
LAS CIENCIAS EN LA ÉPOCA TÉCNICA: REFLEXIONES EN TORNO A LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL *DASEIN*

*Mg. Ps. Pedro Moscoso-Flores**

El presente escrito se sitúa en torno al problema de la relación entre la ciencia moderna y la filosofía, particularmente a la luz de la analítica existencial del *Dasein* postulada por Martin Heidegger. El objetivo es esclarecer los aspectos fundamentales de este análisis, haciendo explícito el impacto y las implicancias que ha tenido el modelo metafísico de las ciencias sobre los modos en que el hombre se vincula con el mundo técnico y aparece determinado por él.

Palabras clave: Ciencia, hombre, época técnica, historicidad, Dasein.

SCIENCES IN THE TECHNICAL AGE: REFLECTIONS SURROUNDING THE EXISTENTIAL ANALYTIC OF THE DASEIN

The present text is established around the problematic relationship between modern science and philosophy, particularly concerning Martin Heidegger's existential analytic of the Dasein. The objective is to establish the main aspects of this analysis, making explicit the impact and the implications that this metaphysical model of sciences has had in the way that man bonds with the technical world and appears determined by it.

Keywords: Science, man, technical era, historicity, Dasein.

* Universidad Adolfo Ibáñez y Universidad Viña del Mar, Viña del Mar, Chile.
Correo electrónico: pedro.moscoso@uai.cl

Consideraciones previas

ACTUALMENTE NOS VEMOS ENFRENTADOS A UN MUNDO MARCADO POR una creciente tecnologización. El desarrollo alcanzado en las últimas décadas se ha multiplicado a un nivel sin precedentes, siendo la ciencia aquel espacio de articulación de saberes que han posibilitado estos nuevos y múltiples descubrimientos, y teniendo como consecuencia el posicionamiento del hombre en un lugar privilegiado respecto de la naturaleza. Sin embargo, dicho espacio de posibilidades ilimitadas, centrado en la promesa del progreso, ha visto su contracara. Las guerras, los problemas sociales, económicos y políticos a nivel planetario marcan un revés importante dentro del contexto científico contemporáneo. El ser humano, en su intento por superar la naturaleza, encadenándola y utilizándola a su haber, ha roto con las mismas leyes naturales que este desarrolló en su afán de lograr el acceso a un saber unitario, medible y cuantificable racionalmente. Lo que los antiguos griegos consideraban como las leyes bajo las cuales se podía emular el desarrollo humano a la manera de una *mimesis* también ha dejado de funcionar. En síntesis, dicho modelo de progreso parece haberse desarrollado de manera simultánea con un deseo inherente de dominación por parte del hombre, que no puede, en este mundo técnico, dejar de imponer una suerte de violencia para controlar, regular y predecir.

Es dentro del marco histórico moderno que aparece la cuestión de las ciencias del hombre. Estas últimas han encontrado su fundamentación en la promesa de interpretar al hombre tal como es, situándolo dentro de una caracterización taxonómica que le permita dar cuenta de sí, entendiendo este nuevo esquema como posible gracias a que el hombre moderno se sostiene como sujeto de conocimiento, autoconsciente. En esta lógica, estas disciplinas antropocéntricas se verán sujetas a la necesidad de dar cuenta de un hombre inscrito en una realidad que le aparece como ajena, a partir de un marco representacional que pone una distancia entre el hombre y mundo, y que redefine la relación entre ambos.

Otro elemento de notable importancia es el hecho que estas ciencias se definen como herederas de las ciencias naturales, particularmente a partir del deseo de encontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos naturales, lo que trae aparejado consigo la medición y el cálculo: en adelante, habrá que medir, cuantificar, clasificar

y diagnosticar al hombre. Esto es lo que Michel Foucault habría develado en su *Histoire de la Folie* a propósito de las ciencias psicopatológicas: a partir del siglo XVIII el loco habría sido liberado de sus cadenas físicas, a partir de un proceso progresivo de humanización, solo para ser (re)encadenado a una clasificación discursiva psiquiátrica materializada en el nacimiento de la clínica pineliana. Dicho ejemplo da cuenta de cómo el hombre moderno se transforma así en su doble –objeto productor/de producción–, representándose en una relación particular con un mundo en que él se juega como objeto de sí mismo: “El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento”¹.

Podríamos suponer que, en la medida en que el hombre se transforma en objeto de estudio, se produce un fenómeno expansivo en la ciencia que permite, al menos, cuestionar su linealidad constitucional. Con esto nos referimos al marco historiográfico otorgado por la tradición metafísica como condición de posibilidad para el surgimiento de una ciencia encargada de la totalidad del mundo de las cosas individuales, es decir, una ciencia que categoriza y asegura, que constituye una identidad para cada cosa. El efecto de lo anterior es que las cosas mismas pasan a ser definidas de antemano por la ciencia que las controla, a partir del Método, y no desde las cosas mismas. Por lo tanto, la metafísica moderna se constituiría de esta forma en un marco de dominación en tanto historia provista de regularidades y secuencias representables desde un lugar común, a saber, un sujeto único e idéntico en sus motivaciones y fines. Así, esta ciencia historiográfica se transformaría en un eje articulador de una verdad aséptica, a-histórica y sin fisuras:

*Tercer uso de la historia: el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o mejor según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad. Pero si se interroga a sí misma, y de una forma más general interroga a toda conciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de la voluntad de saber que instinto, pasión, encarnizamiento, inquisidor, refinamiento cruel, maldad (...)*².

1 FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1968, p. 310.

2 FOUCAULT, Michel, *Microfísica del Poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979, p. 27.

1. Acerca de la analítica existencial del *Dasein*

Sein und Zeit (1927) se desarrolla básicamente en torno a la pregunta por el sentido del ser: “No sabemos lo que significa ‘ser’, pero ya cuando preguntamos: ¿qué es ser?, nos movemos en una comprensión del ‘es’, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el ‘es’”³. El olvido de esta pregunta, dirá Heidegger, es el ocultamiento que ha permitido que la metafísica se constituya como tal y que se produzca el desarrollo del pensamiento como lo conocemos hoy en día.

Lo anterior supone un primer y fundamental elemento: existe, por parte del hombre, una comprensión mediana y vaga respecto al sentido del ser aun cuando este no lo pueda llegar a definir. Este punto es vital, ya que da cuenta de cómo lo más esencial –en el sentido ontológico y no sustancial– para el hombre se le ha mantenido oculto. No solo eso, sino además pareciera que el ocultamiento corresponde a una propiedad del sentido del ser. En esto se emplaza la idea que Heidegger querrá transmitir: la importancia de la tradición en la posibilidad de develar el sentido del ser. No apelará jamás a la negación del pasado y crítica absoluta hacia él, sino que planteará la necesidad de volver hacia un pasado pre-metafísico y desentrañarlo a partir de los supuestos que lo han mantenido en la oscuridad. Lo anterior, asumiendo que es posible develar el sentido del ser en estas teorías que lo oscurecen.

Así dispuesto, el pensador de Friburgo tomará al *Dasein* como una manera de llegar al sentido del ser en general. “Lo puesto en cuestión es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma en que se lo considere, ya es comprendido siempre”⁴. En esta distinción entre el ser y el ente, el último sería todo aquello de lo que hablamos. Por su parte, el *Dasein* sería el ente que somos nosotros mismos: el *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su “ser” escogerse, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse “aparentemente”⁵.

Es en este punto que se produce una fractura entre la ontología de Heidegger y la filosofía metafísica propia de la tradición. El hecho que el sentido del ser aparezca en una comprensión mediana y vaga para el *Dasein* supone que la comprensión a la que se alude no remite en ningún caso a un concepto que se pueda deducir ni probar, tal y como lo hacen los sistemas científicos: “(...) el ser ha sido ‘supuesto’ hasta el día de hoy en toda ontología pero no en cuanto concepto que estuviera a nuestra disposición”⁶.

3 HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005, p. 29.

4 *Idem*.

5 *Ibidem*, p. 68.

6 *Ibidem*, p. 31.

Al señalar que la estructura fundamental del *Dasein* es “ser-en-el-mundo”, en tanto estructura unitaria e inseparable, el filósofo alemán quiere hacer notar la presencia de un desplazamiento constante. Tendrá que ver con un desplegarse, un proyectarse siempre orientado hacia la acción. En otras palabras, la esencia de la que habla tiene que ver con este despliegue activo (*Wesen*): “De ahí que Heidegger afirme que existir, en cuanto ‘ser en el mundo’, es, de raíz e inevitablemente, un absorberse o embargarse en el trato con los entes, tener un incesante ‘comercio’ con ellos”⁷.

En esta lógica de diferenciación entre el ser y el ente es posible entender a las ciencias como haciéndose cargo de los últimos. Son las ontologías regionales aquellas que abordan a los entes y los tematizan como objetos de investigaciones científicas. Esta idea dice relación con la precomprensión que tienen respecto a los fenómenos que estudian, que la mayor parte de las veces es desconocida –o negada– por los científicos.

A diferencia de las investigaciones científicas, la analítica existencial consiste fundamentalmente en develar cuáles son las ontologías a la base de los entes para así poder desconstruirlos y dar cuenta de la pregunta por el sentido del ser. “El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general”⁸.

2. El método fenomenológico en Heidegger

La ontología para Heidegger está basada en un método fenomenológico. Tal como él lo entiende, la ontología como investigación acerca del sentido del ser ha de ser metódica, es decir: “(...) hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”⁹. Todas las otras disciplinas estarían basadas en esta ontología fundamental, por lo que se podría interpretar como una “ciencia primera” o una “ciencia del ser”. Pero para afirmar lo anterior debemos dejar de entender esta ciencia del modo en que entendemos las ciencias positivas.

Desde esta perspectiva, se asume el conocimiento como apriorístico, es decir, entendido como previo a la aparición de la temporalidad secuencial y como única posibilidad de acceso al ser. En esta línea, el objetivo de esta ciencia sería el de describir las cosas mismas, tal y como se muestran. Así, el método de la ciencia originaria estaría basado en tres elementos fundamentales: la reducción, entendida como la reconducción de la mirada

7 GALVÍN, Pablo, “Elogio a la serenidad: una meditación sobre la actual configuración científico-técnica a partir del §29 de Ser y Tiempo”, *Cuaderno de Materiales. Revista de Filosofía y Ciencias Humanas*, 2002, disponible en <http://www.filosofia.net/materiales/num/num18/Elogio.htm>.

8 HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 34.

9 *Ibidem*, p. 57.

del ente ingenuamente hacia el ser: “El componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de la reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como reducción fenomenológica”¹⁰; la construcción, como el dirigirse hacia el ser mismo: “El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe siempre ser traído bajo la mirada libre de proyección”¹¹; por último, la destrucción (*Abbau*) tiene que ver con este “retroceder” hasta las fronteras donde fueron creados los prejuicios que oscurecen al ser, logrando una apropiación positiva:

*Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella (...) La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” y al modo corriente de tratar la historia de la ontología*¹².

3. El problema del tiempo en la analítica existencial

Llegado este punto, es necesario detenerse en un aspecto fundamental para la comprensión del sentido del ser. Lo anterior refiere a la idea de historicidad del ser. Pero, ¿qué quiere decir esto? Ciertamente, la concepción del tiempo utilizada en este espacio tampoco remite a su sentido tradicional: “Hay que mostrar que la temporalidad es la condición general del ser; el ser es comprendido y concebido a partir del tiempo. Cuando la temporalidad funciona como una condición de este tipo, la llamamos temporaneidad”¹³.

Es aquí donde el filósofo de Friburgo establece la distinción entre el conocimiento historiográfico y la historicidad. El primero diría relación con la historia entendida como conocimiento (*Historie*). El segundo sería la condición de posibilidad del ser, que antecede a la historia entendida desde un punto de vista antropocéntrico. Heidegger lo definirá como “acontecer” (*Geschichte*): “El Dasein ‘es’ su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, ‘acontece’ siempre desde su futuro... su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su ‘generación’–no va detrás del Dasein, sino que cada vez ya se le anticipa”¹⁴.

Lo anterior da cuenta de una noción de temporalidad solapada en que se pierde la visión continua de los tres tiempos lógicos (pasado, presente, futuro). En otras palabras, esta

10 HEIDEGGER, Martín, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 47.

11 *Idem*.

12 HEIDEGGER, M., *Ser...*, op. cit., p. 46.

13 *Ibidem*, p. 330.

14 *Ibidem*, p. 44.

posición vendría a cuestionar nuestra interpretación secuencial de la existencia basada en una proveniencia de nuestro pasado, o de la colectividad histórica en la que estamos insertos que determinaría las posibilidades de sentido futuro. La desconstrucción, en este sentido, vendría a liberar al *Dasein* de las limitaciones que impone la tradición ampliando su horizonte:

(...) el Dasein no solo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo en el que él es, y a interpretarse por el modo en que se refleja en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le subtrae la dirección a sí mismo, el preguntar y el elegir¹⁵.

Por lo tanto, la tradición puede ensordecir al *Dasein* en el camino a la pregunta por el sentido de su ser. La tradición, al asumir su ontología como cosa obvia, borra el origen y lo desarraiga. Esto hace que nos interpretemos de la misma manera que los seres que están-a-la-mano en el mundo, posibilitando una suerte de reificación sobre el mundo y sobre nosotros mismos. En otras palabras, nuestra autocomprensión queda deformada por la tradición en la que estamos inmersos. Es por esto que la tarea de la fenomenología será la de interrogar a su pasado deformador, en su propio tiempo. La determinación del tiempo ontológico ha de partir de la relación cotidiana con el mismo.

4. Comprensión de las ciencias antropocéntricas desde una analítica existencial

Heidegger plantea la necesidad de dejar de lado las representaciones objetivizantes materializadas en conceptos tales como *psyche*, sujeto, persona, yo o conciencia, emplazándonos a asumir una comprensión completamente distinta. El *Dasein*, como ser-en-el-mundo, ayuda a entender esta nueva comprensión en la medida en que constituye una posibilidad de apertura a través de la capacidad de “recibir-percibir”, es decir, la significación de las cosas que le están dadas.

Como ya señalamos, si para la ciencia el dominio de los objetos está dado *a priori*, la investigación tendrá una dirección dada con anterioridad por las cosas que se han hablado pre-científicamente. Por lo anterior, se juega una suerte de determinismo pre-científico de la ciencia sobre la misma que aparece en todo momento borrado y que permite establecer una determinada lógica de sentido, eliminando otras posibles. En virtud de lo anterior, la mayor dificultad radica en que esta ciencia determina el pensamiento, a través de un diálogo exclusivo con los entes, lo que dificulta el acceso al ser. Frente a esta dificultad es

15 *Ibidem*, p. 45.

que se hace necesario establecer una relación seria y reflexiva con la ciencia para lograr pensar sus propios puntos ciegos.

Para lograr lo anterior, planteará ciertos conceptos fundamentales de la ciencia para dar cuenta de la naturaleza y su relación a ella. El contraste entre causalidad y motivación será el punto de entrada para esta tarea. Señalará, en clara alusión al modelo de la separación entre *res cogitans* y *res extensa* cartesiana, que la ciencia ha modificado la visión de la naturaleza para insertarla dentro de las leyes de la medición. Es así como los entes adquieren un carácter de “meros objetos” posibles de ser objetivados. Lo anterior transformaría al hombre en aquel ente-sujeto monumentalizado en el “yo pienso”.

En otras palabras, sin las presuposiciones que instala la ciencia, su ideal metafísico de objetividad no tendría sentido. Lo anterior queda patente en el modelo de establecimiento de regularidades a partir de las leyes naturales de causalidad: “*Causality is an idea, an ontological determination. It belongs to the determination of the ontological structure of nature. Motivation refers to the human being's existing in the world as a being who acts and experiences*”¹⁶.

El autor incluso irá un paso más allá, al cuestionar la noción de realidad. Se preguntará si en realidad los físicos han visto alguna vez la realidad. En realidad, dirá, lo que se mide son los procesos que nos permiten operar, pero en ningún caso aparecen las cosas como tales. Lo mismo ocurre con lo psíquico: hay una preocupación por los procesos y cambios psíquicos pero no hay una pregunta por lo que es lo psíquico.

Al jugarse lo anterior en una relación estrecha con las ciencias naturales, el modo de pensar siempre tomará a la naturaleza como referencia, pero una naturaleza determinada de antemano. Es por esto que habría que preguntarse: ¿qué se entiende por naturaleza? Aparentemente hay una relación a la “conformidad a leyes”. Esto quiere decir que solo lo que puede ser medido y cuantificado es tomado en consideración. En este sentido opera la causalidad como una ley en que los fenómenos se constituyen como naturaleza por primera vez, originaria, y se transforman en objetos de la experiencia.

Llegado este punto podemos apreciar lo siguiente: Heidegger aplica su método fenomenológico a las ciencias cuando se pregunta por la naturaleza y las presuposiciones que permitirán dar cuenta de la ontología a la base de la ciencia natural. Después de todo, como ya se mencionó, la ciencia tiene el modo de ser del hombre y por ende ha de ser posible establecer una ontología.

16 HEIDEGGER, Martin, *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*, Northwestern University Press, Chicago, 2001, p. 24.

Al afirmar que la ciencia no ha logrado dar cuenta de sus suposiciones de base, Heidegger deja al descubierto la imposibilidad del método. Así, por ejemplo, señala que la ciencia no puede descubrir lo que es el espacio mismo: “*In Western thought up to the present, space has only been seen in relation to bodies and objects, but never in relation to space as space for itself and as such*”¹⁷. El espacio, por ende, solo puede ser preguntado en relación a algo otro que/en el espacio.

Al volver sobre la pregunta sin respuesta para las ciencias naturales respecto a lo que es la naturaleza, Heidegger retomará estratégicamente los postulados kantianos: naturaleza será la conformidad a la ley del fenómeno. Sin embargo, lo que la ciencia misma no ha pensado en su determinación de la naturaleza. Esto hace que el problema se juegue fuera de la relación lógica naturalizada –de la ciencia– y se instale en el terreno de la filosofía –ontología–. Una vez más, el tema que se intenta desvelar tiene que ver con una imposibilidad de las ciencias para dar cuenta de las cosas como tal. De modo que la relación a la verdad se encontraría determinada por efectos, es decir, por la posibilidad de determinar una hipótesis como verdadera en función de un resultado final que tiene una causa presu- puesta a la base.

Ligado a lo anterior, se hace explícito el concepto del tiempo dentro de la ciencia como nudo problemático. La forma como la ciencia trata el tiempo no da cuenta del tiempo sino que da cuenta del *quantum* del tiempo. Solo así este podrá ser medido, cuantificado y clasificado dentro de la ciencia. Una vez más se reproduce el gesto de olvido, ahora en relación con la pregunta del tiempo como tiempo. Sin embargo, el tiempo ontológico está operando de igual forma y es quien permite que se constituya una idea del tiempo medible, es decir, aquel que utilizamos y al que hacemos referencia en la cotidianeidad media. En cambio, el tiempo al que se refiere Heidegger, como ya se mencionó anteriormente, es la historicidad del *Dasein* que se constituye como pura posibilidad. Tiempo que integra –presente, pasado y futuro– y determina al ser mismo como su propia posibilidad. Es un tiempo “que se da” *a priori*.

Aún queda por resolver la cuestión respecto a cómo podemos llegar a pensar en las cosas “como tal”, considerando que la tradición juega una relación cuasi-determinista respecto del mundo en que vivimos. Frente a lo anterior, el pensador alemán nos convoca a pensar en esta tradición para poder dar cuenta –a partir de su cuestionamiento– de la ontología (regional) que subyace a las ciencias y que habla del sentido del ser.

En estos términos, el “estar-abierto” a lo presente sería la característica fundamental del ser humano. Pero “estar-abierto” ofrece varias posibilidades. Por ejemplo, si nos situamos desde el discurso psicopatológico podríamos pensar que la pérdida de contacto en la

17 *Ibidem*, p. 32.

esquizofrenia –pérdida del juicio de realidad– sería una pérdida de este estar-abierto. Pero esto no significa que desaparezca, sino más bien una “falta de contacto”.

Si bien la psicopatología se funda sobre una distinción dual entre la *psyche* y el *soma*, habría que preguntarse por la forma y el modo en que estos son diferentes. Si bien las taxonomías psicopatológicas se erigen sobre esta distinción, sería imposible pensar en el uno sin el otro. Por lo tanto, dicha distinción correspondería a la imposibilidad de cuantificar la *psyche* –que únicamente puede ser intuita–, mientras que el *soma* sí podría ser medido de manera cuantitativa. Podemos decir, entonces, que la distinción entre *psyche* y *soma* responde únicamente a una “cuestión de método” que se hace impensable desde el ser-en-el-mundo.

El efecto de entender el método y la medición como lo que define las cosas es que supone a este como separado de las mismas. Por lo tanto, nos dirá el filósofo, debemos invertir la mirada y considerar que la medición es una propiedad de la cosa misma. La medición, por un lado, da cuenta de la extensión de la cosa pero también permite dar cuenta de la relación del ser humano con la cosa. La medición no pertenece propiamente ni a la cosa ni al ser humano. Pertenece a la cosa exclusivamente en la medida en que la cosa se constituye como objeto.

A su vez, lo que permite que la cosa se constituya en un objeto es la objetividad de las ciencias modernas. Esto quiere decir que la objetividad es una modificación de la presencia de las cosas. Presencia entendida como la capacidad de ser representado (*Vorstellungheit*): “*Thereby, presence is no longer taken as what is given by itself, but only as how it is an object for me as the thinking subject, that is, how it’s made an object over and against me*”¹⁸. Por lo tanto, según la experiencia moderna, algo será en la medida en que lo represento. Ahora bien, la medición no siempre se basa en lo cuantitativo. De hecho, la relación del ser humano con lo que determina la medición es una relación fundamental con lo que es: corresponde a la comprensión de ser sí mismo. En esta línea, y siguiendo a Heidegger, estamos tentados a pensar que lo que determina la medición es una dimensión ontológica del ser que aparece en la ciencia a pesar de que esta última no lo piensa (a saber, la medición como medición aporética, como lo que no se puede medir).

En resumen, el filósofo nos dirá que la investigación científica ha entendido la medición de manera insuficiente. La medición como cálculo determina y garantiza el conocimiento, pero también vela el acceso al ser en la medida en que se juega una precalculabilidad en el control y posesión de los procesos de la naturaleza cuyo objetivo final es poseer a esta última. Esta precomprensión de las cosas meramente como objetos hace que la ciencia sea enteramente su método, estableciendo en su proyección anticipatoria de la naturaleza

18 *Ibidem*, p. 99.

el dominio de objetos calculables, que a su vez determina lo que es aceptado y lo que es negado. Hay una dictadura de la mente, dirá Heidegger, que nos aleja de la posibilidad de acceder a las cosas como aparecen-ahí en su inmediatez. Y esto hace que el conocimiento objetivo de la naturaleza sea una proyección del conocimiento que el sujeto posee respecto a sí mismo. En síntesis, esto hará que el sujeto se trate como un ente cualquiera.

La alternativa a lo planteado anteriormente está dada por un método reflexivo respecto al ser de uno mismo, que aleja al hombre de una precomprensión racional de sí mismo y de su racionalidad que lo impele a pensarse desde ese lugar como único posible. Debemos instalarnos en el camino-hacia nosotros, el cual no pertenece a la dimensión del “yo”.

5. Hacia una concepto de análisis ontológico (*Daseinanalysis*)

La analítica del *Dasein* solicita la constitución ontológica existencial y no se queda en una mera descripción óptica, superando así la idea de subjetividad de la conciencia. El análisis ontológico da cuenta de una transformación radical de la posición del ser humano histórico respecto al ser. El objetivo central de este es poder encontrar la posible manifestación del ser.

El punto decisivo de esta analítica tendrá que ver con establecer la determinación del *Dasein* en relación con el ser en general. A diferencia del psicoanálisis freudiano, en que los síntomas son reducidos a elementos, el “*Da*” del *Dasein* da cuenta de la apertura en que los entes pueden manifestarse para el ser humano, y el ser humano estar presente para sí mismo.

El concepto de *Daseinanalysis* surge frente a la pregunta por la posibilidad de establecer una ciencia del ser humano y está inscrito dentro de una visión ontológica. En cualquier caso, está orientado a establecer las determinaciones básicas del ser de este ente. Se experimenta el ser-en-el-mundo como la determinación fundamental del ser humano, considerando como fundamento el hecho de que no se puede separar al ser humano del mundo, es decir, subsiste una composición unitaria que no tolera el dualismo de la separabilidad-inseparabilidad. Entendido de esta manera, podría pensarse una ciencia del ser humano como ser humano y, análogamente, en cómo esta determina sus posibilidades.

Como podemos anticipar, este análisis surge como una alternativa al modelo de las ciencias humanas fundadas en las ciencias naturales. Busca romper con lo determinante del método que concibe *a priori* al hombre como objeto desde una base de manipulación técnica del mundo. Es decir, busca evitar lo que disciplinas como la psicología, antropología y psicopatología no han podido sino producir, a saber, situar al hombre como algo presente-a-la-mano, haciendo que la pregunta por el ser humano como ser humano sea omitida.

La posibilidad de liberar de sus compromisos ontológicos previos –no cuestionados– es lo que plantea Heidegger como alternativa para la psicología. Es una libertad de elección, ya que el *Dasein* está, en primer lugar, expuesto a la libre y abierta dimensión del ser. Estos compromisos ontológicos remiten a la ontología de la “cosa” heredada desde Descartes con todas sus consecuencias problemáticas posteriores: “*Once the ontologically adequate answer Heidegger provided is secured, psychology would then be freed to pursue its inquiry with genuine openness and understanding of what it means to be. Psychology would be in a position to ‘let beings be’ free from any preconceived ‘dogmatic constructions’*”¹⁹.

6. La ciencia y su relación con la técnica

Como último punto de esta reflexión, parece pertinente referirse a la ciencia en su relación con la técnica. “Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica. Si correspondemos a aquélla, entonces somos capaces de experimentar lo técnico en su limitación”²⁰. Lo anterior, dado que todos los avances técnicos que se han logrado a partir de la época post-industrial deben una cierta relación de cercanía a estas dos nociones. Para esto, seguiremos ciertas reflexiones de Heidegger que nos puedan aclarar la relación existente y sus posibles implicancias.

Para llegar a establecer la relación entre ciencia y técnica moderna recurrimos a la técnica en primer lugar. Heidegger señala que la representación común que tenemos de ella está basada en la idea de un medio para alcanzar metas, por un lado, y un hacer del hombre, por otro. Esta sería una visión instrumental de la técnica: “Toda empresa técnica, toda investigación científica permanece encerrada dentro del ámbito de juego de la racionalidad instrumental, donde fines y metas se confunden”²¹. Lo anterior quiere decir que la técnica siempre remite a otra cosa. Sin embargo, esta definición tampoco nos permite determinar qué es la técnica en sí misma, esencialmente.

Al igual que la ciencia, la técnica moderna se sustenta sobre una determinada comprensión del ser y de lo ente (presencia y fondo o mera disponibilidad), sobre una determinada imagen de la naturaleza (simple almacén de materias primas) y, por último, desde una muy concreta interpretación del ser humano mismo (como sujeto). Dentro de este diagrama, el hombre ha pasado a constituir un mecanismo más dentro del eslabón de la cadena productiva, paradójicamente perdiendo el lugar central que ansiaba a través de su

19 ASKAY, Richard, “Heidegger’s Philosophy and its implications for Psychology, Freud and Existential Psychoanalysis”, en HEIDEGGER, Martin, *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*, op. cit.

20 HEIDEGGER, Martin, *La pregunta por la Técnica*, trad. de Barjau, Eustaquio, en HEIDEGGER, Martin, Conferencias y artículos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1954, disponible en <http://rae.com.pt/Heidegger.pdf>, p. 1.

21 GALVÍN, P., op. cit.

proyecto de dominación de la naturaleza. Así, el hombre que se vivencia a sí mismo en cuanto ente ha pasado a convertirse en un émulo de los objetos que utiliza. Lo anterior lo podríamos leer en clave de referencia directa a lo que el filósofo de Friburgo nos señala respecto al problema del hombre en relación con la técnica moderna: “(...) el hombre se encuentra en una situación peligrosa en esta tierra (...) en cuanto que la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado”²².

Así, se manifiesta un cambio en la relación con la naturaleza. Ya la naturaleza (*physis*) ha dejado de ser un lugar en donde el hombre ha podido encontrar un referente para producir. Lugar –divino– que tenía sus propias leyes que el hombre respetaba y observaba. En adelante, aparece la idea del dominio que ha transformado a la naturaleza, dándole un carácter concreto y obligándola a comportarse para que encaje dentro del conocimiento predictivo del hombre. Por eso se puede pensar que la técnica moderna cobra cualidades absolutamente diferentes, por cuando constituye una representación de la naturaleza como un almacén de materias primas:

En contra de esta determinación de la región esencial de la técnica se puede objetar que, si bien es válida para el pensar griego y es adecuada, en el mejor de los casos, para la técnica del obrero manual, sin embargo no lo es para la moderna técnica de las máquinas que producen energía. Y es precisamente esta técnica, sólo ella, lo inquietante, lo que nos mueve a preguntarnos por “la” técnica. Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas²³.

Frente a la situación actual Heidegger nos diría, por muy paradójico que suene, que la esencia de la técnica no tiene nada técnico. La esencia tendría que ver más bien con la noción de “hacer salir de lo oculto”, basada en un emplazamiento (*Gestell*). En el caso de la técnica moderna, este emplazamiento toma el carácter de una provocación que emplaza a la naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculables de antemano, ya que dirige la mirada sobre objetos.

En esto, el término heideggeriano *Kehre*, traducido por “viraje” o “vuelta”, alude justamente al modo y manera como podría el hombre actual sobreponerse a la técnica moderna. Opera en él un sentido de regreso a los griegos, en el que la técnica era una actividad

22 HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, trad. de Zimmermann, Yves, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, disponible en <http://ebookbrowse.com/heidegger-serenidad-pdf-d162800132>, p. 9.

23 HEIDEGGER, M., *La pregunta...*, *op. cit.*, p. 6.

productiva en el sentido de la *poiesis*, es decir, una actividad salvadora respecto a la *physis* misma. Salvadora en el sentido de respetuosa con su interno dinamismo y legalidad.

Es dentro de este enclave que podemos pensar la serenidad (*Gelassenheit*), como el llamamiento moral del hombre de la técnica. Es decir,

(...) usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (loslassen) de ellos (...) Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia²⁴.

Una actitud que, por un lado, deja entrar a las instalaciones, aparatos y máquinas técnicas en nuestro mundo cotidiano, requiriéndolos para un uso apropiado, pero que, por otro lado, nos permite mantener la distancia con ellos, preservando nuestra libertad y esencia al desembarazarnos de ellos una vez usados para la tarea pertinente, dejándolos “descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior”²⁵.

7. Un comentario final

Se quiere realizar una breve reflexión final en torno a la cuestión de la técnica y su relación del hombre con el mundo a partir de las ciencias. Tomaremos para esto un caso particular. Cabe destacar que esta referencia por sí misma podría generar un estudio, pero parece interesante, al menos, mencionarla brevemente, por las preguntas que convoca.

La tecnología nos ha superado. Ya no ocupamos el centro del mundo tal y como el modelo ilustrado nos señaló en su momento. Con la llegada de la ciencia, que determina y delimita, en su medición, la realidad, el hombre se ha visto superado por la misma, a tal punto de encontrarse en una situación de potencial extinción frente a su propia creación. Esto nos hace recordar todas aquellas fantasías y modelos futuristas utópicos desarrollados por la literatura²⁶ y más tarde puestos en escena por la cinematografía occidental. Todo lo anterior como síntoma de un hombre enfrentado a la indefensión de su propia naturaleza calculadora, reflejada a una técnica que cada día se le hace más extraña.

En lo anterior, el ejemplo contemporáneo por antonomasia lo constituye Internet. Dicha herramienta emblemática nos ha expuesto a la posibilidad de reducir los límites entre

24 HEIDEGGER, M., *Serenidad*, op. cit., p. 8.

25 *Idem*.

26 Dignas de nombrar, entre otras tantas, son *1984* de George Orwell y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley.

aquello que entendemos por realidad y virtualidad, rompiendo con los límites impuestos por el modelo de la tradición filosófica occidental moderna. Lo anterior se hace patente al intentar situar lingüísticamente dicho artefacto, es decir, no podemos hablar de “una” Internet. Esta se encuentra y juega en todas partes sin estar físicamente en ninguna. Quizás Heidegger se preguntaría: ¿es Internet una serie de servidores que se conectan entre sí con un satélite?, ¿está ahí Internet?, ¿se puede ver?, ¿qué ocurriría con ella una vez que el hombre cese de existir? Es necesario al menos cuestionarse respecto de cómo esta herramienta liberadora, portadora de la promesa del proyecto de emancipación moderna, nos ha encadenado a un espacio, proyectado en un sueño de trascendencia comunicacional, situándonos representacionalmente y objetivándonos en torno a nuestra condición de “usuarios”. En esta línea, estaríamos tentados a pensar que este hombre devenido usuario ha venido a reemplazar al sujeto moderno; usuario que se despliega en su manejo procedimental sobre la virtualidad como promesa de liberación de las cadenas del cuerpo.

A manera de referencia, podríamos mencionar las ya famosas redes sociales tales como *Facebook* o *Twitter*, que intentan romper con las barreras clásicas del tiempo y el espacio sobre las que se fundan las bases epistemológicas del conocimiento. Con esto nos referimos no solo a los contenidos del conocimiento que devienen “información”, sino a la ruptura que se juega en un marco definido desde la “inmediatez” y el “tiempo real” dentro del marco metafísico resguardado por la ciencia. Sin duda que dicha noción del tiempo no busca retrotraernos a un espacio “anterior”, a pensar las bases del tiempo secuencial y progresivo impuesto por la modernidad, tal y como lo plantea Heidegger, sino que sería un intento de olvido aún mayor respecto de las condiciones sobre las cuales este tiempo del sujeto autoconsciente ha logrado constituirse en una estructura coherente y naturalizada dentro de la *psyche* del hombre. En otras palabras, si el tiempo secuenciado se ha roto a partir de la ilusión técnica, esto solo sería posible de ser pensado en referencia a una estructura de tiempo lineal que resguardó sus condiciones de alteridad. Por lo tanto, en adelante el debate en torno al tiempo se dirimirá en un nivel de análisis prescrito dentro de las reglas del juego metafísico, a saber, el de la dualidad eficiencia-ineficiencia.

Otro ejemplo paradigmático lo constituye una red menos difundida, pero no menos impactante, denominada *Second Life*. Este programa virtual le da la posibilidad al usuario de constituirse como otro (*avatar*), asumiendo características, rasgos y modelos de vinculación personalizable, es decir, desbordando los límites de la identidad representacional. ¿Cómo entender este fenómeno? ¿Es un fenómeno? ¿Cómo entender la diferencia entre uno y otro? Todas estas preguntas han de quedar abiertas a la reflexión.

Este nuevo “residente” puede recrearse en una lógica de refundamentación. Es un ser a-histórico en el sentido tradicional, cuya historicidad queda determinada por el acceso a la técnica. Se ha perdido el sentido de la predestinación divina, pero también el sentido de la causalidad de la modernidad. ¿Dónde reside este nuevo residente? ¿Cómo puede hacerse cargo la tradición de semejante hecho? Pero, como ya hemos dicho, la esencia de la

técnica no tiene nada de técnica. ¿Qué sucede con el “estar-abierto” de Heidegger en esta nueva realidad? Hay una emulación de la naturaleza en este nuevo espacio, pero una réplica de una naturaleza científica que redefine las relaciones entre los entes intramundanos en que la representación de la naturaleza se confunde con la propia naturaleza. Espacio en que el *Dasein* se traslapa y reafirma como un ente más.*

Bibliografía

ASKAY, RICHARD, “Heidegger’s Philosophy and its implications for Psychology, Freud and Existential Psychoanalysis”, en HEIDEGGER, MARTIN, *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*, Northwestern University Press, Chicago, 2001.

FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1968.

-----, *Microfísica del Poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.

GALVÍN, PABLO, “Elogio a la serenidad: una meditación sobre la actual configuración científico-técnica a partir del §29 de Ser y Tiempo”, *Cuaderno de Materiales. Revista de Filosofía y Ciencias Humanas*, 2002, disponible en <http://www.filosofia.net/materiales/num/num18/Elogio.htm>.

HEIDEGGER, MARTIN, *La pregunta por la Técnica*, trad. de Barjau, Eustaquio, en HEIDEGGER, MARTIN, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1954, disponible en <http://rae.com.pt/Heidegger.pdf>.

-----, *Serenidad (Gelassenheit)*, trad. de Zimmermann, Yves, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, disponible en <http://ebookbrowse.com/heidegger-serenidad-pdf-d162800132>.

-----, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005.

-----, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

-----, *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*, Northwestern University Press, Chicago, 2001.

*Artículo recibido: 6 de julio de 2012. Aceptado: 20 de julio de 2012.