preeminencia, sin desalojar jamás la ##### como rasgo fundamental del ser”³⁶ .

En “Sobre la esencia y el concepto de la □□□□□. Aristóteles, Física B,1” -1958³⁷ -1958-, Heidegger precisa su análisis:

“Pero aquí, en la Física, Aristóteles concibe la ##### como la entida ##### de un ámbito propio (limitado en sí mismo) del ente, el de los seres naturales, a diferencia de los productos fabricados”³⁸ .

De cara a la demostración de los principios ontológicos sobre los cuales se edifica la ciencia, el *ente* aparece como el modo y la manera en que algo está en su *aspecto* o *idea*. A partir de allí, la metafísica se ocupará de decir lo que es el *ente* en cuanto *ente*, caracterizando su *esencia*.

Por ello, la metafísica iniciada por Aristóteles comienza a explanarse un representar lo *ente* en cuanto tal en su totalidad, es decir, la entidad de lo *ente*, pero al mismo tiempo, la totalidad de lo *ente* como tal en el sentido de un *ente* superior (Dios, divinidad), que, según Heidegger, hizo posible que la teología cristiana se apoderara de la filosofía griega.

En efecto, hay que decirlo, Aristóteles, al igual que Platón, considerarían que lo que “es” en sí mismo se constituye gracias al “*pensar*” (*diánoia*), es decir, la mirada hacia lo que “es” o dónde “es”, pero a la vez, *lo que se ofrece* a la mirada.

En este punto, *lo que se ofrece* a la mirada es el “□□□□□”, el Ser de las cosas o “□□□□□”, es decir, lo que “es” cada cosa, lo “*auto kath’hauto*” (lo mismo en sí mismo). Para mirar o contemplar lo que “es” se necesita ser “*apto*”, es decir, poseer la “*areté*”, el hábito que hace al hombre *apto* para cumplir con la función o “*érgon*”. En este caso, la función a cumplir es el pensar, en tanto mirada que se dirige hacia lo que “es”, el “*òntos ón*”, lo que realmente “es”, lo entitativamente *ente*, pero también, lo “*alethós ón*” lo que todavía no es ente o el ente que está viniendo a ser.

Aristóteles está fundando una nueva mirada acerca de la naturaleza del Ser, determinando su esencia como lo “*ente*”, lo que “es” en sí mismo, lo “necesario”, lo “universal”, lo “verdadero”, lo “primario”.

Según Heidegger, con ello Aristóteles le otorga estabilidad, permanencia al Ser. En

³⁵ Heidegger, Martín: “La doctrina platónica de la verdad”. En “Hitos”, Op. Cit., pág. 196.

³⁶ Heidegger, Martín: “Nietzsche”, Tomo II, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, pág. 335.

³⁷ Heidegger, Martín: “Sobre la esencia y el concepto de la □□□□□. Aristóteles, Física B.1”. En “Hitos”, Op. Cit.

³⁸ *Ibid.*, pág. 247.

términos heideggerianos, Aristóteles construye un:

“...conocimiento puro y racional del ente “en general” y de la totalidad de sus regiones principales”³⁹ .

El planteo teórico conduce al olvido de la pregunta por el Ser, y a la determinación del ente, dando una nueva interpretación a la relación “ente-hombre”.

En otras palabras, esta interpretación hace posible la delimitación y exploración de determinadas regiones del ente como constitución fundamental de su Ser, a partir del análisis de sus causas extrínsecas e intrínsecas.

Con Aristóteles se deja de lado el plexo de significaciones que implica la apertura del Ser propio del contexto del mundo griego que le precediera, para recoger sectores útiles a la investigación positiva, dando lugar a un conocimiento óntico de la realidad mediante la consideración de una naturaleza “estable” y por ende mensurable, ya que el ente queda signado como lo “estático”, lo “*substante*”, como “objeto” expuesto a la invariabilidad y la previsión.

Para Heidegger las consecuencias que tiene para el desarrollo de las ciencias modernas el hecho de que el pensamiento occidental haya interpretado el Ser como *presencia tienen mayor importancia con los trabajos de Descartes*.

Con frecuencia se encuentran argumentos que afirman que el aporte de Descartes a la constitución de la ciencia moderna está centrado principalmente en dos obras, en el “*Discurso del método*” y el “*Tratado de la mecánica*”. Por ejemplo, Piaget y García⁴⁰ sostienen que:

El primer salto espectacular, posterior a los griegos, es producido por la geometría analítica. Es René Descartes (1596-1650), con su famosa obra Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences (1637), quien va a constituirse en el actor principal de este proceso, a pesar de haber sido precedido, en su trabajo, por Fermat (1610 - 1665). El tercer apéndice al Discours, titulado “La Géométrie”, es el hito que marca el comienzo de la Edad Moderna en matemáticas. Descartes y Fermat van a sustituir los puntos de un plano por pares de números, y las curvas por ecuaciones. De tal manera, el estudio de las propiedades de las curvas será reemplazado por el estudio de las propiedades algebraicas de las ecuaciones correspondientes. Con ello logran la reducción de la geometría al álgebra. El propio Descartes está plenamente consciente de la trascendencia de su obra: en el mismo año de su publicación, envía una carta a Mersenne donde le dice que su método para analizar la naturaleza y las propiedades de las curvas ha rebasado la geometría ordinaria, en la medida en que la retórica de Cicerón ha rebasado el a, b, c de los niños”⁴¹ .

De lo expuesto se deduce que Descartes marcó una profunda transformación en el desarrollo histórico de la geometría. Pero su principal aporte está dado por un cambio de

³⁹ Heidegger, Martín: “*Kant y el problema de la metafísica*”. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pág. 19.

⁴⁰ Piaget, Jean y García, Rolando: “*Psicogénesis e historia de la ciencia*”. Siglo Veintiuno Editores, México, 1984.

⁴¹ *Ibid.*, págs. 89-90.

concepción metafísica, un nuevo modo de ver al “hombre” y la “realidad”. Así lo advierte Heidegger.

En “*Ser y Tiempo*” Heidegger pretende mostrar aquellas ontologías que sostienen a la ciencia moderna. Como señalé anteriormente, los orígenes de éstas ontologías están presentes en la metafísica iniciada por Platón y Aristóteles. Esta metafísica se caracteriza por pretender construir un conocimiento puro y racional del ente “en general” y de la totalidad de sus regiones principales.

En síntesis, los planteos teóricos conducen al olvido de la pregunta por el *Ser*, y a la determinación del “ente”, dando una nueva interpretación a la relación “ente-hombre”.

Entiendo que esta interpretación hace posible la delimitación y exploración de determinadas regiones del ente como constitución fundamental de su *Ser*. Con ello, se deja de lado el plexo de significaciones que implica la apertura del “ser” para recoger sectores útiles a la investigación positiva.

Pero recién con las “*Meditaciones Metafísicas*”⁴² –1637- de Descartes se lleva la interpretación platónico-aristotélica al lugar más alto, consumando así, la ontología tradicional y el pensamiento moderno.

¿Qué significa hablar de la consumación del pensamiento moderno?. Simplemente equivale a decir: la elaboración de una ontología capaz de legitimar - entre otros aspectos - los desarrollos científicos.

Por ejemplo, implica la legitimación de las metodologías de investigación, más aún, los criterios que conducen a la aceptabilidad de los conocimientos surgidos en tales investigaciones. Significa justificar o esclarecer los supuestos sobre los cuales es posible “hacer” ciencia.

Heidegger entendió esta legitimación del conocimiento científico como “*fundamentación metafísica*”. Interpreta los textos de Descartes como una teoría de las condiciones de acceso a la “naturaleza” mediante la elaboración de conceptos fundamentales y la determinación de su *Ser*.

“La fundamentación de las ciencias es una lógica productiva, en el sentido en que ella, por así decirlo, salta hacia adelante hasta una determinada región de ser, la abre por primera vez en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para preguntar, las estructuras así obtenidas”⁴³.

En otras palabras, con Descartes las ciencias heredan un marco de justificación y fundamentación, hasta ese momento insospechado.

A diferencia de la interpretación de Piaget y García, Heidegger se esfuerza por demostrar que la importancia que tiene Descartes para la ciencia moderna no fue la tematización de la geometría analítica, sino la configuración de una metafísica fundamental desarrollada en las “*Meditaciones Metafísicas*”, donde establece la

⁴² Descartes, René: “*Meditaciones Metafísicas*”. Orbis, Barcelona, 1985.

⁴³ *En Ser y Tiempo, Op. Cit., pág. 33.*

determinación ontológica del “*mundo*” como *res extensa*, caracterizado como permanencia constante accesible en el conocimiento matemático, y la edificación de un *sub-jectum*, un “yo puro”, un “sujeto de conocimiento”, constituido como fundamento de la verdad.

Al respecto la siguiente cita puede resultar esclarecedora:

“La única vía de acceso a este ente es el conocimiento, la intellectio, especialmente en el sentido físico-matemático. El conocimiento matemático es considerado como aquel modo de aprehensión del ente que puede estar en todo momento cierto de poseer en forma segura el ser del ente aprehendido en él.(...) Lo que determina su ontología del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático. Descartes realiza de esta manera la transposición filosófica que permite que la ontología tradicional influya sobre la física matemática moderna y sobre sus fundamentos trascendentales”⁴⁴ .

Por ende, el análisis que Descartes realiza de la *res extensa* posibilita la constitución de una “*naturaleza material*”. Tal constitución conlleva un modo de investigación. Aquí entra en juego la fuerza del comportamiento científico, en especial el de la física-matemática:

“Lo decisivo para su desarrollo no consiste ni en una valoración más alta de la observación de los “hechos”, ni en la “aplicación” de las matemáticas para la determinación de los procesos naturales - sino en el proyecto matemático de la naturaleza misma”⁴⁵ .

En esta línea que estoy describiendo el proyecto cartesiano proyecta una naturaleza “*cuantitativamente*” determinable. Por lo tanto su estructura queda apriorísticamente abierta. Así lo expone Heidegger:

“Con la elaboración de los conceptos fundamentales de la conductora comprensión del ser se determinan los hilos conductores de los métodos , la estructura del aparato conceptual , la correspondiente posibilidad de verdad y certeza , el modo de fundamentación y demostración , la modalidad del carácter vinculativo y el modo de comunicación . El conjunto de estos momentos constituye el concepto existencial plenario de la ciencia”⁴⁶ .

Por lo expuesto, ésta estructura del aparato conceptual proporcionada por Descartes permite apriorísticamente abrir la naturaleza como lo *cuantitativamente* determinable.

Pero este aparato conceptual se construye fundamentalmente con el “yo pienso”. De acuerdo a la exposición heideggeriana, “yo pienso” estructura la absolutización de la “*subjetividad*”. En “*Caminos de bosque*”⁴⁷ - 1957 - (especialmente en el capítulo “La

⁴⁴ *Ibid.*, págs. 121- 122.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 378.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 378 (*El subrayado es mío*).

⁴⁷ Heidegger, Martín: “*Caminos de bosque*”. Alianza Universidad, Madrid, 1997.

época de la imagen moderna”), Heidegger señala que el hecho de que el ente se “estabilice” constituye un proceso que tiene como punto de partida la representabilidad de lo ente, al igual que el proceso por el que el hombre se convierte en subjectum dentro de lo ente.

Descartes ve al hombre como subjectum, y tal consideración descansa en su interpretación del ente y de la verdad. Descartes asegura, mediante la “res extensa”, la realidad del mundo exterior. A la vez, crea el presupuesto que convierte al hombre en “sujeto”:

“Porque hasta Descartes, e incluso dentro de su metafísica, lo ente, en la medida en que es un ente, es sub-jectum #####), eso que yace por sí mismo ahí delante y que como tal, al mismo tiempo es el fundamento de las propiedades constantes y sus estados cambiantes. La preeminencia de un subjectum destacado por ser incondicionado desde un punto de vista esencial (subyaciendo como fundamento), nace de la aspiración del hombre a un fundamentum absolutum inconcussum veritatis (de un fundamento de verdad, en el sentido de la certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable)”⁴⁸ .

Resumiendo, Descartes da un paso esencial creando el fundamento para la autodeterminación de la certeza, mediante la elucidación del “yo pienso”.

Así, las ciencias heredan un marco de justificación y fundamentación, ya que con el “ego cogito (ergo) sum” se conforma y fundamenta metafísicamente la liberación del hombre y de la ciencia. Heidegger tiene razón al decir:

“Lo cierto es una proposición que expresa que al mismo tiempo (y simultáneamente y con una misma duración) que el pensar del hombre, el hombre mismo está también indudablemente presente, lo que ahora significa que se ha dado a sí mismo a la vez que el pensar. Pensar es representar, una relación representadora con lo representado (idea como perceptio)”⁴⁹ .

Entonces, el “ego cogito (ergo) sum” no es sino el *Pensar como representar, la idea como perceptio*. Este argumento está referido a la explicación del supuesto básico con el cual opera la expresión cartesiana, a saber, el *conocimiento como representación*:

“Representar significa aquí situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador.(...) El representar es ahora en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar. Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El re-presentar 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”⁵⁰ .

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 103.

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 104.

⁵⁰ *Ibíd.*, 105.

El hombre se convierte en *ente* representador. Habrá certeza y verdad cuando la re-presentación este conforme con lo representado. En este sentido, Rorty debe gran parte de su obra a la labor de Martín Heidegger. Es Heidegger quién tempranamente advierte que lo re-presentado viene condicionado por el “*sujeto*”, que en este caso, configura la realidad como “*res extensa*”, como “*objeto*” calculable, es decir, lo ente matemáticamente determinable. Es un círculo vicioso, o mejor dicho, un círculo hermenéutico⁵¹.

Que el hombre se convierta en “*sujeto*” significa que toda certeza y verdad dependen de su pensamiento, su razón, su conciencia. Por ello Heidegger señala:

“*El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo*”⁵². La constitución del hombre como “*subjetividad*” conlleva a edificar los caracteres ontológicos de la realidad bajo los designios de la razón. Conduce a “*objetivar*” la realidad. Es por ello que Heidegger diga que:

“*El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes*”⁵³.

Subjetividad - objetividad está íntimamente conectada y son productos un mismo proceso, del cual resulta que hablar de lo subjetivo y lo objetivo implica moverse en un mismo plano. Heidegger marca con ello, las limitaciones de la ciencia moderna, pues la pretendida “*objetividad*” del conocimiento científico, en cuanto esperanza de mostrar las cosas tal cual son, es un sin sentido. Dado que la misma aparece desde Descartes como *certeza*, como *aseguramiento de una existencia consistente*.

Lo objetivo aparece como aquello que constituye el estar en frente en cuanto tal. El Ser como objetividad tiene el carácter de constituir la esencia del ente en cuanto tal: “*Se piensa ser como objetividad y a partir de allí sólo preocupa el ente en sí, y se olvida que se entiende aquí por «ente» ¿Qué «es» ser?*”⁵⁴.

El ser se transforma en *entidad*, más precisamente como “*presencia constante*”, como “*estancia –enfrente*” por obra de la *re-praesentatio* (el re- representar). Heidegger considera esta *repraesentatio* como un *presentificar* [*Ver-gegenwärtigen*.], hacer presente, el ser como realidad efectiva e indubitable. Lo que presentifica es la subjetividad, o más bien la *Subjetividad* (término empleado por Heidegger para marcar la diferencia con la acepción de subjetividad en tanto destrucción del ser objetivo). La *Subjetividad* tiene que ver precisamente con “*el presenciar de lo que mora en casa caso*”⁵⁵. Descartes funda la Subjetividad moderna, en tanto el *ego* es el ente más verdadero, el

⁵¹ En *Ser y Tiempo* Heidegger desarrolla este fenómeno con profundidad, puesto que está vinculado con la estructura existencia del Dasein, en especial el “comprender” y el “interpretar”. Allí Heidegger muestra cómo la demostración científica se mueve con un “comprender previo”.

⁵² En “*Caminos de bosque*”, Op. Cit., pág. 90.

⁵³ *Ibid.*, pág. 85

⁵⁴ En “*Nietzsche II*”, Op. Cit., pág. 378

más accesible en su certeza para presenciar lo ente en cuanto tal.

En esta extensa exposición queda perfectamente justificada la sospecha de Heidegger respecto a las consecuencias que tiene para el desarrollo de las ciencias modernas el hecho de que Descartes haya interpretado también el *Ser* como *presencia*. De este modo, la ciencia moderna comenzaría a asegurarse el fundamento de su praxis. Pero resta para ello algunos componentes más. Entre ellos los aportes de La ontología kantiana.

De acuerdo a la interpretación que Heidegger realiza de la “*Crítica de la razón pura*” –1781- de Kant, ésta sería una fundamentación de la metafísica moderna, y por ende, de la ontología que sostiene a la ciencia moderna.

Heidegger no comparte el resto de las interpretaciones, (en especial las interpretaciones de los neo-kantianos como Cohen, Windelband, Rickert y otros) aquellas que simplemente analizan la obra kantiana como una teoría del conocimiento. En cambio, advierte que allí se encuentra la más contundente fundamentación de la ontología tradicional.

El hecho de determinar que la “*Crítica de la razón pura*” es una fundamentación de la metafísica moderna resulta una cuestión poco común. Considero que esta expresión heideggeriana apunta a la más profunda modificación de la ontología tradicional, al punto de que su aporte establece la consolidación de los principios bajo los cuales se consolida la ciencia moderna.

Por ejemplo, cuando Heidegger aclara en “*Ser y Tiempo*” que las ciencias interpretan el ente en función de una ontología fundamental que posibilita un modo de preguntar óntico, se refiere también a la ontología elaborada por Kant:

“...el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* de Kant no consiste en haber elaborado una “teoría del conocimiento”, sino, más bien, en su contribución desentrañar lo que es propio de una naturaleza en general. Su lógica trascendental es una lógica material a priori para la región de ser llamada naturaleza”⁵⁶.

Para aclarar este asunto, es preciso remitirse a “*Kant y el problema de la metafísica*”⁵⁷, donde Heidegger encara la cuestión con mayor profundidad. En primer lugar, Kant habría entendido por *metafísica*, siguiendo la definición ofrecida por Baumgarten, la ciencia que contiene los primeros principios de lo que el conocimiento humano aprehende.

Aquí se utiliza el término de “*ciencia*” como sinónimo de conocimiento riguroso y concluyente. El conocimiento del ente en general, que implica la comprensión previa de la constitución del ser (ontología o metafísica general) y el conocimiento referido a sus partes (conocimiento óntico o metafísica especial) será para Kant “*ciencia de la razón pura*”.

⁵⁵ Ibid., pág. 367.

⁵⁶ *En Ser y Tiempo, Op. Cit., pág. 34.*

⁵⁷ *En Kant y el problema de la metafísica, Op. Cit.,*

Por lo tanto, la tarea emprendida por Kant sería la búsqueda de una fundamentación de la posibilidad interna de la ontología. Se puede dar ahora un sentido pleno a la obra kantiana. Para ello sería mejor, pienso, abandonar por un momento aquellos argumentos de la *Escuela de Marburgo* y de la *Escuela de Baden* orientados a considerar que Kant elabora las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento científico.

Muy por el contrario, el problema de Kant sería, principalmente, la elaboración de una “*ontología*” que posibilite el conocimiento óntico (realizado por las ciencias particulares), de tal manera que el conocimiento óntico se conforme según la constitución o interpretación del *Ser* proporcionado por dicha ontología.

Al respecto, Heidegger señala que Kant busca la:

“aclaración de la esencia de un modo de conducirse en relación al ente, en el cual éste se manifieste así mismo, de tal manera que todo enunciado acerca de este ente sea demostrable por ello”⁵⁸.

Advierto que el planteo general no difiere de las pretensiones cartesianas, puesto que aquí también se busca una ontología, una comprensión del *Ser*, que influya sobre las ciencias, sus métodos, su fundamentación y demostración. Aquí también se encuentra una tematización del *ente*. Pero la diferencia capital reside en el hecho de que Kant va a plantear cuales son las condiciones de posibilidad del “conocimiento ontológico”, aquél conocimiento que determina “*qué es*” el ente, por ende, cual es su *Ser*, y no ya sólo el conocimiento óntico. Por tal motivo Heidegger señala que Kant busca un modo de conducirse con relación al ente, es decir, una comprensión del *Ser*.

En virtud de ello, se puede concluir que la dirección del pensamiento kantiano va más allá de la elaboración de las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento científico.

Me inclino a aceptar con Heidegger que ésta es la verdadera “*Revolución Copernicana*” iniciada por Kant. Establecer cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento ontológico no equivale, de ningún modo, a determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.

Sin embargo, aún suele interpretarse que la tarea de Kant está dada por esta última apreciación. Con una excepcional originalidad, Heidegger se esfuerza por mostrar que la obra kantiana consiste en la elaboración de una metafísica, de la cual se desprenden, indudablemente, los requisitos que deben cumplir las ciencias para fundamentar su praxis.

Desde Platón y Aristóteles, el conocimiento en general es caracterizado como “*juzgamiento*”. Kant también lo entiende así. La pregunta acerca de la posibilidad de la ontología apunta a responder ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*?

El juicio sintético es aquel conocimiento que revela la estructura del ente. El tipo de conocimiento implicado es, entonces, un conocimiento ontológico; conocimiento que juzga sobre bases no empíricas (principios de la “*razón pura*”). Pero, la “*razón pura*” es aquella facultad que encierra los principios el conocimiento *a priori*. Motivo por el cual

⁵⁸ *Ibid.*, pág., 19.

Heidegger interpreta la “*crítica*” como una explicitación de la esencia de la razón pura. Al respecto:

“La delimitación de la esencia de la razón pura representa al mismo tiempo un criterio para determinar lo que es su no - esencia, así como también la limitación y restricción (*crítica*) de sus posibilidades esenciales. La fundamentación de la metafísica como revelación de la esencia de la ontología es una Crítica de la razón pura”⁵⁹.

En síntesis, la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología requiere la explicitación o delimitación de la esencia de la razón, es decir, *una crítica de la razón pura*.

Debido a la extensión de los argumentos heideggerianos, intentaré sintetizar los puntos más importantes que den cuenta de los elementos que llevan a pensar que el propósito de la obra kantiana es una explícita fundamentación de la metafísica moderna, utilizando también otro texto de Heidegger: “*La tesis de Kant sobre el ser*”⁶⁰ –1963-.

Heidegger considera que el conocimiento en Kant se construye gracias a las determinaciones de la “*razón pura*”, mediante juicios o proposiciones. El acto de conocer es el juicio, es decir, una relación entre sujeto y predicado. Tanto los juicios analíticos como los sintéticos están fundados en los principios del entendimiento puro, quienes fijan el sentido y las condiciones que deben reunir para ser considerados verdaderos. Será verdadero aquél juicio reglado bajo el principio de identidad y no - contradicción.

Esto no agota la naturaleza del conocimiento, puesto que conocer implica “*pensar*” e “*intuir*”. El primero, significa unir representaciones en la conciencia, y “está sumergido en la subjetividad afectada por la sensibilidad, es decir, en la subjetividad del hombre. Así interpreta Heidegger las representaciones en la conciencia:

“Yo pienso” significa: vinculo una multiplicidad de representaciones sensibles dadas, con la vista ya puesta en la unidad de la apercepción, que se articula en la pluralidad limitada de conceptos puros del entendimiento, esto es, las categorías”⁶¹.

El segundo, “*intuir*”, hace referencia a la relación propia e inmediata con el objeto de conocimiento. Lo percibido y recibido sensorialmente no constituye propiamente un “conocimiento”, sino lo puesto bajo la “universalidad” de determinados conceptos dados por los juicios de la experiencia, es decir, aquella representación conceptual anticipativa que determina una manera de *entender “lo dado”*. Estos juicios forman parte de la posibilidad interna de la experiencia.

Desde este ángulo de mira, la Analítica Trascendental es el ámbito de fundamentación de esta posibilidad. La naturaleza se convierte objeto de experiencia, en lo experimentado y lo experimentable. Así, se delimita el *ente* como “*objeto de una experiencia posible*”. De este modo, Kant piensa el *Ser* del *ente* como la “*objetividad*” del objeto de la experiencia.

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 23.

⁶⁰ Heidegger: “*La tesis de Kant sobre el ser*”. En: “*Hitos*”, Op. Cit.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 375

El *Ser* se transforma en “*objetividad*”, en *ob-jectum* (*Gegen-stand*). La *ob-jetivación*, según Heidegger, es considerada desde el entendimiento puro, es una representación de unidades que como tales regulan toda unión (conceptos puros).

Los objetos en general se diferencian en “*Noumena*” y “*Phänomena*”. Sólo el objeto fenoménico es posible representar en el entendimiento puro. El objeto representado tiene la particularidad de mostrarse como posición. Bajo este aspecto, *Ser* se configura como “*posición*”:

“El sentido de ser que reina desde tiempos muy antiguos (la presencia constante) no sólo se mantiene en la interpretación crítica de Kant del ser como objetividad del objeto de experiencia, sino que por medio de la determinación como «objetividad», vuelve incluso a aparecer en una forma muy señalada, mientras que por la interpretación del ser como substancialidad de la substancia, que es la que domina normalmente en la historia de la filosofía, el ser es ocultado y hasta disimulado y desplazado”⁶².

La tesis de Kant sobre el *Ser* significa ahora *Ser* configurado como “*posición*”. En este sentido, es una explícita fundamentación de la metafísica moderna, en la medida en que el *Ser* queda ocultado nuevamente cuando Kant convierte la “*realidad*” en “*realidad objetiva*”, es decir, en lo *ente* accesible como objeto de experiencia, determinado desde el representar como posición y posicionalidad.

Para respaldar esta interpretación Heidegger (apelando al fragmento A598, B626, de la *Crítica de la Razón Pura*), considera que el *Ser* en Kant no es ningún predicado real al cual se le pueda atribuir un concepto. Es simplemente la mera posición de una cosa o de ciertas determinaciones de la cosa en sí misma. Al respecto Heidegger señala:

“Kant llama filosofía trascendental a la ontología transformada como consecuencia de la crítica de la razón pura, que piensa el ser de lo ente como la objetividad del objeto de la experiencia. Dicha ontología se basa en la lógica. Pero la lógica ya no es una lógica formal, sino aquella determinada a partir de la apercepción trascendental. Y sobre dicha lógica se basa la ontología. Esto confirma lo ya dicho: ser y existencia se determinan a partir de la relación con el uso del entendimiento”⁶³

Dicho más sencillamente, lo *ente* accesible como objeto de experiencia, *lo ente como la objetividad del objeto de la experiencia*, significa una fundamentación metafísica de la “*realidad*”, a partir de la cual es posible elaborar una ciencia con otros fundamentos de sustentación.

Esta fue la dirección tomada por los neo-kantianos después de 1860, entendiendo que Kant permite la elaboración de las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento científico.

Heidegger es muy claro al respecto, y lo expresa del siguiente modo:

“Se puede decir que, para Kant, la naturaleza no parecía una región del ente. Naturaleza no significa en Kant jamás objeto de ciencia matemática natural, sino

⁶² *Ibid.*, pág. 376.

⁶³ *Ibid.*, pág. 374

que el ente de la naturaleza es el ente en sentido anterior. Lo que propiamente nos quería dar con la doctrina de los fundamentos no era una doctrina estructural categórica del objeto de la ciencia matemática natural; antes bien, iba en pos de una teoría del ente en general. Kant busca en general una teoría del ser, sin presumir objetos que existieran, sin presuponer un círculo determinado del ente (ni del psíquico ni del físico). Busca una ontología general que ha de colocarse antes de la ontología de la naturaleza, como objeto de la psicología. Lo que quiero demostrar es que la analítica no es sólo una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia natural, sino una ontología general, una metaphysica generalis”⁶⁴.

Según la concepción que se desprende de esta cita, Kant no busca los fundamentos de una doctrina estructural categórica del objeto de la ciencia matemática natural, es decir, elaboración de las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento científico. Mas bien, busca una teoría del ente en general, una teoría del Ser, es decir, una ontología general.

Por todo lo expuesto, queda suficientemente claro que Heidegger ve que los desarrollos de Kant forman parte de una ontología que permanece atada a la tradición.

Pero cabe rescatar que el mismo Heidegger advierte que esa ontología kantiana sirvió como condición de posibilidad para el surgimiento de las ciencias positivistas. La interpretación que los neo-kantianos hicieron de la ontología proporcionada por Kant, contribuyó al afianzamiento de los fundamentos metafísicos que subyacen en la historia de la ciencia moderna; pues sigue habiendo una teoría referida a una naturaleza “presenciante” (ser = ente, ser = objeto material) y a una relación entre sujeto-objeto:

“la cual ajusta los objetos de lo real en su objetividad para asegurarlos en la unidad de la objetividad”⁶⁵.

Al comenzar este apartado he dicho que la relación entre Heidegger y la epistemología contemporánea es muy estrecha, en la medida en que en los análisis heideggerianos está presente una elucidación de la cosmovisión filosófica sobre la cual se edifica la ciencia.

Por todo lo expuesto parece escasamente razonable sostener lo contrario. En primer lugar porque Heidegger advierte que la *teoría* fundamental de la ciencia estriba en concebir el *Ser* como *presencia* interpretando el tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del *Ser* en general (*Ser = presencia constante*). La cosmovisión en la que se encuentra envuelta la ciencia, en tanto *teoría* de lo *real*, tiene un marco de referencia contextual que interpreta (teoriza) la realidad expresando significados y sentidos. Con la afirmación “*Ser es concebido como presencia*” se establece claramente la relación entre ciencia y contexto, entre campo de saber y contexto de producción, explicitando los supuestos ontológicos que obran como pilares del pensamiento científico. Heidegger puntualiza la cosmovisión filosófica presente en concepciones de Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes Kant.

⁶⁴ En “Kant y el problema de la metafísica”, *Op. Cit.*, pág. 214.

⁶⁵ En “Ciencia y meditación”, *Op. Cit.*, pág. 168.

En segundo lugar, Heidegger no sólo descifra la ontología oculta en los fundamentos de la ciencia, sino se ocupa de explicitar el marco histórico de producción. Toma como punto inicial la filosofía griega con la sentencia de Parménides, el trabajo de Platón y luego la metafísica iniciada por Aristóteles. Analiza cómo estas concepciones permiten un representar lo *ente* en cuanto tal en su totalidad, es decir, la entidad de lo ente, pero al mismo tiempo, la totalidad de lo *ente* como tal en el sentido de un *ente* superior (Dios, divinidad) propio de los planteos de la teología cristiana. Continúa con el examen de las concepciones del siglo XVII y XVIII, con Descartes y Kant. Advierte en este contexto la configuración de una metafísica fundamental que establece la determinación ontológica del “*mundo*” como *res extensa*, caracterizado como permanencia constante accesible en el conocimiento matemático, con la edificación de un sub-jectum, un “*yo puro*”, un “sujeto de conocimiento”, constituido como fundamento de la *verdad*. Pero también, la consideración de una fundamentación metafísica de la “realidad”, lo *ente* accesible como objeto de experiencia (Kant), es decir, *lo ente como la objetividad del objeto de la experiencia*, a partir de la cual fue posible elaborar una ciencia con fuertes pilares de fundamentación.

En efecto, advierto que Heidegger construye un aporte fecundo a la Historia de la ciencia, no desde de un *enfoque interno* referido a las teorías científicas, sino desde un *enfoque externo* en el cual se sitúa el pensamiento científico en su contexto histórico-social de producción.

Por ejemplo Kuhn⁶⁶ señala vital la importancia de ubicar a la ciencia en el contexto cultural de producción. Heidegger lo hace con precisión.

Así, por ejemplo, Heidegger está cuestionando el status epistemológico de la ciencia con un debate que permite fijar sus límites, pensando en la ciencia *neopositivista* de su época. Ciencia que asume la dirección tomada por los neo-kantianos después de 1860.

Pero, la cosmovisión filosófica sobre la cual se edifica la ciencia dista de la categoría de paradigma empleado por Kuhn. Kuhn⁶⁷ habla de “*paradigma*” refiriéndose al conjunto de realizaciones científicas que proporcionan modelos y ejemplos de problemas y soluciones a la comunidad científica. El “*paradigma*” es una “*matriz disciplinar*”, un modelo, un modo de hacer ciencia que incluye básicamente principios metafísicos y modelos explicativos que guían a la comunidad científica posibilitando el desarrollo de la “*ciencia normal*”, es decir, la práctica de la comunidad científica bajo un patrón directriz. Al respecto nos señala Kuhn que paradigma en un sentido amplio es:

“La completa constelación de creencias, valores, técnicas, y así sucesivamente, compartidos por una comunidad científica dada”⁶⁸

En este caso cabe preguntar si realmente: ¿las expresiones de Heidegger pueden ser comparables con las características del “*paradigma*” en Kuhn?.

⁶⁶ Kuhn, Thomas: “*La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*”. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

⁶⁷ En “*La estructura de las revoluciones científicas*”. Op. Cit.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 269.

Heidegger habla de un “*proyecto ontológico de la naturaleza*”, concebido gracias a una determinada concepción del Ser que hace posible la constitución de la ciencia; ciencia cuyos métodos, estructura conceptual, posibilidad de verdad y certeza, modo de fundamentación y demostración, modalidad del carácter vincutivo, y modo de comunicación vienen ya “predeterminados” por un conjunto de criterios dados por un determinado modo de concebir al hombre y al mundo.

Mientras que para Kuhn los paradigmas son inconmensurables, es decir no se pueden establecer relaciones y comparaciones entre teorías científicas y no se pueden comparar sus *conceptos fundamentales* para decidir entre teorías rivales, para Heidegger serán conmensurables. Precisamente son comparables en sus *conceptos fundamentales*. Es necesario que aclarar que Heidegger entiende por *conceptos fundamentales*:

“... alcanzar el suelo, llegar a estar allí donde sólo mora una estancia y una constancia, donde ocurren las decisiones, pero de donde también toda indecisión toma prestado escondite. Concebir el fundamento dice: alcanzar el fundamento de todo conocer que no sólo tiene nociones de algo que, en cuanto saber, es un estar y una actitud”⁶⁹

Conceptos fundamentales para Heidegger significan, pues, tratar el *fundamento*, el *inicio* y la *concepción* de Ser que opera en todo tipo de conocimiento. Para nosotros, el conocimiento científico. En efecto, su análisis es un esclarecimiento del subsuelo ontológico sobre el que se monta la *empresa* científica. Desde el punto de vista de la historia acontecida Heidegger advierte *que el conocimiento (científico) no sólo tiene nociones fundamentales sino también un modo de estar o permanecer y una actitud dominante*.

Desde este ángulo de mira, tanto la *mecánica clásica* como la física relativista están envuelta en una misma ontología, en un mismo sistema de *creencias, valores y técnicas*. Aquí, la afirmación de que ambas comparten las mismas técnicas aparentemente es inconsistente. En la sección siguiente ampliaré el análisis demostrando que, desde el punto de vista de Heidegger habría *técnicas* compartidas. Por lo pronto, y concluyendo la comparación entre Heidegger y Kuhn, la noción estricta de *paradigma* es insuficiente para comprender la noción de *proyecto ontológico*. Mientras la primera hace referencia a los procesos propios de las revoluciones científicas, el segundo comprende la *historia del Ser*. *Historia del Ser* que abarca, incluso, las revoluciones científicas acontecidas. Un posterior análisis me permitirá ampliar este argumento.

Terminaré esta sección insistiendo en la relación entre Heidegger y la epistemología contemporánea, pues como he demostrado con los argumentos presentados existe en la obra del filósofo alemán una elucidación de la cosmovisión filosófica sobre la cual se edifica la ciencia. Elucidación que explicita el *proyecto ontológico* que se ha ido configurando en determinados contextos. Con ello queda suficientemente aclarada la medida en que estos conceptos fundamentales pertenecen al mundo de la epistemología.

⁶⁹ Heidegger, Martín: “*Conceptos Fundamentales. Curso del Semestre de verano, Friburgo, 1941*”. Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág. 27.

3. Sobre la Convergencia Metodológica

En esta sección reflejaré el modo en que Heidegger analiza los procedimientos de la investigación científica.

No voy a discutir acerca de enfoques centrados en las técnicas y procedimientos de investigación científica, algo así como recuperar la disputa instalada en la década del 70' sobre la *unidad del método* o *teoría unificada del método* propuesta por Popper⁷⁰ versus la peculiaridad propia y diferencial de las ciencias sociales propuesta por la *escuela de Francfort*⁷¹.

La pregunta conductora, por ende, tiene que ver con el modo en que la comunidad científica *se aproxima* a sus respectivos campos de estudio. En este sentido, Heidegger advierte que opera en ellas un *proceder* que expresa la determinación de un mundo prefigurado por un *proyecto matemático* que, axiomáticamente, predetermina la realidad poniendo uniformidad a todos los *entes*, incluso bajo las exigencias de la medición numérica. Más allá de las diferencias específicas entre las diversas ciencias, Heidegger advierte un elemento en común. En el marco de la cosmovisión y del *proyecto ontológico*, en referencia a la *historia del Ser*, Heidegger observa que existe conjunto de elementos, esta totalidad, delimita ámbitos de objetos. Mediante la tematización del “ente” se lo hace objetivamente interrogable y determinable.

⁷⁰ Popper, Karl: “*La miseria del Historicismo*”. Alianza, Madrid, 1973.

⁷¹ Al respecto ver Habermas, Jürgen: “*La lógica de las ciencias sociales*”. Tecnos, Madrid, 1990.

Popper nos señala respecto al *esencialismo metodológico* que:

“La escuela de pensadores que me propongo llamar esencialistas metodológicos fue fundada por Aristóteles, quién enseñaba que la investigación científica tiene que penetrar hasta la esencia de las cosas para poder explicarlas. Los esencialistas metodológicos se inclinan a formular las preguntas científicas en términos cómo: «¿qué es materia?» o «¿qué es fuerza?» o «¿qué es justicia?», y creen que una respuesta penetrante a estas preguntas que revele el significado real o esencial de esos términos, y por consiguiente, la naturaleza real o verdadera de las esencias denotadas por ellos, es por lo menos un indispensable requisito previo de la investigación científica, sino su principal tarea”⁷²

Las preguntas apuntan a revelar un conocimiento *óntico* de la realidad. Por tal motivo, se hace imprescindible descifrar el “*proyecto ontológico*” señalado por Heidegger.

Para Heidegger, con Descartes se inicia no sólo un “*proyecto ontológico*”, sino, también, un “*proyecto matemático de la naturaleza*” posibilitado por una determinada concepción del Ser que hace posible la constitución de la ciencia.

Heidegger mostrará incluso que ésta actitud no es un capricho, sino que obedece a su propia esencia, como condición de posibilidad para su constitución. En *los fundamentos de la ciencia moderna* está presente la intención de eludir los planteos metafísicos. Descartes proporcionará una batería de supuestos con los cuales la ciencia puede transitar sin necesidad de recurrir a las cuestiones metafísicas más elementales.

Por ejemplo, Descartes transforma el *pensamiento metafísico sobre el Ser* en *pensamiento matemático*, es decir, posibilitó un conocimiento *óntico* de la realidad mediante la consideración de una naturaleza “*estable*” y por ende *mensurable*, ya que el *ente* queda signado como lo “*estático*”, lo “*substante*”, como “*objeto*” expuesto a la invariabilidad y la previsión.

Esta idea se complementa con los aspectos que desarrolla Descartes en “*Reglas de la dirección del ingenio*” - obra póstuma de 1710 - donde Descartes exhorta a la construcción de *axiomas como criterio metodológico para la constitución de la ciencia moderna*.

Tal planteo me permite concluir que la construcción de *axiomas como criterio metodológico para la constitución de la ciencia moderna*, forma parte de *proyecto matemático de la naturaleza*, a partir de una determinada concepción del Ser que hace posible la constitución de la ciencia.

La *axiomatización del saber* permite, entonces, un pensar enunciativo que determina la “*realidad*”.

Así lo entiende Heidegger. En “*La pregunta por la cosa*”, correspondiente a las lecciones que dictó en el semestre 1935-1936 en la Universidad de Friburgo, expresa que:

“Estos deben ser: 1- absolutamente primeros, evidentes en sí, por sí, es decir, absolutamente ciertos. Esta certeza determina su verdad; 2- los axiomas supremos deben, en cuanto absolutamente matemático, fijar de antemano con

⁷² En “*La miseria del historicismo*”. Op. Cit., pág. 42.

respecto al ente en su totalidad, qué existe y qué significa ser, desde donde y cómo se determina la cosidad de la cosa”⁷³ .

La incidencia de fijar de antemano la entidad de los entes, es decir qué significa Ser, desde donde y cómo se determina la esencia del ente empírico, constituye, entonces, el criterio metodológico.

Aquí entra en juego nuevamente el “ego cogito sum”, como respaldo y garantía de certeza.

El “yo pienso” se establece como la certeza discursiva que determina el ente. El pensar matemático reposa en un “sujeto”, en un “yo puro”, una “razón pura” que busca coherencia argumentativa interna.

Ella se convertirá en la condición necesaria que debe reunir una teoría científica para constituirse como tal. La “razón” tendrá como tarea construir un ente que sea matemáticamente inteligible, eludiendo cualquier posición que implique contradicción interna, oscurantismo y carencia de referencia empírica. Éstas son las implicancias de las nociones $\square\square\square\square$ ratio, razón. Ellas serán determinantes, en la medida en que la exigencia matemática se convierte en condición de posibilidad de la ciencia moderna.

En “¿Qué es filosofía?”⁷⁴ –1955- y “La pregunta por la cosa”- Heidegger analiza la categoría de “razón” desde sus significaciones más originarias, atribuyéndole una fuerza ilimitada, pues supone una base de apoyo o sustentación dada por la determinación del Ser del ente por parte de un “pensar” entendido como “enunciación”.

Significa que el pensamiento se convierte en ámbito de enunciación y verdad acerca de la naturaleza del ente. Ello se debe, por una parte, a una interpretación del $\square\square\square\square$ griego, tomado en el sentido de $\square\square\square\square$ (decir algo de algo). Si bien la “razón” remite al cálculo, supone, también:

“tener algo por algo y sostenerlo, se dice en latín: reor, ratio, por ese ratio se convirtió en la traducción de ##### (...) Lo esencial es que el pensar como simple enunciación, el ##### es la pauta para la determinación del ser del ente”⁷⁵ .

Entonces, que el $\square\square\square\square$ la “razón” , sea la pauta para la determinación del Ser del ente permite que la exigencia matemática se convierta en condición de posibilidad de la ciencia moderna.

El hombre se convierte en la entidad que rige el mundo, ya que el pensar radicado en un $\square\square\square\square$ que enuncia, pone y dice acerca de lo que cada ente es y debe ser, estructura la “realidad” conforme a los criterios de la razón.

Un criterio de la razón está relacionado con una concepción de la verdad. Según éste, la verdad reside en aquella enunciación que se adecua al objeto. Entra aquí una concepción de verdad en tanto concordancia de la “enunciación” (proposición o juicio) al objeto de conocimiento.

⁷³ En “La pregunta por la cosa”. Op. Cit., pág. 74.

⁷⁴ Martín Heidegger: “¿Qué es filosofía?”. Narcea, Madrid, 1978.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 55.

Heidegger remite el inicio de esta consideración a la filosofía de Aristóteles. Con Tomás de Aquino la verdad se convierte en “*adaequatio intellectus et rei*”. La estructura de la verdad de la “*enunciación*” refleja la estructura de la verdad del *ente*. La estructura del *ente* se determina desde la estructura de la enunciación.

Todo ello conduce a la constitución de un “sujeto” de conocimiento, una “*subjetividad*” que determina los caracteres ontológicos de la “*realidad*”. El “*sujeto*” es el artífice de los modos de conocer, marcando límites y posibilidades, mediante la determinación de aquellas “*enunciaciones*” consideradas verdaderas u objetivas.

La “*realidad*” es abierta mediante una interpretación que pone al “*sujeto*” en un lugar absoluto. Se obtiene así, la absolutización de la “*subjetividad*”.

Por otra parte, la constitución de un “sujeto” requiere otra interpretación: la “*realidad*” es un conjunto de entidades “*estables*”, “*constantes*”, “*disponibles*”. La “*realidad*” recibe del “sujeto” una determinación espacio-temporal. Esto sucede gracias a una interpretación de la “*representación*”.

Cito textualmente:

“Representar significa aquí situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador (...) El representar es ahora en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar. Lo ente ya no es presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El representar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello objetivado. El representar es una coagitatio”⁷⁶

Analizaré esto de cara a ampliar las características de la exigencia matemática. El “sujeto”, en tanto elemento *representador*, ocupa el centro de certeza y *verdad* asegurando lo representado como lo “objetivo”, bajo la forma de cálculo (*ratio*). Todo representar, entonces, configura la “*realidad*”. Quizás la expresión filosófica más clara de este proceso representador y por lo tanto objetivador sea la famosa frase hegeliana “*todo lo racional es real, todo lo real es racional*”⁷⁷.

Siguiendo esta interpretación, cabe pensar que “*lo real es racional*”, implica que la *subjetividad* exige la constitución de una *objetividad* entendida como lo siempre “*presente*”, lo siempre “*permanente*”, tanto del sujeto como del objeto. En efecto, cuando Heidegger examina cuidadosamente la obra de Hegel en el §82 de “*Ser y Tiempo*”, en especial la relación entre tiempo y espíritu, muestra el intento de que el *Espíritu* (subjetividad pura) se convierta en realización histórica en el mundo, en existencia, en tanto experiencia de la conciencia no es sino ver el *Ser* de lo ente convertido en *sujeto* y *objeto*.

⁷⁶ Martín Heidegger: “*La época de la imagen del mundo*”. En “*Caminos de Bosque*”. Op. Cit., pág. 105.

⁷⁷ En Hegel, Georg W. F.: “*Fenomenología del espíritu*”. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Para comprender aún más estas nociones es necesario tener en cuenta el trabajo "*El concepto de experiencia en Hegel*"⁷⁸ -1943-. Allí Heidegger establece que en la filosofía hegeliana la palabra "*experiencia*" significa "*estar presente*", es decir, el modo en que el saber se manifiesta a partir de lo *ente* en cuanto tal. Del movimiento dialéctico de la conciencia surge el *objeto*, lo inmediatamente representado, como saber del objeto. Textualmente:

"El representar presenta al objeto representándose al sujeto y en dicha representación el sujeto se representa como tal. La presentación es el rasgo fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto. La presentación es un modo esencial de la presencia ##### Como tal, esto es, como presencia, es el ser de lo ente bajo el modo del sujeto"⁷⁹ .

En la relación representadora que tiene este sujeto con estos objetos se construye un "*permanecer*". La "*realidad*" sólo será real en la medida en que manifieste la verdad a partir del movimiento de la Conciencia, como Voluntad del Espíritu. Por lo tanto, el pensamiento de Hegel se mueve bajo la vieja sentencia de Parménides, es decir, "*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*"⁸⁰ .

Para Heidegger esta sentencia es la que marca el camino para que *Ser* sea identificado con "*pensar*" hasta el punto de concebirlas como idénticas, como sucede en el caso de Hegel, donde el *Ser* se ha determinado a partir de una identidad con el pensamiento, con el Espíritu Absoluto.

Desde estos criterios, entonces, se determina incluso la *identidad* del *ente*, o bien, la *identidad del objeto*. Actúa aquí el "*principio de identidad*" referido a aquella ley del pensamiento que establece que a cada *ente* le pertenece la unidad consigo mismo, siendo éste su rasgo fundamental.

Por ejemplo, en "*Introducción a la metafísica*"⁸¹ Heidegger establece que si bien la tradición metafísica da por sentado que el *Ser* es lo *objetivo*, el objeto, y el "*pensar*" lo subjetivo, el sujeto, ambos están implicados recíprocamente y en mutua pertenencia bajo la autoridad de la metafísica iniciada con el olvido de la pregunta por el *Ser*.

Por todo lo expuesto anteriormente, hay que concluir que el hombre se convierte no tan sólo en el representante de la "*realidad*", en el sentido de lo *objetivo*, sino el constructor de los caracteres ontológicos de esa "*realidad*", mediante un proceder que anticipa lo que esta enfrente y lo determina según sus criterios e interpretaciones.

La "*realidad*", por lo tanto, está condicionada por un proceder representador que otorga, de antemano, certeza y validez a lo inmediatamente representado. Por ende, estamos en presencia de *teoría unificada del método* en el sentido de una *convergencia metodológica que surge del proceder de un proyecto matemático* que axiomáticamente

⁷⁸ Martín Heidegger: "*El concepto de experiencia en Hegel*". En "*Caminos de Bosque*", Op. Cit.

⁷⁹ *Ibid.* pág. 125.

⁸⁰ En Martín Heidegger: "*Identidad y diferencia*". Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 69.

⁸¹ Martín Heidegger: "*Introducción a la metafísica*". Nova, Buenos Aires, 1972.

predetermina y uniforma a todos los entes bajo las exigencias de la medición numérica.

El proceder calculante que expresa la determinación de un mundo, una realidad prefigurada obra gracias a la *absolutización* de la *subjetividad* y la *objetivación* de la realidad. Así, la “razón” se convierte en una fuerza estructurante de realidades.

Esto no sólo aparece en la metafísica del idealismo alemán del siglo XIX, sino desde el comienzo de un pensar que impone una peculiar apertura del “Ser” y de la esencia del hombre, tal como lo expresa en “*Tiempo y Ser*”:

“Cuando Platón concibe lo ser como ##### y como ##### de ideas, Aristóteles como ##### Kant como Posición, Hegel como Concepto Absoluto, Nietzsche como Voluntad de Poderío, entonces éstas no son teorías casualmente formuladas, sino palabras del Ser como respuestas a una interpretación que habla del destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da Ser»”⁸².

Aquí el “*destino del ser*” hace referencia precisamente a la historia del ser interpelada desde una interpretación o desocultamiento que considera que los rasgos constitutivos de ese Ser es la “*presencia*” [Anwesenheit], como lo siempre “*presente*” [Gegenwart].

Efectivamente, y como lo vengo señalando, la “razón” se convierte en una fuerza estructurante de realidades cuando «*Se da Ser*» como *Ser = presencia*. Se concibe el Ser del ente como lo entitativamente “*estable*”. Posteriormente, como lo entitativamente “*objetivo*”; como en el caso kantiano, donde la condición de posibilidad *del conocimiento del objeto* es a la vez en la *condición de posibilidad del objeto*, su constitución.

Considero, junto con Heidegger, que estos *criterios metodológicos* no hacen otra cosa que asegurar y consumir la metafísica que parte del olvido de la pregunta por el Ser, debido a que en su preguntar domina una interpretación que concibe de antemano que el Ser del ente es la “*presencia*”, en la medida en que la “*presencia*” se presenta como *orden*, agotando con ello todo el plexo de referencias que encierra el Ser en *cuanto tal*.

Así, las ciencias, al menos las de orientaciones positivistas, se movían bajo ésta interpretación, ya que su representar se dirige en general al ente (la realidad) como lo “*estable*” susceptible de ser analizado bajo la forma de cálculo.

El estudio de la *cultura* en la antropología de Malinowsky⁸³ de principios del siglo XX es un ejemplo muy claro. Malinowsky trabaja con un marco que identifica *naturaleza* y *cultura* desde un *discurso biologicista*, en donde el hombre es analizado como un organismo más del mundo viviente, reduciendo las características sociales y culturales a su naturaleza biológica. Malinowsky da cuenta del funcionamiento de las sociedades a partir de una traspolación de conceptos del campo biológico al campo social. Se trasladan así, conceptos como *adaptación*, *selección*, *jerarquización* y *orden*. Malinowsky usa conceptos como *estructura*, *anatomía* de la cultura y *organización*, en relación con el concepto de *organismo*. Aquí se ve claramente cómo se *estabiliza la realidad social*. Pero

⁸² Martín Heidegger: “*Tiempo y Ser*”, en “*Filosofía, Ciencia y Técnica*”. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 248.

⁸³ Malinowsky, Bronislaw: “*Los argonautas del Pacífico occidental*”. Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.

esto no agota el criterio metodológico. Textualmente:

“(…) la organización de la tribu y la anatomía de su cultura debe recogerse en un esquema preciso y claro. Él método de documentación concreta estadística es el medio que permite construir tal esquema”⁸⁴

Para Malinowsky el *método empírico* de recogida de datos, *documentación concreta estadística*, sobre una amplia gama de *hechos* será *esencial* para otorgar cientificidad a los resultados de la investigación.

En síntesis, y como vengo sosteniendo, al asegurar la realidad como lo “estable”, bajo la forma de cálculo y calculabilidad, la “razón” se convierte en proceder calculante que expresa la determinación del mundo. Ahora el mundo, la realidad, está prefigurado por un proyecto matemático, está axiomáticamente predeterminado.

Por lo tanto, la “razón” es un elemento constitutivo de esa esencia de la *metafísica*, en tanto “*pensar calculante*”. Como había señalado anteriormente, el concebir previo, aquello que ya se conoce de antemano, otorga certeza y validez a lo inmediatamente dado.

De esta manera se construye una *metafísica*, en tanto pregunta y determinación del ente, que conduce a la *conquista técnica del mundo* y su consecuente explotación. Por tal motivo, Heidegger expresa que la siguiente sentencia:

“Nadie que no haya comprendido lo matemático debe tener entrada aquí” en la entrada de la Academia de Platón significa que “Lo matemático, tomado en el sentido original de aprender a conocer aquello que ya se conoce, es el presupuesto fundamental del trabajo «académico»”⁸⁵.

Hablar de proyecto matemático equivale a pensar en los términos de la “modernidad”, no sólo por la aparición de la ciencia empírica moderna asociada a los desarrollos de Copérnico, Galileo o Newton, sino por *la problematización de la realidad*, en cuanto conocimiento, para la *racionalización* (*calculabilidad, pragmatidad, razonabilidad*, etc.) del proceso de producción y acumulación económica. Nacida desde las entrañas del pensamiento griego (Platón y Aristóteles) se edifica un pensar sustentado en el “*olvido del Ser*”.

Un ejemplo de este planteo lo brinda Popper con su pretendida unidad de la ciencia bajo el marco del *racionalismo crítico*. Este racionalismo crítico se convierte en un método aplicable tanto a las ciencias naturales como las sociales, bajo la exigencia de la contrastación empírica. La contrastación implica buscar el error en las propias teorías. Popper nos dice al respecto:

“Argumenté que uno de los mejores sentidos de «razón» y «razonabilidad» era la apertura a la crítica – disposición a ser criticado, y deseo de criticarse a sí mismo; e intente argüir que esta actitud crítica de razonabilidad debería ser extendida lo más lejos posible. Y sugerí que esta demanda de extender la actitud crítica lo más lejos posible podría denominarse «racionalismo crítico»⁸⁶.

Aquí, el *racionalismo crítico* es un fiel reflejo del deseo de prefigurar un mundo, una

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 41.

⁸⁵ En “*La pregunta por la cosa*”, *Op. cit.*, pág. 64.

realidad, gracias a la *absolutización* de la *subjetividad*. La misma busca ahora la *objetivación* de la realidad bajo la supuesta *actitud crítica*. Así, nuevamente, la “razón” se convierte en una fuerza *estructurante* de realidades.

La conclusión relevante de esta sección tiene que ver precisamente con la *convergencia metodológica* de la ciencia. Hemos visto como Heidegger realiza un preciso trabajo epistemológico explicitando la manera en que la comunidad científica se aproxima a sus respectivos campos de estudio.

En primer lugar, señalando que los procedimientos de la investigación científica parten de un *proyecto matemático* que axiomáticamente predetermina la *realidad*, incluso la *realidad social*, poniendo uniformidad a todos los entes, incluso bajo las exigencias de la medición numérica.

En segundo lugar, mostrando que las diferencias específicas entre las diversas ciencias son superficiales, ya que las une esencialmente un *criterio metodológico* que tematiza el “ente” haciéndolo *objetivamente* interrogable y determinable.

En tercer lugar, dejando en claro que la *problematización de la realidad*, en cuanto búsqueda de conocimiento objetivo es parte de un proceso de *racionalización* (*calculabilidad, pragmatidad, razonabilidad*). En conclusión, en los *fundamentos de la ciencia* está presente, inevitablemente, una *convergencia metodológica* que permite unificarlas bajo un mismo *criterio metodológico*.

⁸⁶ Popper, Karl: “Búsqueda sin término”. Tecnos, Madrid, 1977, pág. 154-155.

4. Aspectos relativos al *Criterio de objetividad*

En esta sección trataré el problema referido al instrumental conceptual que utiliza o crea la comunidad científica para edificar conocimientos científicos. Siguiendo los planteos anteriores, trataré de los aspectos teóricos más constantes en la investigación científica a la luz de la reflexión heideggeriana.

Hasta el momento he señalado los rasgos fundamentales la *ciencia*, es decir, el modo en que está inserta en un *proyecto metafísico (ontológico)* que la abarca por completo. Sumado a ello, he definido la *problematización de la realidad* que acontece en sus desarrollos, en cuanto búsqueda de *conocimiento objetivo* como parte de un proceso de *racionalización (calculabilidad, pragmatidad, razonabilidad)*, en donde se hace patente una *convergencia metodológica* que permite unificar las ciencias.

Pero no sólo existe una *convergencia metodológica* sino también un planteamiento *teórica* que las une. Esta es la tesis que sostendré en este apartado. La tesis que se desprende de los planteos de Heidegger nos dice: las ciencias *comparten el criterio de objetividad* como marco conceptual y como condición de posibilidad del conocimiento científico

En efecto, uno de los mayores problemas de la epistemología está asociada al problema de la objetividad; asociado indiscutiblemente a otros tales como la verificación, la comprobación y la validez de los resultados de las investigaciones científicas.

Siguiendo a Bunge⁸⁷, el problema de la *objetividad* en la investigación científica es crucial tanto en las *ciencias naturales* o las *ciencias empírico-analíticas* en las *ciencias sociales* o *histórico-hermenéuticas*.

En un clásico trabajo Bunge expresa:

“Que el conocimiento científico sea objetivo significa: a) que concuerda aproximadamente a su objeto, que busca alcanzar la verdad fáctica; b) que verifica la adaptación de las ideas a los hechos recurriendo a un comercio particular con los hechos (observación y experimento), intercambio que es controlable y hasta cierto punto reproducible”⁸⁸.

Como se deduce del planteo de Bunge, el problema de la *objetividad* se reduce al problema de la *verdad*, en tanto está presente la idea de *concordancia entre referente empírico y las ideas*.

En cierta medida, el problema de la *objetividad* se relaciona con la *validez*. Pero la *validez* sólo se aplica a los razonamientos, enunciados o *fórmulas de enunciados*. La *validez* del enunciado es sólo formal, lógica. Este planteo es insuficiente para determinar que tal o cual premisa sean *verdaderas*.

Desde *Círculo de Viena* se postula como criterio para determinar la *objetividad* del conocimiento el *principio de verificabilidad*⁸⁹ - en el marco del *criterio empirista del significado* -. Popper, planteará una reformulación guiada por el mismo principio. Él hablará más bien de *refutabilidad*:

“una oración tiene significado empírico si, y solo si, su negación es analítica, y se sigue lógicamente de una clase lógicamente consistentes de enunciados observacionales”⁹⁰.

Por lo tanto, un *enunciado empírico* puede ser refutado o negado por un *enunciado observacional*. Siguiendo a Quine⁹¹, un *enunciado observacional* es:

“el rasgo distintivo de una sentencia de observación es el acuerdo intersubjetivo bajo estimulación concordante”⁹².

La *concordancia*, es decir la *contrastación* o *corroboración*, entre hechos e hipótesis, le confiere sentido y permanencia a la teoría hasta tanto no se *refuten* sus hipótesis. No se pueden verificar las teorías, pero sí se pueden falsar o determinar que sus consecuencias son falsas. Al respecto es útil la reflexión de Popper:

“Hay que reconocer que los enunciados básicos en los que nos detenemos, y

⁸⁷ Bunge, Mario: “La ciencia, su método y su filosofía”. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1972.

⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 18

⁸⁹ Ayer, Alfred: “Lenguaje, verdad y lógica”. EUDEBA, Buenos Aires, 1962.

⁹⁰ En Ayer, Alfred: “El positivismo lógico”. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pág. 121.

⁹¹ Quine, William: “La relatividad ontológica y otros ensayos”. Tecnos, Madrid, 1974.

⁹² *Ibíd.*, pág. 115.

que decidimos aceptar como satisfactorios y suficientemente contrastados, tienen el carácter de dogmas; pero únicamente en la medida en que desistamos de justificarlos por medio de otros argumentos (o de otras contrastaciones) ⁹³ .

Tal planteo permite concluir que la *verdad –objetividad-* de un *enunciado empírico*, en este caso, depende no sólo de un *enunciado observacional*, sino de la *comunidad científica*. Según la concepción que se desprende y como los sostiene Olivé ⁹⁴ :

“La objetividad se refiere, pues, a la posibilidad de reconocimiento público, en una comunidad determinada, de que hay una situación de hecho” ⁹⁵ .

Lo sorprendente es que el *criterio de verdad - objetividad* de los enunciados sigue operando en las ciencias, incluso bajoun *criterio intersubjetivo*, tal cual lo propone Quine. Se reconoce que las observaciones están mediadas por *teorías*, y que no habría *referente empírico* sino *objeto de estudio* construido a partir de una red de categorías conceptuales mediante estructuras de representación que vienen dadas desde lo *lingüístico*, en cuanto somos *sujetos de conocimiento interpretante* que pensamos lo *real* como real por medio del *lenguaje* y sus reglas de interpretación. Mediante las reglas de interpretación se *regula normativamente* la comprensión de la *realidad* por parte del intérprete. Reglas que tienen un contexto de producción histórico y social. Al respecto quiero compartir el testimonio de Bourdieu ⁹⁶ , reconocido teórico social:

“Adoptar el punto de vista de la flexibilidad no significa renunciar a la objetividad, sino poner en tele de juicio el privilegio del sujeto conocedor, al que se exenta de manera totalmente arbitraria, en tanto que puramente no ético, del trabajo de investigación. Optar por la flexibilidad es tratar de dar cuenta del “sujeto empírico” en los mismos términos de la objetividad construida por el sujeto científico –en particular, situándolo en un punto de vista determinado del espacio - tiempo social -, y, con base en ello, tomar conciencia y lograr dominio (hasta donde sea posible) de las coacciones contra el sujeto científico a través de todos los nexos que lo unen al sujeto empírico, a sus intereses, impulsos y premisas, las cuales necesita romper para constituirse plenamente. No basta con buscar el sujeto, como lo enseña la filosofía clásica del conocimiento, las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivo que él instituye. También hay que buscar el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del sujeto (por ejemplo, la *skholé* y todo el acervo de problemas, conceptos, métodos, que hacen posible su actividad) y los posibles límites de sus actos de objetivación. Ello obliga a rechazar las pretensiones absolutistas de la objetividad clásica, pero sin por ello caer en el relativismo: las condiciones de posibilidad del sujeto científico y aquellas de su objeto son la misma cosa; a cualquier avance en el conocimiento científico de las condiciones sociales de los sujetos científicos, corresponde un progreso en el

⁹³ Popper, Karl: “La lógica de la investigación científica”. Tecnos, Madrid, 1977, pág. 100.

⁹⁴ Olivé, L.: “Racionalidad epistémica”. Trotta-CSIC, Madrid, 1995.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 102.

⁹⁶ En Bourdieu, P. y Wacquant, L.: “Respuestas. Por una antropología reflexiva”. Grijalbo, México, 1995.

conocimiento del objeto científico, y viceversa”⁹⁷.

Distingo en las apreciaciones de Bourdieu que si bien se adopta el punto de vista de la *reflexibilidad* (entendido como llevar al máximo la *sospecha* como condición de posibilidad de cierta *objetivación* en la investigación científica, aunque la misma sea revestida por un *constructo* formalizado bajo las condiciones de rigurosidad y sistematicidad⁹⁸), la misma no significa de ningún modo, renunciar a la *objetividad*.

La *reflexibilidad* trata de dar cuenta del “*sujeto empírico*” en los mismos términos de la objetividad construida por el sujeto científico –en particular, situándolo en un punto de vista determinado del espacio - tiempo social -. Bourdieu es claro en esto. Agrega, incluso, que no basta con buscar el *sujeto*, como lo enseña la *filosofía clásica del conocimiento*, las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivo que él instituye, sino *también* (y por lo tanto reafirma la postura clásica del conocimiento), señala que hay que buscar el *objeto* construido por la ciencia. El supuesto rechazo de las pretensiones *absolutistas* de la *objetividad clásica*, es una afirmación limitante o bien ampliadora.

Resumiendo, no basta con problematizar el *sujeto empírico* de la investigación científica, sino también sus *actos de objetivación*, y por ende, los *objetos construido*. Nuevamente, nos encontramos con un criterio de *objetividad* referido a la posibilidad de reconocimiento *público* de la comunidad científica respecto a determinados *actos de objetivación*.

Por lo cual, tanto en las *ciencias*, pese a las *superficiales diferencias*, opera un mismo criterio de *objetividad*, y por ende, de *verdad*. Esto fue advertido oportunamente por Heidegger en “*Ser y Tiempo*”. Allí, expresa que la ciencia estaría constituida por un:

“Todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación”⁹⁹.

Aquí, el concepto de *verdad* está asociado al concepto tradicional que se remonta a las tesis aristotélicas, donde el lugar de la verdad reside en la “*proposición o juicio*”. Específicamente, la verdad aparece como la concordancia del juicio con su objeto.

Santo Tomás de Aquino retomaría la definición y la transformaría en “*adaequatio intellectus et rei*”. Todo ello, considerando que las cosas son creadas por un intelecto divino (Dios). Serán verdaderas si se conforman o corresponden (adecuan) a la idea previamente pensada por el *intelecto divino*:

“La veritas siempre significa en su esencia la convenientia, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto creados, con el creador, un modo de «concordar» que se rige por lo determinado en el orden de creación”¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 156.

⁹⁸ Al respecto consultar Bourdieu, P.: “*Cosas dichas*”. Gedisa, Barcelona, 1987; Bourdieu, P; Chamboredon, J y Passeron, J.: “*El oficio del sociólogo*”, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.

⁹⁹ *Op. Cit.*, pág. 34.

¹⁰⁰ En “*De la esencia de la verdad*”. En “*Hitos*”, *Op. Cit.*, pág. 153.

Esta interpretación teológica es reemplazada por una versión laica, en la cual el intelecto creador no es ya divino sino humano. Este paso decisivo se logra con Kant, quién recupera esta noción y la transforma, determinando que la verdad no estaría ya en el objeto, sino más bien en el *juicio*, adelantándose a la concepción semántica de la *verdad* de Tarski¹⁰¹, para quién lo *verdadero* es la propiedad de toda proposición que describa un hecho tal como este es en el *mundo real*.

Heidegger entiende que la ciencia se mueve con un concepto corriente (o limitado) de *verdad*. Esta concepción de la verdad reposa en la «*concordancia*» [Einstimmigkeit]:

“Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en doble sentido: por un lado concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa”¹⁰².

Por lo tanto, la *verdad* es tanto la *adecuación* del conocimiento al objeto como *adecuación* del objeto al conocimiento. En otras palabras *adecuación, concordancia*, entre *ideas* y *referente empírico* de la investigación, pero también *adecuación de los objetos* construidos *a priori* por el investigador al *sujeto científico o conocimiento construido*, mediante actos de objetivación.

Para Heidegger el *conocimiento científico*, en tanto conjunto de proposiciones verdaderas, se mueve en la sentencia kantiana según la cual los objetos se conforman al conocimiento.

Pienso que Heidegger entiende que las condiciones a partir de las cuales la ciencia procede en su afán por conocer el mundo requiere de un marco de validación de teorías. Tal marco se alcanza gracias a la determinación del mundo como algo *inteligible*, es decir, susceptible de las determinaciones gnoseológicas de la *razón*.

La *razón* tendrá de suyo la determinación (aseguración y ajustamiento de lo *real*, en tanto campos de objetos de investigación especializada y pormenorizada), eludiendo cualquier posición que implique contradicción, oscurantismo y carencia de *referencia empírica*.

Así, toda *teoría* debe garantizar por una parte, coherencia interna –en tanto argumentaciones *no contradictorias*–, y por otra, *verificabilidad* –entendida como correspondencia entre *términos teóricos* y *referentes empíricos*¹⁰³, para ser considerada *válida* en la comunidad científica:

“Validez significa también la vigencia del sentido del juicio válido, respecto del objeto mentado en él, y adquiere la significación de validez objetiva y de objetividad en general”¹⁰⁴

¹⁰¹ Tarski, Alfred: “*La concepción semántica de la verdad*”. Nueva visión, Buenos Aires., 1972.

¹⁰² En “*De la esencia de la verdad*”. *Op. Cit.*, pág. 153.

¹⁰³ Al respecto, ver Ayer, Alfred: “*El sentido de la vida y otros ensayos*”. Península, Barcelona, 1992.

¹⁰⁴ En “*Ser y Tiempo*”, *Op. Cit.*, pág. 179.

Existe aquí relación entre los enunciados y las cosas. La relación es de *representación*. La *representación*, como se dijo oportunamente, hace que las cosas se presenten como objeto. Todo enunciado para ser considerado verdadero debe indicar que *concuerta* con los objetos.

De allí que en la *coincidencia* o *concordancia* reside en la libertad del sujeto:

“Por mucho que este sujeto pueda alcanzar también una objetividad, en cualquier caso la objetividad sigue siendo humana y está en manos del libre arbitrio del hombre en la misma medida que la subjetividad”¹⁰⁵.

Libertad para Heidegger es esencialmente “*meterse en el desencubrimiento del ente como tal*”¹⁰⁶. Por tal motivo, señala:

“Los conceptos fundamentales de la ciencia actual no contienen ya los «auténticos» conceptos ontológicos del ser del correspondiente ente...”¹⁰⁷.

La ciencia, *en tanto conjunto de proposiciones conectadas entre sí*, opera con un *lenguaje*, entendido aquí en un sentido *ontológico*, y ya no como conjuntos de términos con significado propio para su utilización en la comunidad científica. Aquí, el *lenguaje* alude a la *época técnica y su esencia*, una vez asegurada la *verdad* al ámbito del juicio o la proposición por obra del *libre arbitrio*. Al respecto Heidegger señala:

“El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente. Y, a su vez, éste aparece en cuanto lo real en el entramado de causas y efectos. Nos topamos con lo ente como lo real, tanto en el calcular y actuar cuando recurrimos a las explicaciones y fundamentaciones de la ciencia y la filosofía”¹⁰⁸.

Mediante el *lenguaje extensional* de las ciencias se realiza una apertura de lo *ente* en su totalidad.

Existe, por lo tanto, una *precomprensión* de la *realidad* que se mueve en la sentencia kantiana. Los objetos de conocimientos aparecen contruidos a partir de una red de categorías conceptuales posibilitadas por estructuras de representación que vienen dadas desde lo *lingüístico*. En tanto *sujetos de conocimiento interpretante*, lo *real* es construido medio del *lenguaje* y sus reglas de interpretación. Las mismas *regulan normativamente* la comprensión de la *realidad* por parte del intérprete. Ahora, no sólo se trata de reglas construidas en un contexto de producción histórico y social, que, por sobre todo, atraviesa las barreras témporo –espaciales específicas, más bien se presenta como un contexto mucho más amplio que engloba la historia del pensamiento occidental.

Silo *real* es construido medio del *lenguaje* y sus reglas de interpretación, la *verdad* aparece ahora bajo la figura de un sujeto eminentemente *proposicional*.

Resumiendo esta concepción, la *objetivación* de determinadas regiones del *ente*

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 158.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 160.

¹⁰⁷ Heidegger, Martín: “*De la esencia del fundamento*”. En “*Hitos*”, Op. Cit., pág. 116

¹⁰⁸ Heidegger, Martín: “*Carta sobre el «Humanismo»*”. En “*Hitos*”, Op. Cit., pág. 263.

llevadas a cabo por las ciencias se producen gracias al fenómeno de la *interpretación*.

Pero, ¿qué entiende Heidegger por interpretación?. La *interpretación* viene dada a través de la *proposición* o el *enunciado*. En él está presente un modo de “*entender previo*”:

“La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver [Vorsicht] que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mirada del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien, puede reforzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, en definitiva o provisoriamente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa [Vorgriff]” ¹⁰⁹ .

Entiendo con estas expresiones que la estructura *comprensora* –*interpretativa* del *Dasein* convierte la *realidad* en un plexo de significaciones construidas a partir de un *concebir* de antemano. Implica un marco que predetermina lo *ente* y lo hace *comprensible*. Por lo cual las significaciones no son estables ni determinadas, sino productos del *lenguaje*.

Así, puede entenderse la frase: “*la interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos (significaciones) correspondientes*”. La *objetividad* no pasa de ser una ilusión. Ilusión perfectamente definida por Popper y Bourdieu. La *objetividad* es ahora *convencionalismo*, acuerdo puro.

La *conceptualidad*, o red de categorías, mencionada por Heidegger y llevada al terreno del proceder científico, podría denominarse también *conceptualidad teórica* o *instrumental conceptual*. La misma abre al *ente*, lo fuerza a concepto, es decir, arroja significados sumidos a la exigencia de las condiciones de posibilidad del conocimiento.

En *Ciencia y Meditación*, Heidegger amplía el análisis de la *conceptualidad teórica*. Nos dice:

“La ciencia es la teoría de lo real”.

Efectivamente, en cuanto *teoría*, la ciencia mira, inspecciona, asegura y ajusta la *realidad* a un campo de objetos bajo la exigencia causa-efecto. Heidegger lo expone de esta manera:

“La ciencia pone lo real. Lo pone de manera tal que se presente lo real en cada caso como efecto, a saber, de apreciables [supervisables] consecuencias de determinadas causas” ¹¹⁰ .

Que la *ciencia* sea la *teoría* de lo *real*”, implica, como he venido sosteniendo a lo largo del trabajo, que en el proceder científico opera un *marco de presupuestos previos* que condiciona y determina los modos de aprehensión de los *referentes empíricos*. En este caso bajo los modelos causales y deterministas propios del *paradigma mecanicistas* en donde una *red de categorías* predetermina lo *ente* y lo hace *comprensible* bajo la figura de una *conceptualidad teórica*.

¹⁰⁹ En “*Ser y tiempo*”, *Op. Cit.*, pág. 174.

¹¹⁰ En “*Ciencia y Meditación*”, *Op. Cit.*, pág. 163

Si la ciencia es la *teoría* de lo *real*, y la *teoría interpretación*, entonces la *ciencia* es *lenguaje*. Si la *ciencia* es *lenguaje*, por consiguiente, sus significaciones no estables son *parciales, problemáticas e instrumentales*, y por ende, condicionadas históricamente. Así, puede entenderse el *Tractatus*¹¹¹ de Wittgenstein. Allí se evidencia el modo en que se intenta depurar el *significado* de las *palabras*, las *proposiciones*, los *enunciados*, para asegurar un *lenguaje adecuado* para las ciencias. En este caso, la necesidad de garantizar un *lenguaje extensional* que describa completamente el mundo mediante reglas de construcción y transformación.

En “*La época de la imagen del mundo*”¹¹² - 1938-, al referirse a la esencia de la ciencia moderna, Heidegger amplía la relación *ciencia - lenguaje- –interpretación*, bajo la figura del *conocimiento científico como proceder anticipador*.

Este proceder consiste en una representación condicionada por una estructura interpretativa que atribuye significados y condiciones, fijando de antemano el carácter de lo desconocido. Al respecto Heidegger señala:

“La ciencia se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador”¹¹³.

Entiendo con ello que la *ciencia* en tanto *investigación* sintetiza un proceder que encara una particular en relación de *objetivación* del *ente*. Hay aquí una interpretación del *ente* que opera como *representación* en el sentido de *poner ante sí y traer hacia sí*. Así, la ciencia, en tanto *interpretación*, es la representante del *ente* en el sentido de lo *objetivo* y *válido*. En la ciencia se proyecta una imagen de mundo:

“La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas”¹¹⁴.

Por lo tanto, la *interpretación*, como forma de constitución existencial del *Dasein*, normativiza la realidad con *conceptos (significaciones)* garantizando, así, la *objetividad*. La *objetividad*, queda demostrado, es *convencionalismo, acuerdo puro*, arrojado a los significados que exigen las condiciones de posibilidad del conocimiento, tanto de las *ciencias naturales* o las *ciencias empírico-analíticas* como de las *ciencias sociales o histórico-hermenéuticas*. En este sentido, las ciencias *comparten el criterio de objetividad* como marco conceptual y como condición de posibilidad del conocimiento científico.

Podemos preguntar legítimamente, ¿cómo es posible que las diferencias sustantivas entre *ciencias empírico-analíticas* y *ciencias sociales o histórico-hermenéuticas*, se desvanezcan tan fácilmente?

El punto en común, el *encuentro*, entre las ciencias está dado porque, según Heidegger, en su raíz misma las *ciencias* son filosóficas, aún pretendiendo

¹¹¹ Wittgenstein, Ludwig: “*Tractatus Logico-Philosophicus*”, Alianza, Madrid, 1973.

¹¹² En “*Caminos de bosque*”, Op. Cit.

¹¹³ *Ibid.*, pág. 79.

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 92.

desentenderse de los *conceptos fundamentales*.

Pero si son filosóficas, por qué no pueden acceder a aquello que le está conferido a la filosofía. Pues bien, porque hay en el interior de las ciencias una *filosofía (en tanto pensamiento calculante dado como ontología tradicional)* que ha pensado, piensa y sigue pensando por ellas y para ellas.

Para Heidegger el tratamiento del *Ser* es el único y verdadero tema de la filosofía:

“La filosofía es el corresponder expresamente asumido y en desarrollo, que corresponde a la llamada del Ser del ente”.¹¹⁵

Existe entonces una relación muy especial que quiero destacar. Tanto ciencias empírico-analíticas como ciencias sociales o histórico-hermenéuticas comparten una filosofía que permite interrogar el Ser del ente desde un ángulo de mira excluyente.

Esta interpretación sugiere un análisis pormenorizado. Vengo sosteniendo que Heidegger realiza un el trabajo epistemológico. Este trabajo exige explicitar las concepciones fundamentales que parecen aparece en las ciencias. Heidegger nos da testimonio de este trabajo.

En “Anotaciones a la Psicología de las visiones de mundo de Karl Jaspers”¹¹⁶ –1919-1921, un trabajo anterior a la publicación “Ser y Tiempo”, Heidegger sostiene que la filosofía se mueve en un ámbito distinto. Allí Heidegger expresa.

“La manera en que Jaspers ha elegido su -«método» y el modo en que él mismo lo interpreta están ya motivados en la anticipación, pero se deben sobre todo a la influencia expresamente señalada de Max Weber y Kierkegaard... (...) También hay que preguntar si la separación entre la consideración científica y la valoración, que en Max Weber tiene un sentido muy determinado que nace de su propia ciencia concreta, puede exigirse sin discusión para el conocimiento filosófico”¹¹⁷.

Aquí, Heidegger que denuncia que Jaspers adhiere a la *teoría* y el *método* de la ciencia positiva de ese momento particular, dejando abiertamente expuesto como se pretende hacer entrar el conocimiento filosófico por el camino seguro de la ciencia. Pero también, cómo la *filosofía* inunda todas las *prácticas científicas*, *al punto de buscar la permanente necesidad de justificarse frente a las ciencias*.

Esta preocupación se expresa claramente en “Carta sobre el Humanismo”–1947-, donde expone:

“Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor forma de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atezada por el temor de perder su prestigio y valor si no es una ciencia.

¹¹⁵ En “Qué es filosofía?. Op. Cit., pág. 67.

¹¹⁶ En “Hitos”. Op. Cit.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 45

En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la «lógica» la que empieza a sancionar dicha interpretación” ¹¹⁸ .

Un ejemplo esclarecedor de la elevación de la filosofía al rango de ciencia es el “Tractatus” ¹¹⁹ de Wittgenstein. En él Wittgenstein señala:

“6.53 El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir, es decir, las proposiciones de la ciencia natural - algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía -, y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrable que no ha dado ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás, pues no tendría el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía -, pero sería el único estrictamente correcto” ¹²⁰

Frente a esta posición, Heidegger pretende instaurar una fuerte disputa que tiene como punta de partida la tarea de la filosofía. Al finalizar su *Anotaciones* señala:

“A fin de poder actuar como estímulo para la filosofía contemporánea, la mera observación tiene que seguir avanzando en dirección al «proceso infinito» de un modo radical de interrogar que se mantiene a sí mismo en cuestión” ¹²¹ .

En el párrafo §1 de “*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*” ¹²² , -1923-, Heidegger señala su blanco de ataque: la ontología (*en tanto doctrina del ser*) tradicional y actual, señalando su principal insuficiencia:

“Desde un principio se tema es el ser-objeto, la objetividad de determinados objetos, y objetos para un pensar indiferente, o el ser-objeto material para determinadas ciencias que se ocupan con él, de la naturaleza o de la cultura; y el mundo, pero no considerado desde el existir y las posibilidades del existir, sino siempre a través de las diversas regiones de objetos, o también el añadido de otros rasgos no teóricos” ¹²³ .

Como señalé oportunamente en la segunda sección de este trabajo, estas ontologías mantienen un modo de preguntar sobre el Ser que merecen fuertes cuestionamientos. Opera en ellas una determinación del Ser que Heidegger quiere desentrañar.

En “*Ser y Tiempo*” Heidegger sostiene que:

“La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ ser” es el propósito del presente tratado (...) La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 13.

¹¹⁹ Op. Cit.

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 203.

¹²¹ Op. Cit., pág. 46.

¹²² Heidegger, Martín: “*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*”. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

¹²³ *Ibid.*, págs. 19-20.

determinar las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias y las fundan” ¹²⁴ .

Es clara la labor epistemológica de Heidegger: determinar las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente (referentes empíricos), sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías que las fundan.

Ya hemos visto la comprensión del Ser sobre las cuales se mueven. Hemos recorrido las ontologías que las fundan. Pero, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esas ontologías?

Heidegger nos dirá que un determinado modo de hacer filosofía. De hecho, la historia del pensamiento occidental opera como condiciones de posibilidad de esas ontologías, y de las ciencias por ende.

Por lo tanto, desarrollar una reflexión filosófica sobre las filosofías que operan como condiciones de posibilidad de las ciencias implica detenerse en aquello que las ciencias no pueden abordar, pero que, a su vez, está presente como condición de posibilidad de su existencia.

De allí resulta también la frase célebre de Heidegger de 1952:

“La ciencia no piensa” ¹²⁵ .

No piensa a la manera del pensador (el filósofo que piensa con un pensar meditativo opuesto al pensar calculante). Se desarrolla sin poder instalarse en aquello que le confiere existencia: *sus conceptos fundamentales*.

En “Nietzsche” ¹²⁶ –1961-, Heidegger señala que le son inaccesible a las ciencias *sus conceptos fundamentales*. Al respecto:

“...ninguna ciencia puede decir algo sobre ella misma con sus propios medios científicos. Lo que sean las matemáticas no puede establecerse nunca matemáticamente; lo que sea la filología no se puede analizar filológicamente; lo que sea la biología no puede decirse nunca biológicamente. Ya como pregunta, qué es una ciencia no es más que una pregunta científica. En el instante en que se plantea la pregunta por la ciencia en general, es decir al mismo tiempo por las ciencias determinadas, el que se pregunta entra en un nuevo ámbito, con exigencias nuevas y formas demostrativas diferentes de las que se toman por usuales en las ciencias. Es el ámbito de la filosofía. Este no está adherido exteriormente a las ciencias, ni añadido por encima de ellas, sino que se encuentra encerrado en el ámbito más interno de la misma, por lo que puede decirse: una simple ciencia sólo es científica, es decir un auténtico saber que

¹²⁴ En “Ser y Tiempo”, págs., 23 y 34.

¹²⁵ Heidegger, Martín: “¿A qué se llama Pensar?”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 258.

¹²⁶ En “Nietzsche”. Tomo I. Op. Cit.

vaya más allá de una mera técnica, en la medida en que sea filosófica”¹²⁷ .

Estos planteos han llevado a sus críticos a contestar negativamente las supuestas pretensiones de la filosofía heideggeriana. Uno de ellos es Bourdieu¹²⁸ , para quién la filosofía de Heidegger representa los intereses de la aristocracia intelectual conservadora. Al respecto:

“amenazado en sus pretensiones a la dominación intelectual, desde fines de siglo XIX, por el desarrollo de una ciencia de la naturaleza que lleva en sí su propia reflexión y por la emergencia de las ciencias sociales que tienden a apropiarse los objetos tradicionales de la reflexión filosófica, el cuerpo de los profesionales de la reflexión está en estado de permanente movilización contra el psicologismo y sobre todo el positivismo, que pretende encerrar la filosofía en los límites de una epistemología”¹²⁹ .

De acuerdo con este argumento, el hecho de que *“ninguna ciencia puede decir algo sobre ella misma con sus propios medios científicos”* sería una reacción a las pretensiones del positivismo, pues ellos tendrían *“su propia reflexión”*. Heidegger sería pues un *“revolucionario conservador”* que reniega de la *filosofía* reducida a una reflexión *sobre la ciencia*. Para Bourdieu esta estrategia filosófica es más bien una *estrategia política* que permite combatir la autoridad filosófica ligada a los neokantianos de su época. De allí la ontología de Heidegger es una ontología política de corte *nacionalsocialista*¹³⁰ .

Me parece entendible la invalidación del discurso heideggeriano. Pero no la comparto. Considero que la reacción de Heidegger va más allá de una disputa política. La expresión *“ninguna ciencia puede decir algo sobre ella misma con sus propios medios científicos”*, no significa la preeminencia de un campo de saber sobre otro. Si no, más bien, el reconocimiento de la necesidad imperiosa de explicitar aquellos *supuestos fundamentales* que operan de base en las ciencias y que deliberadamente son excluidos de toda tematización por parte de los discursos científicos *positivistas y neo-positivistas*.

El valor referencial del trabajo de Heidegger exige comprenderlo superando las barreras de los marcos contextuales. Sin duda Heidegger se convierte en un contestatario del kantismo. Su oposición al positivismo hay que entenderlo como una crítica¹³¹ que apunta a acotar las pretensiones ilimitadas que este movimiento inspiró.

En este sentido, considero que la expresión *“ninguna ciencia puede decir algo sobre*

¹²⁷ *Ibid.*, pág. 302.

¹²⁸ Bourdieu, Pierre: *“La ontología política de Martín Heidegger”*. Paidós, Barcelona, 1991.

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 51-52.

¹³⁰ Cabe acotar que Bourdieu asocia el trabajo de Heidegger al compromiso con el movimiento Nazi. Para ello utiliza el testimonio de la señora de Cassirer, quién describe la hostilidad de Heidegger hacia a los neokantianos y la inclinación antisemita hacia el pueblo Judío. Muy por el contrario, autores como Reyes Mate, en *“Heidegger y el judaísmo y sobre la Tolerancia compasiva”* Anthropos, Barcelona, 1998, señalan precisamente la cercanía y el paralelismo del pensamiento heideggeriano con el pensamiento judío contemporáneo, por lo cual considero que la hostilidad y la inclinación antisemita atribuida a Heidegger sería conveniente ponerla en tela de juicio.

ella misma con sus propios medios científicos” debe entenderse como “el positivismo no puede decir lo que es la ciencia con sus propios marcos conceptuales o sus propios medios científicos”. Para explicitarla es necesario “un nuevo ámbito, con exigencias nuevas y formas demostrativas diferentes de las que se toman usuales en el positivismo”.

Ya he indicado que el alegato de la preeminencia de la filosofía sobre la ciencia es una cuestión superficial. Heidegger nos señala precisamente que las *ciencias positivas* son filosóficas y de allí surge la idea de filosofía reducida a una reflexión *sobre la ciencia*. Por ello, que una simple *ciencia* sea *positiva* quiere decir que, en tanto auténtico saber, va más allá de una mera técnica, o de una mera política. Heidegger aclara al respecto:

“que una ciencia sea filosófica quiere decir, por lo tanto, que se retrotrae a sabiendas, y por ende de modo interrogante, al ente en cuanto tal en su totalidad y pregunta por la verdad del ente; se mueve en el interior de las posiciones fundamentales respecto del ente y hace que éstas se vuelvan efectivas en su trabajo...”¹³² .

Por tal motivo, y frente a las abrumadoras pruebas que expuse en la sección anterior, debemos renunciar completamente a la idea de que la estrategia filosófica de Heidegger es una estrategia política nazi. El pensamiento de Heidegger está por encima de las controversias políticas. Los argumentos respecto a la *esencia de la técnica moderna* es un ejemplo claro. Como señalé oportunamente, la reflexión filosófica *sobre* las filosofías que operan como *condiciones de posibilidad de las ciencias* están pensadas simplemente como condición de posibilidad para *re-pensar* o *re-inventar* sus conceptos fundamentales.

Lo que salta a la vista, inobjetablemente, es el hecho de que en las ciencias analizadas por Heidegger habitan marcos conceptuales que las acercan muy próximamente. Entre los cuales se encuentran aquellos que posibilitan delimitar *objetos* construidos *a priori* por el investigador, mediante actos de objetivación. El *encuentro* entre las ciencias está dado porque, según Heidegger, en su raíz misma El punto en común, el *encuentro*, entre las ciencias está dado porque, según Heidegger, en su raíz misma las *ciencias* (es decir, en sus *conceptos fundamentales*) son filosóficas.

Resumiendo todo lo expuesto en esta sección, ha quedado lo suficientemente claro cómo Heidegger advierte que las ciencias *comparten* aquellos aspectos instrumentales teóricos, como por ejemplo *el criterio de objetividad*. Éste criterio se convierte no sólo en marco conceptual, sino condición de posibilidad del conocimiento científico, en la medida en que la *problematización de la realidad* que acontece en sus desarrollos, en cuanto búsqueda de *conocimiento objetivo*, parte de un proceso de *racionalización* (*calculabilidad, pragmatidad, razonabilidad*), en donde se hace patente tanto una *convergencia metodológica* como *conceptual* que permite unificar las ciencias.

Así, tanto en el campo de las *ciencias naturales* o las *ciencias empírico-analíticas*, como en el campo de las *ciencias sociales* o *histórico-hermenéuticas*, está presente el criterio de *verdad* - objetividad de los enunciados.

En este sentido, ellas se mueven con una filosofía común que opera como *condición*

¹³¹ En el sentido de delimitación de las posibilidades reales de la ciencia.

¹³² En “*Nietzsche*”. Tomo I. Op. Cit., pág. 303.

de posibilidad interna.

El esclarecimiento o explicitación de lo *reunidor* y *unificador*, del marco conceptual proporcionado por una determinada filosofía, muestra claramente la labor epistemológica de Heidegger. Él no sólo determina (explicita) las *condiciones a priori de la posibilidad de las ciencias naturales* o las *ciencias empírico-analíticas* y de las *ciencias sociales o histórico-hermenéuticas*, sino también la *condición de posibilidad de las ontologías* que las fundan.

5. La ciencia y sus *fines*

Una de las preguntas epistemológicas tienen que ver con la finalidad de los conocimientos científicos, en relación con la actividad del investigador. En esta sección trataré este tema. La tesis que voy a presentar es la siguiente: Heidegger entiende que la finalidad de la ciencia está constituida por una *Voluntad de dominación incondicionada del hombre sobre la tierra, producto del proceso de olvido total de la pregunta que interroga el Ser*. Ahora bien, *Voluntad de dominación incondicionada* es para Heidegger “*consumación de la metafísica (ontología) moderna, y se enmarca en lo él que denomina: “esencia de la técnica moderna”*”.

En este sentido, y como señala para Acevedo ¹³³ la:

“ciencia se inscribe dentro de un proyecto más amplio, del cual es sólo un ingrediente o momento” ¹³⁴

El proyecto más amplio es: “*la esencia de la técnica moderna*”. La tematización de la esencia de la técnica moderna es basta. Aquí me limitaré a señalar aquellos aspectos asociados exclusivamente a la finalidad de ciencia.

Para empezar a desentrañar la cuestión debemos comprender que este proyecto es producto del *nihilismo consumado*. *Nihilismo consumado es para Heidegger el proceso donde:*

¹³³ En “*Heidegger y la época técnica*”. Op. Cit.

¹³⁴ *Ibíd.*, pág. 90.

“...la esencia de la metafísica despliega sus posibilidades extremas y se recoge en ellas”¹³⁵ .

En “Conceptos fundamentales”¹³⁶ , Heidegger señala:

“El emplazamiento fundamental de la modernidad es lo «técnico». Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores a explosión, sino lo contrario: si hay cosas tales es porque la época es «técnica». Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente ante todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades”¹³⁷ .

No es difícil ver la conexión entre técnica como un modo ya decidido de interpretación del mundo y determinación del *ente* y el *mundo* bajo un “proceder técnico o calculante”.

Para Heidegger, la *época moderna* se caracteriza precisamente por esta inusual interpretación del mundo y del hombre, en donde lo «técnico» aparece, de este modo, como *esencia metafísica de la modernidad* en tanto *Voluntad de dominación incondicionada*:

“Tanto el querer acompañar a esa voluntad de dominación incondicionada del hombre sobre la tierra como ejecución de esa voluntad, albergan en sí esa sumisión a la técnica que por ello, no aparece tampoco como contra-voluntad, ni como no-voluntad, sino como voluntad, lo que significa que también aquí es realmente efectiva”¹³⁸ .

Resumiendo lo que vengo diciendo, lo «técnico» es un pensar configurador y planificador de realidades que se funda en la *Voluntad Subjetiva*. La *Voluntad Subjetiva* domina la historia del *Ser* como *voluntad incondicionada de dominio total*.

Nietzsche ya lo habría formulado anteriormente, pero Heidegger agrega el hecho de pararse a pensar el *ente* en total como “*dispositivo*”, es decir, como presencialidad abierta a la explotación, a la dis-posición, a la pro-vocación, la imposición.

En tanto “*dispositivo*” el dominio de la *Voluntad Subjetiva* se manifiesta de diversos modos:

“(...) se manifiesta ya en todos los campos de la vida, por medio de todas las características que pueden recibir distintos nombres tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información”¹³⁹ .

¹³⁵ Heidegger, Martín: “*Hacia la pregunta del Ser*”, en “*Acerca del nihilismo*”. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994, pág. 112.

¹³⁶ Op. Cit.

¹³⁷ *Ibid.*, pág. 45.

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 46.

¹³⁹ En “*Identidad y diferencia*”, *Op. cit.* pág. 116-117.

La Voluntad Subjetiva es Voluntad de Poder mediante la presencia y la representación:

“El aparecer de la forma de la metafísica del hombre como fuente de donación de sentido es la consecuencia última de la posición de la esencia humana con subiectum normativo”¹⁴⁰.

Sintetizando esta concepción podríamos decir que: la absolutización de la subjetividad (subiectum normativo) es *Voluntad de Poder* que se explicita como fuente de donación de sentido del mundo y del hombre mediante procesos de funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información.

Insistiré nuevamente en la idea de que el *Ser* de este ente se manifiesta para la *esencia de la técnica moderna como lo dispuesto* [das Gestell]:

“Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante. Dispuesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”¹⁴¹.

Si la *esencia de la técnica moderna* reposa en “lo dis-puesto”, y “lo dispuesto” conduce al hombre a desocultar lo real como lo *constante-disponible*, entonces *lo dis-puesto* es el *destino* [Gestchick] del *Ser*.

Reafirmo lo expuesto anteriormente: el *destino* [Gestchick] del *Ser* pone en camino ciertas indicaciones del *desocultar provocante*. Todo ello se ofrece, como señalé oportunamente, en el “*representar objetivamente*”, es decir, en el cálculo, en tanto en un modo proceder asegurador-ajustador:

“Calcular, en sentido amplio y esencial, significa: esperar una cosa, es decir, poner nuestra expectativa en ello. De este modo, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y de orden”¹⁴².

Acevedo¹⁴³ sostiene que es necesario interpretar adecuadamente la noción de lo “*constante*” (Bestand). Adhiero a este planteo, pues con esta interpretación podemos advertir más claramente los fines de la ciencia. Él traduce lo “*constante*” (Bestand) de la siguiente manera:

“La palabra ‘constante’ es preciso entenderla en el sentido de ‘objetos de encargo’, ‘existencias’ (como cuando en el ámbito comercial se dice ‘tenemos existencias’ o, ‘las existencias se han agotado’); o también, en el sentido de stocks, reservas, fondos, subsistencias”¹⁴⁴. “La determinación ontológica del Bestand (de lo ente como fondos de reserva), no es la Beständigkeit (la

¹⁴⁰ En “Hacia la pregunta del Ser”, Op. Cit., pág. 89.

¹⁴¹ Heidegger, Martín: “La pregunta por la técnica”, en “Filosofía, ciencia y técnica”, Op. Cit., pág. 130.

¹⁴² En “Ciencia y Meditación”, Op. Cit., pág. 165-166.

¹⁴³ Acevedo, Jorge: “Entorno a Heidegger”, Op. Cit.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 63

permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser comandado y comandado, es decir, el estar permanentemente a disposición. En la *Bestellbarkeit*, lo ente es puesto como fundamental y exclusivamente disponible -disponible para el consumo y el cálculo global”¹⁴⁵.

Una conclusión relevante sería: con la *esencia de la técnica moderna* en tanto “representar objetivamente”, es decir, modo proceder asegurador-ajustador, lo ente es puesto como lo fundamental y exclusivamente *disponible para el consumo y el cálculo global*”

En “*La pregunta por la técnica*” –1953¹⁴⁶ –,Heidegger caracteriza este proceder técnico o calculante bajo la figura de *Técnica Moderna*, explicitando su esencia. Heidegger entiende que *esencia de la técnica moderna* comprende a la ciencia, en la medida en que lo *esencial* de la *ciencia* consiste en concebirse como “*teoría de lo real*”¹⁴⁷

Lo *real* hace referencia al *objeto* [*Gegenstand*], a la *objetividad*, es decir, a lo presente para un representar. La *teoría*, alude a la captación de lo *real*. Captación ajustadora y aseguradora de lo *real* en tanto representar que asegura lo *real* como lo objetivo; esto es, como campo de objetos compartimentados. De allí que la especialización de la ciencia sea una consecuencia necesaria y positiva de la *esencia de la ciencia moderna*.

Dada la interpretación que acabo de exponer, Heidegger nos está diciendo que la *ciencia*, en tanto una expresión clara de la *esencia de la técnica moderna*, y por ende instancia de consumación de la ontología tradicional, potencia lo “*constante*” [*Bestand*],:

“Caracteriza nada más ni nada menos que el modo como está presente todo lo que se refiere a un desocultar provocante”¹⁴⁸.

Por lo tanto, la ciencia, en tanto “cálculo”, modo de proceder asegurador-ajustador, actúa con fines que apuntan a maximizar el desocultar provocante de la realidad.

Textualmente:

“De este modo, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y orden”

¹⁴⁹.

Si lo que vengo sosteniendo respecto a la *esencia de la técnica moderna* es correcto, la *ciencia* no tiene *dominio* ni *comprensión* última de los principios a los cuales se somete.

Por ello, un investigador que intenta conocer una determinada realidad, ya sea para

¹⁴⁵ Acevedo, Jorge: “*Heidegger y la época técnica*”. *Op. Cit.*, pág.66.

¹⁴⁶ En “*La pregunta por la técnica*”, *Op. Cit.*

¹⁴⁷ En “*Ciencia y Meditación*”, *Op. Cit.*, pág. 152.

¹⁴⁸ *Ibid.*, págs. 125 - 126.

¹⁴⁹ *Ibid.*, págs. 165 -166.

cambiarla o para conservarla, para explicarla o comprenderla, está sumergido en la lógica de la *esencia de la técnica moderna*.

De allí que el análisis de la esencia de la técnica moderna realizado por Heidegger engendra un *planteo ético*. Planteo que sería necesario rescatar como recurso que permite meditar seriamente sobre los fundamentos metafísicos que conducen a la elaboración de *éticas aplicadas*, tal como la *ecoética* o la *bioética*.

En "*Técnica, medicina y ética*"¹⁵⁰ Jonas establece que aquellas exigencias técnicas que estaban encaminadas hacia la consecución de la promesa de *utilidad* de la *ciencia* han desbordado los beneficios prácticos. Al respecto es conveniente tener en cuenta la siguiente observación:

“Tarde y casi de repente, el mandato de Francis Bacon (1561-1626) a la investigación natural de aspirar al poder sobre la naturaleza y elevar a través de él el estado material del ser humano se ha convertido en una verdad activa por encima de todas las expectativas”¹⁵¹.

Por todo lo expuesto anteriormente, el *poder sobre la naturaleza es Voluntad de Poder Incondicionada*. La investigación científica se ha vuelto *incondicional*. Nada, ni nadie puede frenar la ilegítima, y hasta pervertida, investigación científico-tecnológica. Basta con detenerse en las cuestiones prácticas planteadas a la eco-ética o la bio-ética, como por ejemplo, *la manipulación genética*.

En este sentido, Heidegger advirtió tempranamente que el mando de la *era técnica* escapa a la voluntad salvadora de algunas organizaciones, Naciones o Estados que desean frenar este destino histórico. Textualmente.

“Ningún individuo, ningún grupo humano, ninguna comisión de importantes estadistas, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de orientar el curso histórico de la era atómica [era técnica]. Ninguna organización exclusivamente humana está en condiciones de apoderarse del mando de esta época”¹⁵².

Esta distinción es sustantiva en relación con la tesis que estoy proponiendo en esta sección. El hecho de que *ninguna organización exclusivamente humana esté en condiciones de apoderarse del mando de esta época*, refuerza la idea referida a que la *ciencia* no tiene *dominio* ni *comprensión* última de los principios a los cuales se somete.

Para que la ciencia pueda *re-orientar el curso histórico de la era atómica [era técnica]*, es necesario que la humanidad transite hacia una nueva ontología que supere (con fuerzas y creaciones que se alejen de la metafísica dominante) la *voluntad subjetiva* o *Voluntad de Poder* particularmente humana que hace aparecer el *Ser del ente* como “*Ge-stell*”:

Por ende, la *re-orientación del curso histórico de la era atómica* implica

¹⁵⁰ Jonas, Hans: "*Técnica, medicina y ética*". Paidós, Barcelona, 1997.

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 67.

¹⁵² Heidegger, Martín: "*Serenidad*". En "*Filosofía, Ciencia y Técnica*", *Op Cit.*, pág. 23.

necesariamente que la ciencia adopte nuevas formas de relación con el mundo y con el hombre.

La denuncia heideggeriana intenta hacer *comprender* y vencer el “*subiectum normativo*”. Parafraseando las palabras de Jonas, Heidegger pretende romper:

“el monopolio antropocéntrico de la mayoría de las éticas anteriores”¹⁵³ .

Jonas¹⁵⁴ acude a este llamado, proponiendo el *principio de responsabilidad*, como un bien encomendado que busca el respeto y la integridad futura de las nuevas generaciones de vida sobre el planeta.

La búsqueda de una nueva ontología se ve reflejada en las primeras líneas de “*Ser y Tiempo*”, pues la elaboración concreta de la pregunta que interroga por el sentido del ser constituye el primer paso hacia la tarea de *destrucción* (o *sustitución*) de las ontologías que fundan la *Voluntad de Poder*.

En “*Carta sobre el humanismo*” la posición en contra de la ontología tradicional de Heidegger es clara y contundente. La reflexión no apunta a la defensa de lo inhumano, sino más bien a la búsqueda de una nueva alternativa de existencia sobre el planeta, que le devuelva al hombre la posibilidad de recuperar la libertad, la responsabilidad y lo “*humano*”; para lo cual se vuelve necesario vaciar al *pensar* de toda la raigambre antropológica, pues, en tanto *ciencia* del hombre, forma parte de la historia de la metafísica.

Para Heidegger *pensar* el humanismo en función de la tradición metafísica sería lo mismo que pretender que los desarrollos de la investigación científica, tal y como ésta planteada en nuestros días, modifiquen el rumbo del destino planetario. Al respecto:

“Encuentro que en la técnica, su esencia misma, el hombre está bajo una fuerza que lo desafía y frente a la cual deja de ser libre; que aquí se anuncia algo nuevo, propiamente una relación del ser con el hombre y que ésta relación que se oculta en la esencia de la técnica quizá un día salga a la luz en su desocultamiento. No sé si eso ocurre, pero en la esencia de la técnica veo la primera aparición de un secreto muy profundo que llamo «acontecimiento» (“*Ereignis*), de donde usted podría darse cuenta que no se trata aquí de una resistencia a la técnica o de un enjuiciamiento, sino que se trata de entender la esencia de la técnica y del mundo técnico. En mi opinión esto no podría ocurrir, mientras uno se mueva filosóficamente en la relación sujeto-objeto. Es decir, que a partir del marxismo no se puede entender la esencia de la técnica.”¹⁵⁵

Por lo tanto, mientras los desarrollos de la investigación científica se muevan filosóficamente en la relación sujeto-objeto (sujetividad- objetividad) no se podrá superar la esencia de la técnica moderna.

Si duda, uno de los temas cruciales de los planteos éticos de nuestros tiempos está relacionado con las consecuencias del progreso científico-tecnológico derivadas de la

¹⁵³ Jonas, Hans: “*Técnica, medicina y ética*”. *Op. Cit.*, pág. 35.

¹⁵⁴ Jonas, Hans: “*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*”. Herder, Barcelona, 1995.

¹⁵⁵ En Wisser, Richard: “*Martín Heidegger al habla*”. *Op. Cit.*, págs. 77-78.

libertad axiológica impuesta metodológicamente por la ciencia. Tesis como las de Jonas intentan poner al desnudo aquellas premisas ontológico-gnoseológicas de la ciencia que han contribuido a la destrucción del medio ambiente con su amplio espectro tecnológico

Si se toma por “ético” aquel pensar filosófico que medita sobre los fundamentos de los modos de conducirse y de habitar en el planeta, la morada del hombre, entonces, y como lo señala Tugendhat ¹⁵⁶, la filosofía de Heidegger es ya una “ética”:

a) por el lugar que ocupa en él el “habitar” o la “estancia” en la reflexión sobre “*el ser y la verdad*”;

b) por el llamado a una libertad con “*responsabilidad*”, el llamado al “*cuidado*” y la “*protección*”;

c) por el intento de construir un nuevo destino planetario que supere el peligro provocado por un “*habitar provocante*”, propio de la *esencia* de nuestra *época técnica*.

Creo que la *absolutización* de los fines últimos de la ciencia ha producido la superioridad de la naturaleza humana sobre los demás seres que habitan el planeta. Para Hans Jonas, la *tecnología* cobra significación ética por el lugar que ocupa en la vida de los *fines subjetivos del hombre* ¹⁵⁷.

La humanidad ha asumido una preeminencia óntico-ontológica, mediante la elaboración de diversas teorizaciones devenidas en cuestiones político-prácticas. Los desarrollos científicos no han hecho otra cosa que afirmar dicha superioridad. De este modo, se ha sometido a la naturaleza y al propio hombre bajo los designios del imperar técnico, cuya promesa de bienestar se ha convertido en una amenaza tangible.

Al parecer, las expectativas de progresos científico-técnicos serían inspiradas por un deseo irresponsable que obra en función de un bienestar sustentado por una “ética orientada hacia el *presente*”, hacia la inmediatez. Opera aquí una idea de *Ser = presencia constante*.

Los fundamentos éticos de esas orientaciones vienen dados por una metafísica que postula principios ontológico-gnoseológicos con una fuerte carga imperativa. En palabras de Heidegger, esas éticas forman parte de un “*habitar provocante*”.

Resumiendo lo anteriormente expuesto se pueden precisar los rasgos característicos de la *esencia de la técnica moderna*. Por una parte, la configuración de un modo de desocultar provocante del ente, y por ende, del mundo. A este *desocultar* le corresponde una *Voluntad de Poder* ilimitada que se traduce en *Voluntad de Dominio absoluto* del hombre frente a la naturaleza y frente a sí mismo. La *Voluntad de Dominio* se ha convertido en destino planetario que empuja a la humanidad más allá de sus límites. Por lo tanto, la *finalidad última* de la *ciencia* apunta a consolidar el destino planetario.

Desde la *lógica de la esencia de la técnica* no se puede esperar el que el destino planetario cambie de rumbo. Por ende, la esperanza de que el *progreso tecnológico*

¹⁵⁶ Tugendhat, Ernesto: “*La pregunta heideggeriana por el ser*”. En Revista Ideas y Valores, N° 95, Bogotá, Colombia, agosto de 1994. Pág. 28.

¹⁵⁷ Jonas, Hans: “*El principio de Responsabilidad...*” Op. Cit., pág. 36.

revierta la degradación y el agotamiento de las reservas naturales, es una cuestión utópica.

Para realizar tal empresa, el desarrollo científico-tecnológico tendría como condición de posibilidad aquellos factores que impulsan el progreso incondicionado (progreso que ha conducido al planeta a un callejón sin salida).

No obstante, las apreciaciones de Heidegger han sido recuperadas últimamente bajo una reformulación de la *Teoría General de los Sistemas*, propuestas inicialmente por Bentalanffy ¹⁵⁸. Bentalanffy se propone superar las insuficiencias de los modelos causales y deterministas del paradigma mecanicistas, mediante una *epistemología ecologista*. Tal epistemología se opone a la idea de un mundo científicamente controlado bajo un uso destructivo de la tecnología.

En esta epistemología se enmarca también Prigogine ¹⁵⁹, quién propone una revisión del concepto de *tiempo* como condición de posibilidad para construir una visión de mundo separada de la idea de saber absoluto propia de la concepción clásica de la ciencia defendida por el *Círculo de Viena*. Actualmente los discursos apuntan a avanzar lentamente hacia una tecnología descentralizada con diseños que proporcionen una vida ecológicamente más sana. Para lo cual se hace necesario rediseñar la *ciencia*. Implica redefinir sus *finés*, alfabetizar ecológicamente a las *empresas*, los *Estados* y las *sociedades*.

Si bien estamos ante la aparente presencia de un cambio de rumbo, *sería ilusorio pensar* que se pretende cambiar la *esencia de la técnica moderna*. Sólo se trata de un reajuste, pues en el fondo sigue operando el mismo *proyecto ontológico* de la realidad.

En efecto, en las reformulaciones de la *Teoría General de los Sistemas* ¹⁶⁰, se apela a la *Teoría de la complejidad no lineal* desarrollada por la *nueva matemática*, es decir, *funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información*, proporcionada por la aparición de la *Computación*.

Las *Nuevas tecnologías de la información* se proponen interpretaciones de la vida relacionadas con redes de información manejadas por la competencia comercial. Al análisis cuantitativo se le suma ahora, en función de los desarrollos de la *Teoría de la complejidad matemático-geométrico*, el análisis cualitativo o contextual, con el propósito de construir sistemas cualitativos de patrones de comportamientos interconectados. Con ello se pretende trazar mapas de interconexiones que posibilitarían superar las interpretaciones reduccionistas.

Considero que *superar* no significa reemplazar por una propuesta totalmente distinta, sino más bien, *perfeccionar* lo ya construido. Significa, entonces, que el llamado al *“cuidado”* la *“protección”* y la *“responsabilidad”* de la *Teoría General de los Sistemas*, aunque represente un intento válido de construir un nuevo destino planetario que supere

¹⁵⁸ Bentalanffy, Ludwing von. *“Teoría General de los Sistemas”*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

¹⁵⁹ Prigogine, Ilya: *“El nacimiento del tiempo”*. Turquets, Barcelona, 1991.

¹⁶⁰ Al respecto, ver Laszlo, Erwin. *“La gran bifurcación”*. Gedisa, Barcelona, 1990.

el peligro provocado por el “*habitar provocante*”, sigue orientado por la *esencia* de nuestra *época técnica*, pues existe en ella, aunque no lo pretenda, una *absolutización* de los fines últimos de la ciencia.

Creo que la modificación de la condición humana sólo sería posible si el *nuevo imperativo ético* estuviese sustentado desde una nueva ontología.

Una ética orientada hacia el futuro no debiera estar envuelta en una metafísica deudora de la tradición ontológica occidental. Para Jonas la humanidad debería procurar la representación de los efectos remotos de las acciones mediante la elaboración de una ciencia de la predicción hipotética o una futurología comparada¹⁶¹. Pero esto no basta, la cuestión central sigue siendo la axiología metodológica:

“En este punto, pues –en la cuestión lógica del status de los valores en cuanto tales -, se transforma nuestra pregunta ético-metafísica por un deber-ser del hombre en un mundo que debe ser. En el precario y desorientado estado actual de la teoría del valor, con su final escepticismo nihilista, no está una empresa esperanzadora”¹⁶².

De ello se puede inferir que el motor que mueve su propuesta está constituido por la “*esperanza*”.

Pero, ¿en quién?, ¿en qué?, ¿será la esperanza en el mismo desarrollo de la *ciencia*, bajo la prescripción de la futurología comparada, como modo de control sobre la caja de Pandora del conocimiento científico abierto por la sociedad de occidente?.

Me inclino a pensar que la *crítica a la técnica* llevada al extremo no es sino la búsqueda de una *técnica debilitada*, pero *técnica* al fin.

Jonas considera, incluso, que la meditación - propia del planteo heideggeriano- acerca del sentido originario del concepto clásico o griego de teoría, en cuanto visión que observa al Ser y lo deja Ser como es, como herramienta eventual de contención de la *ciencia*, sea quizás uno de los sueños de un fantasioso¹⁶³.

De ser así, deberíamos esperar:

“Un pensador venidero que se propusiera acaso la tarea de tomar realmente este pensamiento que yo trato de preparar”¹⁶⁴

Pero esta no es la propuesta de Heidegger, más bien él nos invita a una auténtica reflexión. Textualmente:

“Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado, cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en cualquier lugar y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado en a un rey, en Francia, y un

¹⁶¹ Jonas, Hans: “El principio de responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”. Op. Cit., pág. 64.

¹⁶² *Ibíd.* Pág. 97.

¹⁶³ Jonas, Hans: “Técnica, medicina y ética”. Op. Cit., pág. 203.

¹⁶⁴ *En Wisser, Richard: “Martín Heidegger dialoga”. Op. Cit., pág. 81.*

concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando el número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares - entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? - ¿hacia dónde?- ¿y después qué? ¹⁶⁵ .

Quiero concluir esta sección recuperando la pregunta epistemológica referida a la finalidad de los conocimientos científicos en relación con la actividad del investigador. Traté este tema de cara a la argumentación de la siguiente tesis: *Heidegger entiende que la finalidad de la ciencia está constituida por una Voluntad de dominación incondicionada del hombre sobre la tierra, producto del proceso de olvido total de la pregunta que interroga el Ser. Ahora bien, Voluntad de dominación incondicionada es para Heidegger «consumación de la metafísica (ontología) moderna», y se enmarca en lo él que denomina: «esencia de la técnica moderna».*

Los argumentos que he esbozado respecto a Heidegger y el pensamiento epistemológico contemporáneo, están debidamente justificados desde la perspectiva de la reflexión sobre la finalidad de los conocimientos científicos.

A lo largo de esta sección he demostrado ampliamente cómo Heidegger analiza cómo la *absolutización* de la *subjetividad* (subiectum normativo) es *Voluntad de Poder*. Explicitada como fuente de donación de sentido del mundo y del hombre mediante procesos de *funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información*.

Resumiendo los planteos esbozados, podríamos decir que en estos procesos el *Ser del ente* se manifiesta como *lo dispuesto*” [das Gestell]. *Lo dispuesto*” [das Gestell] configura la *esencia de la técnica moderna*, sobre la cual las *ciencias* no tienen *dominio* ni *comprensión* última sus los principios.

En relación con *los fines de la ciencia*, el análisis de la *esencia de la técnica moderna* realizado por Heidegger engendra un *planteo ético que permite vislumbrar* la elaboración de *éticas aplicadas*.

Las derivaciones del planteo son precisas: para que la ciencia pueda *re-orientar el curso histórico de la era atómica* [era técnica], es necesario adoptar otras direcciones (*fines*) en las investigaciones apuntando a la superación (con fuerzas y creaciones que se alejen de la metafísica dominante) de la *Voluntad de Poder* que hace aparecer el *Ser del ente* como “*Ge-stell*”:

Por lo tanto, la *re-orientación del curso histórico de la era atómica* implica necesariamente que *la ciencia* (y el pensamiento global) *adopte nuevos fines*, nuevas formas de relación con el mundo.

¹⁶⁵ En: “Introducción a la metafísica”. *Op. Cit.*, pág. 75.

CONCLUSIONES FINALES

En este trabajo de investigación he presentado el pensamiento de Heidegger con categorías propias de la epistemología. En este sentido, mis argumentos han apuntado a trazar una relación directa el pensamiento de Heidegger y el pensamiento epistemológico contemporáneo. En ese itinerario se desvanece la imagen negativa de Heidegger asociada al encierro en un *discurso* estrictamente filosófico.

En primer lugar, porque Heidegger establece la interrogación sobre la *cosmovisión filosófica* sobre la cual se edifica la *ciencia*. Heidegger deja expresamente aclarado el *proyecto ontológico* que se configuró en determinados contextos. *Proyecto ontológico* constituido por un sistema de *creencias, valores y técnicas*. Aquí he esbozado argumentos que permiten determinar que la comparación entre Heidegger y Kuhn respecto a la noción estricta de *paradigma* es insuficiente. Desde este ángulo de mira, tanto la *mecánica clásica* como la física relativista están envuelta en una misma ontología, en un mismo sistema de *creencias, valores y técnicas*. Mientras la noción de *paradigma* de Kuhn hace referencia a los procesos propios de las *revoluciones científicas*, la noción de *proyecto ontológico* comprende la *historia del Ser*. *Historia del Ser* que abarca, incluso, las *revoluciones científicas* acontecidas.

En segundo lugar, hay que decirlo, Heidegger problematiza aspectos referidos a la *convergencia metodológica* presente en las ciencias, es decir, a la manera en que la comunidad científica se aproxima a sus respectivos campos de estudio. Heidegger nos advierte al respecto que los procedimientos de la investigación científica, parten de un *proyecto matemático* que axiomáticamente predetermina la *realidad*, incluso la *realidad*

social, poniendo uniformidad a todos los *entes* bajo las exigencias de la medición numérica, señalando que las diferencias específicas entre las diversas ciencias es superficial, ya que las une esencialmente un *criterio metodológico* que tematiza el “ente” haciéndolo *objetivamente* interrogable y determinable. En los *fundamentos de la ciencia* opera una *problematización de la realidad*, en cuanto búsqueda de conocimiento objetivo que parte de un proceso de *racionalización (calculabilidad, pragmatidad, razonabilidad)*, que permite las unifica bajo un mismo *criterio metodológico*.

En tercer lugar, Heidegger advierte que las ciencias *comparten no sólo cosmovisión, metodología y finalidad, sino también* aspectos teóricos fundamentales, como por ejemplo, *el criterio de objetividad*. Éste criterio se convierte no sólo en *marco conceptual*, sino condición de posibilidad del conocimiento científico, en la medida en que la *problematización de la realidad* que acontece en sus desarrollos, en cuanto búsqueda de *conocimiento objetivo*, parte de un proceso de *racionalización (calculabilidad, pragmatidad, razonabilidad)*. En este sentido, ellas se mueven con una filosofía común que opera como *condición de posibilidad interna*. El *criterio de verdad - objetividad de los enunciados* es compartido, aún hoy, por las diversas ciencias.

Por último, Heidegger cuestiona la *finalidad* de la ciencias, en relación con la actividad de la investigación, a partir del análisis de la *Voluntad de dominación incondicionada* del hombre sobre la tierra, resultado del proceso de *olvido total de la pregunta que interroga el Ser*.

En síntesis, mediante una reformulación del discurso heideggeriano en términos específicos de la epistemología contemporánea concluyo que, incuestionablemente, está presente un análisis epistemológico, en la medida en que aparecen claramente respondidos los principales interrogantes que de la epistemología.

Las argumentaciones relacionadas con los *fundamentos* y los *presupuestos* de las ciencias han permitido penetrar las barreras que impone el *discurso* epistemológico contemporáneo. Más allá de papel de narrador omnisciente atribuido a Heidegger, hay que reconocer y valorar sus aportes. Éstos no se tratan de una *reacción revolucionaria conservadora* como señala algunos críticos. Más bien, estamos ante la presencia de una gama de problemas que aún hoy tienen vigencia. Como por ejemplo, los planteos en relación con *los fines de la ciencia*. Sin duda, su esfuerzo ha permitido desarrollar y ampliar diversas *éticas aplicadas*.

Hay que reconocer que Heidegger pone en evidencia numerosos puntos que han servido de base para la revisión de los modelos causales y deterministas del *neo-positivismo* más ortodoxo. Entre los cuales considero los criterios empírico-analíticos, sumado a la concepción acerca del papel y el status de las teorías como modos de describir, explicar, comprender y predecir el mundo, ya que conformaron un panorama claramente discutido durante décadas. Sin contar la denuncia de la supuesta pretensión de *objetividad* de los enunciados mediante criterios de justificación *apriorísticamente* establecidos.

Heidegger se relaciona íntimamente con la epistemología, no sólo porque ataca una concepción *positivista y neo-positivista* de la ciencia en un contexto histórico determinado y con elementos conceptuales precisos, él está más allá de esa disputa, sino

estableciendo que las teorías científicas sean instrumentos que permiten predecir, calcular, manipular y crear objetos tecnológicos mediante interpretaciones del mundo, y que la comunidad científica trabaja con presupuestos elaborados desde un contexto histórico social determinado, sino, por sobre todas las cosas, formulando la necesidad de una *nueva epistemología*. Esta *nueva epistemología* debiera ocuparse de aquellos principios fundadores de la ciencia desde un abordaje que permite navegar en intrincados caminos de re-conceptualización.

Pero también a planteado preguntas que convocan a adoptar otras direcciones (*finés*) para las investigaciones, apuntando a la superación de la concepción del *Ser* del ente como "*Ge-stell*", mediante una *epistemología auténticamente humanista*. No sólo ecologistacomó lo pretendela *Teoría General de los Sistemas*, sino fundamentalmente **Humanista** , en el sentido del *Dasein*.

Esta *epistemología auténticamente humanista* reclama la redefinición de la condición humana bajo un *nuevo imperativo ético* sustentado desde una nueva ontología. Implica necesariamente una nueva ética que esté orientada hacia el futuro en relación con las consecuencias del progreso científico-tecnológico derivadas de la libertad axiológica impuesta metodológicamente por la ciencia.

En conclusión, ha quedado lo suficientemente demostrada la reflexión epistemológica de Heidegger. Ahora bien, explicitar la *epistemología auténticamente humanista* propuesta por Heidegger será la tarea específica de otra investigación.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL DE LA TESIS

- Acevedo, Jorge (1990): "*En torno a Heidegger*". Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Acevedo, Jorge (1999): "*Heidegger y la época técnica*". Editorial universitaria, Santiago de Chile.
- Ayer, Alfred (1962): "*Lenguaje, verdad y lógica*". EUDEBA, Buenos Aires.
- Ayer, Alfred (1965): "*El positivismo lógico*". Fondo de cultura económica, México.
- Ayer, Alfred (1992): "*El sentido de la vida y otros ensayos (Recopilación)*". Península, Barcelona.
- Ayer, Alfred (1992): "*El sentido de la vida y otros ensayos*". Península, Barcelona.
- Bentalanffy, Ludwing von (1976): "*Teoría General de los Sistemas*". Fondo de Cultura Económica, México.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995): "*Respuestas. Por una antropología reflexiva*". Grijalbo, México.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J. y Passeron, J. (1975): "*El oficio del sociólogo*", Siglo XXI, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1987): "*Cosas dichas*". Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre (1991): "*La ontología política de Martín Heidegger*". Paidós, Barcelona.
- Bunge, Mario (1972): "*La ciencia, su método y su filosofía*". Siglo Veinte, Buenos Aires.

- Descartes, Rene (1985): “*Meditaciones Metafísicas*”. Orbis, Barcelona.
- Dithey, Wilhelm (1974): “*Teoría de las concepciones de mundo*”. Revista de Occidente, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1982): “*Conocimiento e interés*”, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1990): “*La lógica de las ciencias sociales*”. Tecnos, Madrid.
- Hegel, Georg W. F. (1971): “*Fenomenología del espíritu*”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger Martín (2000): “*Carta sobre el humanismo*”. Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M. y Arendt, H. (2000): “*Correspondencia 1925-1975*”. Herder, Barcelona.
- Heidegger, Martín (1972): “*Introducción a la metafísica*”. Nova, Buenos Aires.
- Heidegger, Martín (1975): “*La pregunta por la cosa*”. Alfa, Buenos Aires.
- Heidegger, Martín (1978): “*¿Qué es filosofía?*”. Narcea, Madrid.
- Heidegger, Martín (1983): “De la experiencia del pensar y otros escritos a fines”. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Departamento de Filosofía, Publicaciones Especiales N° 26, Serie de textos.
- Heidegger, Martín (1986): “*Kant y el problema de la metafísica*”. Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, Martín (1994): “*Acerca del nihilismo*”. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Heidegger, Martín (1996): “*¿Qué es metafísica?. Y otros ensayos*”. Ediciones Fausto, Buenos Aires.
- Heidegger, Martín (1997): “*Filosofía, ciencia y técnica*”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Heidegger, Martín (1997): “*¿A qué se llama Pensar?*”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Heidegger, Martín (1997): “*Caminos de bosque*”. Alianza Universidad, Madrid.
- Heidegger, Martín (1997): “*Ser y Tiempo*”. Editorial Universitaria, Santiago de Chile,. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C.
- Heidegger, Martín (1998): “*Hitos*”. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martín (1999): “Conceptos Fundamentales. Curso del Semestre de verano, Friburgo, 1941”. Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martín (2000): “*Nietzsche*”. Tomo I y II. Ediciones Destino, Barcelona.
- Heidegger, Martín (2000): “*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*”. Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, Martín (2000): “*Tiempo y Ser*”. Tecnos, Madrid.
- Heidegger, Martín: “*Identidad y diferencia*”. Anthropos, Barcelona,.
- Jonas, Hans (1997): “*Técnica, medicina y ética*”. Paidós, Barcelona.
- Jonas, Hans(1995): “El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”. Herder, Barcelona.
- Khun, Thomas (1962): “*La estructura de las revoluciones científicas*”. Fondo de Cultura Económica, México.

-
- Klimovsky, G. y Asúa, M. (1997): "*Corrientes epistemológicas contemporáneas*". Editores de América Latina, Buenos Aires.
- Kuhn, Thomas (1983): "La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia". Fondo de Cultura Económica, México.
- Laszlo, Erwin (1990): "*La gran bifurcación*". Gedisa, Barcelona.
- Malinowsky, Bronislaw (1986): "*Los argonautas del Pacífico occidental*". Planeta-Agostini, Barcelona.
- Olivé, L. (1995): "*Racionalidad epistémica*". Trotta-CSIC, Madrid.
- Piaget, Jean y García, Rolando (1984): "*Psicogénesis e historia de la ciencia*". Siglo Veintiuno Editores, México.
- Popper, Karl (1973): "*La miseria del Historicismo*". Alianza, Madrid.
- Popper, Karl (1977): "*Búsqueda sin término*". Tecnos, Madrid.
- Popper, Karl (1974): "*Conocimiento Objetivo*". Tecnos, Madrid.
- Popper, Karl (1977): "*La lógica de la investigación científica*". Tecnos, Madrid.
- Prigogine, Ilya (1991): "*El nacimiento del tiempo*". Turquets, Barcelona.
- Quine, William (1974): "*La relatividad ontológica y otros ensayos*". Tecnos, Madrid.
- Rorty, Richard (1995): "*La filosofía y el espejo de la naturaleza*". Cátedra, Madrid.
- Soler, Francisco (1983): "*Apuntes acerca del pensar de Heidegger*", Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Tarski, Alfred (1972): "*La concepción semántica de la verdad*". Nueva Visión, Buenos Aires.
- Thuillier, Pierre (1982): "La manipulación de la ciencia". En Mardones, J. M. y Ursúa, N.: "Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica". Fontamara, Barcelona.
- Tugendhat, Ernesto (1994): "*La pregunta heideggeriana por el ser*". En Revista Ideas y Valores, N° 95, Bogotá, Colombia, Agosto.
- Vattimo, Gianni (1995): "*Más allá de la interpretación*". Ediciones Paidós, Barcelona.
- Wisserr, Richard (1971): "*Martín Heidegger al habla*". Studium Ediciones, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (1973): "*Tractatus Logico-Philosophicus*", Alianza, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Acevedo Guerra, Jorge: *“Acerca de la meditación en torno a lo divino en pensadores contemporáneos”*. Revista Chilena de Humanidades, N° 14, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 1993.
- Acevedo Guerra, Jorge: *“Una visión filosófica de la Universidad en el ámbito de la era técnica”*. Mimeo del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 1997.
- Acevedo, Jorge: *“Aspectos de la interpretación heideggeriana de la era técnica”*, en Seminarios de Filosofía, N°2, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1989.
- Acevedo, Jorge: *“Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la Filosofía actual”*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.
- Apel, Karl-Otto: *“Wittgenstein y Heidegger, la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido”*. Dianóia, México, 1967.
- Aristóteles: *“Analíticos Posteriores (Teoría de la ciencia)”* en Juan David García Bacca: *“Textos Clásicos para la Historia de las Ciencias”*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1.968, Volumen Segundo
- Benedito, María F.: *“Heidegger en su lenguaje”*. Tecnos, Madrid, 1992.
- Caletti, Elbio y otros: *“Jornadas de Homenaje a Martín Heidegger en el centenario de su nacimiento”*, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas-Regionales, Santa

- Fe, 1989.
- Derridá, Jacques: “*Del espíritu. Heidegger y la pregunta*”. Pre-textos, Valencia, 1989.
- Escribar, Ana: “*Antecedentes Filosóficos de la Bioética y Actuales desafíos*”. Documento de Postgrado, Universidad de Chile, Santiago, 13 de noviembre de 1998.
- Feyerabend, P.: “*Contra el método*”. Ariel, Barcelona, 1981.
- Follari, Roberto: “*Modernidad y Posmodernidad: Una óptica desde América Latina*”. Aiqué Grupo Editor, Buenos Aires, 1994.
- Foucault, Michel: “*¿Qué es la crítica? {Crítica y Aufklärung}*” en Revista de Filosofía #####Universidad de Murcia, N° 11, Julio-Diciembre de 1.995. Traducción de Javier de la Higuera.
- Foucault, Michel: “*¿Qué es la Ilustración?*” (de *What is Enlightenment?*). The Foucault Reader. Harward, 1984). Traducido del inglés por Pedro Miras.
- Gadamer, Hans-Georg: “*La Razón en la Época de la Ciencia*”. Alfa, Barcelona, 198.
- Gadamer, Hans-Georg: “*Verdad y Método*”. Sígame, Salamanca, 1985. Volumen I y II.
- García de la Huerta, Marcos: “*Crítica de la razón tecnocrática*”. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.
- García de la Huerta, Marcos: “*La Técnica y el Estado Moderno. Heidegger y el problema de la historia*”. Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos - Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas - Universidad de Chile, Santiago, 1980.
- Gómez Robledo, Antonio: “*Ensayo sobre las virtudes intelectuales*”. Fondo de Cultura Económica, México, 1.957.
- Habermas, Jürgen: “*Conciencia moral y Acción comunicativa*”. Editorial Península, Barcelona, 1991.
- Habermas, Jürgen: “*La lógica de las ciencias sociales*”. Tecnos, Madrid, 1990.
- Hegel, G. W.F.: “*Propedéutica Filosófica*”. Equinoccio - Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1.980. Traducción de Eduardo Vásquez.
- Hempel, C.: “*Filosofía de la ciencia natural*”. Alianza, Madrid, 1973.
- Jaspers, Karl: “*Notas sobre Heidegger*”. Grijalbo-Mondadori, 1990.
- Jonas, Hans: “*Técnica, medicina y ética*”. Paidós, Barcelona, 1997.
- Kant, I.: “*Filosofía de la Historia*”. Ed. Nova, Buenos Aires, 1964.
- Koyré, A. y otros: “*La historia de la ciencia. Fundamentos y transformaciones*”. CEAL, Buenos Aires., 1993.
- Lakatos, I.: “*La metodología de los programas de investigación científica*”. Alianza, Madrid, 1983.
- Löwith, Karl: “*Heidegger: un pensador en un tiempo indigente*”. Grijalbo, Barcelona, 1968.
- Löwith, Karl: “*Mi vida en Alemania antes y después de 1933*”. Visor, Madrid, 1993.
- Manson, S. “*Historia de las ciencias*”. Tomo I,II,II,IV, V. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Mardones, J. M. y Ursúa, N.: “*Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*”. Fontamara, Barcelona, 1982.

- Nolte, Ernst: "Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento". Tecnos, Madrid, 1998.
- Piaget, J. Y Apostel, L. "Construcción y validación de las teorías científicas. Contribución de la epistemología genética". Paidós, Barcelona, 1994.
- Poeggeler, Otto: "*El camino del pensar de Martín Heidegger*". Duque, Madrid, 1993.
- Rorty, Richard: "Escritos filosóficos II. Ensayo sobre heidegger y otros pensadores contemporáneos". Paidós, Barcelona, 1993.
- Vasquez, E.: "*Cómo leer y entender a Hegel*". Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, Mérida, 1.993.
- Vattimo, Gianni: "Las aventuras de las diferencias. Pensar después de Nietzsche y Heidegger". Península, Barcelona, 1998.