

**LA CIENCIA Y LA TÉCNICA MODERNA: ENTRE SERENIDAD
(GELASENHEITH) Y DISPOSITIVO (GE-STELL).**

**Una aproximación al problema de la técnica moderna desde una órbita
fenomenológica**

JORGE LUIS QUINTANA MONTES

FILÓSOFO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

CARTAGENA DE INDIAS

2014

A mi amada esposa, Yirlean Ramos

*Con admiración a mi maestro y amigo,
Nayib Abdala R.*

Tabla de contenido

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
CAPITULO I: CONSIDERACIÓN PRELIMINAR	7
CAPITULO II: HUSSERL, LA CIENCIA Y LA TÉCNICA MODERNA	15
PARÁGRAFO I: LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGIA	17
I.I EL CAMINO CARTESIANO	19
I.II CAMINO HISTÓRICO	28
PARÁGRAFO II: LA BÚSQUEDA DE LOS ELEMENTOS VINCULANTES	40
II.I LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA.....	41
II.II IDEAS.....	48
II.III LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL	53
PARÁGRAFO III: A MODO DE CONCLUSIÓN	65
CAPÍTULO III: HEIDEGGER Y LA TÉCNICA MODERNA	69
PARÁGRAFO I: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA ANTIGUA. Reconstrucción del argumento de Heidegger.....	71
PARÁGRAFO II: LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA. Reconstrucción del argumento de Heidegger.....	75
PARÁGRAFO III: A MODO DE CONCLUSIÓN	82
CAPITULO IV: H. MARCUSE Y J. HABERMAS. LA VUELTA FRANKFURTIANA SOBRE LA TÉCNICA MODERNA	84
PARÁGRAFO I: HERBERT MARCUSE.....	85
I.I EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL	85
I.II EL FIN DE LA UTOPÍA.....	95
PARÁGRAFO II: JÜRGEN HABERMAS. CIENCIA Y TÉCNICA COMO IDEOLOGÍA.	101
CAPÍTULO V: LA PROPUESTA DE MARTIN HEIDEGGER : LA <i>SERENIDAD</i> PARA CON LAS COSAS Y LA <i>APERTURA AL MISTERIO</i>	110
A MODO DE CONCLUSIÓN	126
BIBLIOGRAFÍA	137

INTRODUCCIÓN

La historia del pensamiento occidental se vio fracturada de modo determinante con la salida de la Edad Media. Al darse el paso del siglo XV al XVI, la historia de las ciencias, más exactamente de la física y de la astronomía, se encargó de quebrar de modo inimaginable la forma de ver la realidad. Con la venida del mencionado periodo de la historia de la humanidad y con la maduración de las ideas provenientes de éste con la llegada del siglo XVII, se abrió paso a una era de predominio de la Razón. La cristalización de las críticas a la visión del mundo heredadas de la tradición del Estagirita lograron su punto máximo en los trabajos de pensadores como Galileo y Descartes. Sin embargo, con el advenimiento de los años el imperio de la Razón se vio reducido al imperio de la ciencia racional. Esto es, la Razón dejó de ser teórica y práctica para verse reducida fundamentalmente al uso teórico. El desempeño deslumbrante de las ciencias, tomadas como representantes de la racionalidad occidental, condujo a que la humanidad las asumiera de modo acrítico. No obstante, cuando hablamos aquí de crítica de las ciencias no estamos pensando en el ejercicio de tipo kantiano realizado en *KrV*. Nos referimos a una crítica, no que busque los límites en tanto que pretenda abrir un espacio para el uso práctico de la Razón, esto es, que salvaguarde un lugar para la Metafísica; sino que traiga a la luz las consecuencias indeseables que han advenido – y que aún se anuncian como un “peligro” – debido al modo acrítico con que se ha relacionado occidente con la ciencia y con la técnica moderna.

En este sentido, el presente trabajo tiene como pretensión fundamental iniciar un viaje, empezar a andar un camino. Dicho camino no es cualquier camino, es el camino de la crítica sobre las ciencias y la técnica moderna. Es el camino del pensar fenomenológico. Mucho reclamarán, quizá con razones, otros por cuestiones de gusto, que la fenomenología nada tiene por decir en cuestiones referidas al problema de la ciencia y la técnica; y por tanto, con respecto a las

consecuencias que se depreden de las mismas en relación con el medio ambiente y con la humanidad. Afirmarán de modo contundente que el objeto de estudio de la fenomenología pura es la región de la subjetividad trascendental. No obstante, en el magnífico diálogo que sostienen los profesores Ángel Xolocotzi y Klaus Held¹, se pone en evidencia todo lo contrario. Es decir, se nos muestra a nosotros, los que empezamos a recorrer los caminos del bosque del pensar fenomenológico, que desde la fenomenología podemos encontrar un punto de partida fundamental para iniciar nuestra mirada crítica sobre la ciencia y la técnica moderna. Para el profesor Held, la piedra de toque de toda crítica de las ciencias debe ser el olvido del vínculo originario que se tiende entre éstas y el mundo de vida. Por ésta razón afirma que “Sería de otra manera si tales reflexiones y consideraciones retomaran el planteamiento de Husserl. Y esto depende de que se pueda comprobar metódicamente que este mundo científico moderno y técnico es un producto de la operación intelectual, la cual tiene su contenido, sus bases y raíces, y también la condición de su posibilidad en la experiencia del mundo de la vida” (Held, Klaus. En: Xolocotzi, Ángel. 2009. Págs. 44 – 45). Así pues, cuando intentamos pensar críticamente la ciencia no debemos olvidar el papel fundamental que puede jugar la reflexión fenomenológica en dicha crítica, ya que la fenomenología vive en cada momento en que realiza dicho ejercicio. Esto es: con la revisión crítica de la ciencia y de la técnica moderna la fenomenología se torna *fenomenología viva* (recordando aquí el título del libro del profesor Xolocotzi ya referenciado).

Partiendo de este hecho, es preciso señalar que el recorrido que se realizará en el presente trabajo será: en primer lugar, dedicaremos el apartado inicial a los análisis realizados por Alexandre Koyre, con el objetivo de presentar el modo como se asume, desde la historia de las ciencias, el paso de la física antigua a la física clásica. En segundo lugar, el segundo capítulo tendrá como eje temático la presentación del desarrollo fenomenológico husserliano. Así, realizaremos un breve recorrido por distintos momentos de su obra filosófica con el objetivo de

¹ Xolocotzi, Angel. 2009. Págs. 27-s.

traer a la luz el modo en que, a su juicio, se edifica la ciencia y la técnica a partir de la actitud natural. Esto con la intención de mostrar cómo surge una relación de dominación entre aquellas y la totalidad de lo ente. Luego de esto, el tercer y el cuarto capítulos serán desarrollados con la intención de traer a la luz las razones por las cuales surge la relación de dominio entre la ciencia y la técnica moderna, por un lado, y la Naturaleza y el hombre por el otro. Además de esto, dichos capítulos persiguen una segunda intención fundamental, a saber: el hacer patente el modo en que se despliega la dinámica de dominio recién mencionada. Para esto, nos detendremos en primera instancia (Tercer Capítulo) en los postulados de Martin Heidegger y, posteriormente, con el fin de nutrir los análisis fenomenológicos de Husserl y Heidegger volveremos en el cuarto capítulo sobre las reflexiones de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. Finalmente, en el quinto capítulo intentaremos mostrar la salida propuesta por Heidegger a la dinámica de dominio ejercida por la ciencia y la técnica moderna sobre la totalidad de lo ente.

Sin más preámbulos, iniciemos entonces nuestro andar por el camino del pensar fenomenológico.

CAPITULO I: CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

Tal cual se anuncia en el título de este capítulo, este primer momento del presente texto tiene como objetivo fundamental hacer patente una consideración que será de vital importancia para los análisis ulteriores referidos al modo en que se asume, dentro de los límites de las reflexiones fenomenológicas desarrolladas por Edmund Husserl y Martin Heidegger, tanto a la ciencia como a la técnica moderna. Dicha consideración tiene un sentido fundamental, a saber: mostrar que el único modo en que se puede pensar, desde una órbita histórica, el paso de la física aristotélica a la física clásica (galileana) es tomando como fundamento de dicho paso el establecimiento de un nuevo modo de comprender la realidad. Esto es, que sólo fue posible el desarrollo de la física galileana y de la técnica, debido al hecho de que operó como base de dicho cambio un supuesto metafísico, una interpretación específica de la Naturaleza. Ahora bien, y en tanto que consideración preliminar, debo anticipar al lector que mi referencia a este punto no será extensa. Antes bien, sólo intentaré mostrar el modo en que se asume el paso de una a otra física desde la historia de la ciencia sin detenerme en reconstrucciones históricas específicas. Esto, debido al hecho de que el sentido de este trabajo será abordar a la ciencia y a la técnica moderna desde la fenomenología de Husserl y Heidegger, y en este sentido se hace necesario la vuelta a la historia de ambas, no una reconstrucción de la misma. Así, antes que un afán estrictamente histórico, la motivación de la presente referencia (porque sólo es eso, una referencia) está dada en el hecho de que con ella se anticipan las conclusiones e interrogantes que resultarán de nuestro recorrido por la filosofía de corte fenomenológico.

Una vez aclarado el sentido de nuestra breve vuelta sobre la historia de la ciencia, es menester anotar que dicha vuelta será realizada a partir de los trabajos

históricos desarrollados por Alexandre Koyre en su texto titulado *Estudios galileanos*². En este sentido, debemos señalar que en la introducción del primer capítulo del mencionado libro de Koyre, llamado a su vez *En los albores de la ciencia clásica*, el historiador de la ciencia realiza una reconstrucción bastante acertada de la física aristotélica, la física de Bonámico, la física del Impetus y la física de Galileo. Ahora bien, ésta reconstrucción de la historia de la física desarrollada de modo genial por Koyre tiene a su base un interrogante crucial, el cual es compartido con nuestro empeño de reflexionar sobre la ciencia y la técnica moderna. Dicho cuestionamiento se pregunta por la condición de posibilidad que auspicia la mencionada evolución al interior de la física. Esto es: se pregunta por el elemento que permite el paso de la física desarrollada por el Estagirita a la inaugurada en pleno siglo XVII por Galileo (todo esto a partir de los planteamientos de físicos predecesores tales como Bonámico o Nicolas de Cusa, entre otros³).

Entrando de lleno en la reconstrucción histórica llevada a cabo por Alexandre Koyre, es menester mencionar que el punto de partida de sus consideraciones es un hecho que aparece ante la mirada de los historiadores de las ciencias como determinante, a saber: que cualquier reconstrucción histórica profunda de la ciencia pone en evidencia los cambios que ocurren en el modo que tienen los sujetos de ver el mundo; es decir, que con cada intento de comprensión y cada respuesta novedosa ante los fenómenos de la realidad, se presenta una variación en el intelecto mismo “En efecto, el análisis de la evolución (y de las revoluciones) de las ideas científicas – única historia que (junto con la de la técnica) da un sentido al concepto de progreso (...) – nos pone de manifiesto las contiendas libradas por la mente humana con la realidad; nos revela sus derrotas, sus victorias; muestra qué esfuerzo sobre humano le ha costado cada paso en el camino de la comprensión de lo real, esfuerzo que condujo, en ocasiones, a una

² Koyre, Alexandre. 1981.

³ Cfr. Koyre, Alexandre. 1992.

verdadera <<mutación>> del intelecto humano” (Koyre, Alexandre. 2001. Pág. 1). Dentro de los límites de esto que Koyre denomina “mutación del intelecto humano” se ubica, a su juicio, el paso de la física aristotélica a la física clásica “Una de estas mutaciones (...) fue sin duda la revolución científica del siglo XVII, profunda transformación intelectual de la que la física moderna, o más exactamente clásica, fue a la vez expresión y fruto” (Koyre, Alexandre. 1981. Págs. 1-2).

Ahora bien, teniendo claro que la lucha constante por comprender la realidad conduce – con la aparición de cada nueva explicación científica revolucionaria – a la mutación del intelecto humano, Koyre se empieza a cuestionar entonces por la motivación, por la piedra de toque que permite, en último término, el paso de uno a otro modo de asumir la realidad y que auspicia – finalmente – la mutación del intelecto humano. Con la intención de dar respuesta al mencionado cuestionamiento, Koyre empieza a descartar una a una las posibles soluciones que aparecen como candidatas principales para dar respuesta a dicho interrogante, alcanzando con esto la causa de la nombrada mutación. Así, en primer lugar, Koyre vuelve su mirada sobre el análisis que indica que el mencionado cambio en el intelecto humano se debe a una variación en la actitud espiritual de la época moderna con relación a la actitud espiritual de la época antigua. En este sentido, la causa de la mutación del intelecto radicaría en el paso de la vida contemplativa (característica de la vida griega) a la vida activa (característica de la modernidad). De este modo, y a diferencia del hombre antiguo que se ocupaba simplemente de contemplar el mundo, el sujeto moderno tenía como pretensión fundamental la dominación del mismo a través de la materialización de las categorías del pensamiento, lograda a su vez en la aplicación artesanal de instrumentos técnicos “rudimentarios” como las poleas y las palancas. Es decir, el paso de la ciencia antigua a la física clásica radicaría, dentro de los límites de la mencionada interpretación histórica, en el paso del simple hombre contemplativo al *homo faber*. Sin embargo, y a pesar del hecho de reconocer que es posible que la mencionada hipótesis acierte en la interpretación

de determinados fenómenos históricos, Koyre cierra la posibilidad a que se tome el paso del hombre contemplativo al *homo faber* como piedra de toque del cambio en el intelecto humano, ya que – a su juicio – la física desarrollada tanto por Galileo como por Descartes no puede ser asumida como una simple física de artesano, como una física del ingeniero que usa poleas, puesto que ésta presupone – por su parte – una formación académica determinada, a saber: la vuelta sobre Arquímedes “En ocasiones se ha querido explicar y caracterizar esta transformación como resultado de una especie de inversión de toda la actitud espiritual: en lo sucesivo la vida contemplativa cede el paso a la vida activa (...) sería una simple transposición de esta actitud, una aplicación a la naturaleza de las categorías del pensamiento del *homo faber*; la ciencia cartesiana – y a *fortiori* la de Galileo – serían, como se ha dicho, una ciencia de ingeniero (...) En fin, la actitud activista que describe es la de Bacon (...) y no la de Descartes, ni la de Galileo, y el mecanicismo de la física clásica, lejos de ser una concepción de artesano, o de ingeniero, es justamente la negación de ésta (...) gracias a su estudio de Arquímedes” (Koyre, Alexandre. 1981. Págs. 2-3).

En segunda instancia ,y una vez descartada la posibilidad de que se funde el paso de la física aristotélica a la física clásica en la actitud de ingeniero o artesano de Galileo y Descartes, Koyre analiza como causa del mencionado paso el carácter experimental de la segunda en contradistinción con la primera. Ahora bien, para refutar dicha tesis Koyre arguye lo siguiente: en primer lugar anota que, si bien podría considerarse a la experimentación como un elemento fundamental de la tradición moderna, ha de tenerse en cuenta que la noción de “experimentación” no debe ser confundida con la de “experiencia” en el sentido más simple de la palabra, debido al hecho de que la física galileana está mas alejada de la experiencia sensible de lo que podría estarlo la astrología aristotélica. Así, por ejemplo, salta a la vista cómo la idea de que la tierra era el centro del universo resulta más próxima a la experiencia sensible que aquella teoría que negaba dicha afirmación “También se ha hablado frecuentemente del papel de la experiencia,

del surgimiento del <<sentido experimental>>. Y , sin duda, el carácter experimental de la ciencia clásica constituye uno de sus rasgos más característicos. Pero en realidad se trata de un equívoco: la experiencia, en el sentido de experiencia simple (...) no ha desempeñado un papel que no haya sido el de dificultar el nacimiento de la ciencia clásica...” (Koyre, Alexandre. 1981. Pág. 3). En segundo lugar, Koyre señala que si entendemos “experimentación” como la interrogación metódica a que se ve sometida la naturaleza a partir de un lenguaje determinado, dicho lenguaje en que se pregunta y se responde no puede venir sugerido por la experiencia misma, sino por algo distinto de ésta “En cuanto a la experimentación – interrogación metódica de la naturaleza – ésta presupone tanto el lenguaje en el que se formulan las preguntas como el vocabulario que permite interpretar las respuestas. Ahora bien, *si es un lenguaje matemático, o más exactamente geométrico*, en el que la ciencia clásica interroga la naturaleza, este lenguaje, o mejor dicho la intención de utilizarlo (...) no podía, a su vez, ser dictada por la experiencia que iba a condicionar” (Koyre, Alexandre. 1981. Pág. 3. La cursiva es mía).

Finalmente, Koyre centra su atención en dos intentos específicos de determinar el sentido de la física clásica. El primero de ellos apunta asumirla en tanto que física, a partir de la utilización de un aparataje conceptual específico. Esto es, intentar definir a la física de tradición galileana a partir del uso de conceptos como “fuerza” o “velocidad”. No obstante, frente a dicha pretensión el historiador de la ciencia contrapone un hecho determinante, a saber: el que dicha caracterización es más próxima a la física de Newton que a la desarrollada por Descartes o Galileo “Esta característica, es muy cierta sin duda (...) se aplica, sin embargo mucho mejor a la física newtoniana, basada en la noción de fuerza, que a la física de Descartes o Galileo, que tienden a evitarla (...) La física clásica es, ciertamente, una dinámica. Sin embargo, no es así como nace en principio, pues aparece ante todo como una cinemática” (Koyre, Alexandre. 1981. Pág. 4). En segundo lugar, fija su mirada sobre el papel fundamental desempeñado por el principio de inercia en la física

clásica y en la consecuente tendencia en definir a la *física* en tanto que *física* por la presencia de dicho principio. Frente a la recién nombrada caracterización, Koyre nos dice que, en efecto, la física desarrollada a partir del siglo XVII tiene a su base como noción fundamental el “principio de inercia”. Así, por ejemplo, en Descartes, a pesar del hecho de no hacer presencia de modo explícito era presupuesto de los planteamientos del filósofo francés. No obstante, a juicio de Koyre no es suficiente mostrar la relevancia – explícita o implícita – del principio de inercia para determinar al mismo como condición de posibilidad del cambio de perspectiva en el modo de asumir la realidad experimentado con el advenimiento de la física clásica. En este sentido, no es adecuado asumir – para Koyre – como algo comprensible de suyo el establecimiento del principio de inercia en la modernidad. Antes bien, se hace necesario esclarecer la razón por la cual para los modernos éste es evidente.

Tal cual lo hemos intentado mostrar en estas pocas líneas, y siguiendo hasta aquí a Koyre, es posible decir que la mutación ocurrida en el intelecto humano, el cambio en el modo de interpretar la realidad por parte del hombre moderno no puede ser explicada a partir del principio de inercia o de la noción de “experimentación”. A juicio del historiador de las ciencias hay un elemento que late de fondo y a partir del cual sí es posible comprender el mencionado fenómeno. Ahora bien, para dar con él debemos tomar como punto de partida dos hechos cruciales en la historia de occidente, a saber: la destrucción del Cosmos griego y el modo de asumir el espacio desde una perspectiva euclídea. En este sentido, para Koyre, el rasgo fundamental de la ciencia del siglo XVII es la posibilidad que permite la misma de acabar con el orden jerárquico del limitado Cosmos griego. Así, con la llegada del XVII se quebranta de modo absoluto el límite del *caelo* aristotélico, dándose paso con esto a la idea de un Universo Infinito. En firme consonancia con este hecho se encuentra el que el espacio fuese considerado desde ese momento, no en un sentido concreto como el espacio aquí y ahora, sino – gracias a la vuelta sobre Euclídes – desde una órbita geométrica, en la cual

éste es infinito al igual que el Universo. De este modo, podemos decir que, según Koyre, antes que el principio de inercia, los rasgos fundamentales de la ciencia del siglo XVII son la destrucción del Cosmos y la instauración de la infinitud del espacio “Por ello pensamos que la actitud intelectual de la ciencia clásica podría estar caracterizada por esos dos momentos, por lo demás íntimamente ligados: la geometrización del espacio y la disolución del Cosmos, es decir, la desaparición, en el interior del razonamiento científico, de toda consideración de Cosmos; la sustitución del espacio concreto de la física pregalileana por el espacio abstracto de la geometría euclídea” (Koyre, Alexandre. 1981. Pág. 5).

No obstante, y tal cual fue mencionado en algunas líneas anteriores, la utilización de un lenguaje específico para asumir la realidad, y en el caso concreto de la modernidad, la utilización de un lenguaje geométrico (evidenciado en la sustitución del espacio fáctico por el heredado de la geometría euclídea) presupone una motivación específica. De esta manera, y si seguimos a Koyre, sólo es posible pensar el rasgo fundamental de la ciencia clásica y la inauguración de la misma sobre la base de un “algo”, algo que no será cosa distinta a – tal cual lo llama Koyre – una base metafísica: “la decisión de emplearlo (refiriéndose al lenguaje geométrico) – decisión que *corresponde a un cambio de actitud metafísica...*” (Koyre, Alexandre. 1981. Pág. 3. La cursiva es mía). Pero ¿En qué consiste dicho cambio de actitud metafísica? Pues bien, de acuerdo con Koyre la modernidad se caracteriza, “metafísicamente” hablando, por la tendencia a la búsqueda de los elementos inmutables de la realidad, de lo invariable. Dicho de otro modo: a la modernidad le corresponde una base metafísica que tiende a “...una renovación de la primacía del ser sobre el devenir” (Koyre, Alexandre. 1981. Pág. 3). Ahora bien, si lo inmutable de la realidad es buscado por la modernidad tomando como herramienta la utilización de un lenguaje geométrico, es porque, necesariamente, la interpretación que tiene del “ser” de la realidad es una interpretación de tipo matemático. Así, es posible afirmar que la mutación del intelecto humano hecha patente en la búsqueda de la verdad por parte de la ciencia del siglo XVII tiene a

su base el que la naturaleza sea asumida como un conjunto de fuerzas medibles, calculables y anticipables. Esto es: la motivación en el cambio de perspectiva en la interpretación de la naturaleza acaecida con Galileo y Descartes presupone, como sustento metafísico (por decirlo con Koyre) – para el desarrollo de la física clásica – una interpretación de la realidad en términos mensuración y anticipación.

En las primeras líneas del presente capítulo se mencionó que nuestra vuelta al trabajo del reconocido historiador de la ciencia Alexandre Koyre, sería realizada en calidad de consideración preliminar, y en tanto que consideración preliminar no se tomó como necesario ahondar en los análisis de dicho autor. Sin embargo, y a pesar de lo somera y quizá poco adecuada presentación de sus planteamientos, nos mostró el modo en que se asume (desde la historia de la ciencia) el paso de la física del Estagirita a la física clásica. Así, con ésto se hizo evidente ante nuestra mirada el que dicho paso tiene como elemento que late de fondo una premisa “metafísica”, la cual condiciona el que – a partir de la tradición galileana – el acercamiento a la realidad en busca de la verdad se realice dentro de los límites de un horizonte matemático. Ahora bien, dicha premisa metafísica apunta al hecho de que lo inmutable, el que la naturaleza misma sea tomada, en su “ser”, como un conjunto de fuerzas medibles, calculables y anticipables. Teniendo claro esto, a partir de este momento nos proponemos iniciar un viaje, una travesía por el bosque del pensar fenomenológico (recordando aquí Heidegger) en el cual volveremos nuestra atención sobre la ciencia y la técnica modernas y, en consecuencia, sobre la forma en que se asume a la realidad dentro de los límites de aquellas. Así pues, veremos cuanto anticipó y aportó Koyre desde su revisión histórica a nuestra consideración fenomenológica.

CAPÍTULO II: HUSSERL, LA CIENCIA Y LA TÉCNICA MODERNA

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo, el hombre consigue también un dominio más perfecto sobre el entorno práctico mundanal, un dominio que se acrecienta a un progreso infinito. Viene a sí mismo incluido el dominio sobre la humanidad que es parte integrante del mundo real circundante y en consecuencia, una felicidad cada vez más completa...

Edmund Husserl

Con la partida de la baja edad media y con la consecuente llegada de la modernidad se inauguró un nuevo periodo para la ciencia. A partir del siglo XV se dio paso a una interpretación del mundo fundada en un mecanicismo de tipo matemático. De esta manera, la ciencia y la técnica moderna aparecieron en el desarrollo de la historia de la humanidad como una ruptura con la visión antigua del universo⁴, tal cual lo mostré en el capítulo inmediatamente anterior. Por su parte, la reflexión desarrollada por Edmund Husserl en la *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología y Trascendental* se vuelve de manera explícita sobre la tradición galileana inaugurada en el siglo XVII, con el objetivo de mostrar los fundamentos y límites de la misma. No obstante, es menester señalar en este punto que la reflexión fenomenológica husserliana no se vuelve sobre los fundamentos y límites de la ciencia sólo con la llegada del camino histórico. Antes bien, pretendo hacer evidente ante nuestra mirada el hecho de que todo el desarrollo de la fenomenología husserliana tiene como trasfondo a la ciencia. De este modo, el objetivo que dirige la realización del presente capítulo es mostrar cómo la fenomenología de Edmund Husserl tiene como elemento que late de

⁴ Cabe anotar con respecto a la aparición de la nueva ciencia que ésta, a pesar de brindar una visión de mundo que rompe con los límites brindados por la ciencia del mundo antiguo, aquella no debe ser considerada como una escisión radical de la ciencia antigua, en tanto que aparece como heredera de los cuestionamientos a que es sometida la tradición aristotélica a partir de la baja edad media; y en tanto que comparte la noción de infinitud auspiciada por la geometría euclídeana.

fondo una visión crítica de las ciencias y de la técnica moderna, en la medida en que ambas auspician – en último término – el dominio sobre la Naturaleza y sobre la humanidad. Así pues, para poder dar con la perspectiva husserliana de la ciencia y la técnica moderna, se hace necesario encontrar los elementos vinculantes que recorren la vida filosófica de Edmund Husserl. Es decir, intentaré recorrer de manera breve algunos textos tanto del periodo previo a la inauguración del camino cartesiano, el camino cartesiano mismo y el camino histórico de la fenomenología de Husserl⁵, para desde allí observar cómo se nutre la visión fenomenológica en cada momento de los caminos. De esta forma, el orden que perseguirá el presente capítulo será:

Parágrafo I: Los caminos de la fenomenología. En el cual pretendo mostrar los ejes temáticos fundamentales de la reflexión llevada a cabo por Husserl, y en qué consisten los caminos que de allí se desprenden.

Parágrafo II: La búsqueda de los elementos vinculantes. Luego de esclarecer la manera en que se desarrolla la fenomenología husserliana en dos de sus caminos fundamentales, en el segundo parágrafo pretendo rastrear de manera breve la manera en que se edifica la reflexión de Husserl acerca de la ciencia al interior de los caminos y en la etapa previa a los mismos.

Parágrafo III: A modo de conclusión. En donde intentaré mostrar de modo muy breve y volviendo sobre el terreno ganado con los parágrafos anteriores cómo para Husserl, la ciencia que nace en la actitud natural y que tiene como horizonte al *Lebenswelt*, al desprenderse de este último en busca de un afán de exactitud, termina por establecer una dinámica de dominio al vincularse con la técnica moderna, fenómeno del cual es difícil desligar la ciencia moderna.

⁵ La distinción recién mencionada entre ambos caminos de la fenomenología de Husserl; a saber: camino histórico, se funda en el método asumido por Husserl para acceder a la subjetividad trascendental. Véase Cruz Vélez Danilo. 2001. P. 14-31

PARÁGRAFO I: LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGIA

Una de las características fundamentales sobre la cual han fijado su atención los principales comentaristas y analistas de la obra filosófica desarrollada por Edmund Husserl (entre los cuales se puede mencionar a Iso Kern, Joaquim Xirau, Javier San Martín y Danilo Cruz Vélez) ha sido la inexistencia de un sistema filosófico a partir del cual desarrollar todas sus reflexiones fenomenológicas. De este modo, el acceso a la reflexión husserliana no se encuentra mediado por la presencia de un Todo sistemático desde el cual se articule el todo de su posición filosófica. Antes bien, se muestra aún a nosotros los recién iniciados en la fenomenología husserliana, los neófitos de este siglo del profesor de Gotinga; no un sistema de tipo hegeliano, sino un conjunto de problemáticas recurrentes abordadas desde distintas vías y en distintos periodos de la vida académica y filosófica de Edmund Husserl. De esta manera, podemos seguir aquí la interpretación llevada a cabo por Christoff⁶ en su texto *Husserl o el retorno a las cosas mismas*, e identificar tres ejes temáticos fundamentales dentro de la fenomenología husserliana. El primero de ellos puede ser identificado en la reflexión que desarrolla Husserl, por ejemplo en su *Lógica formal y lógica trascendental* y en *Las Investigaciones lógicas*, en la cual se vuelve de manera específica sobre la lógica con el objetivo de establecer la preeminencia de esta sobre las demás ciencias. El segundo tema fundamental que se despliega al interior de la obra husserliana, es la reflexión que toma como eje central de análisis a la consciencia trascendental, la cual se desarrolla en las famosas *Ideas I*. Finalmente, el último tema central de especulación husserliana es el referido a la Historia y al famoso “mundo de vida”, el cual se hace evidente en la *Crisis* y en *Los Problemas Fundamentales de la fenomenología*⁷.

⁶ Véase Christoff, Daniel. 1979. Págs. 13-20.

⁷ Para mirar la manera en que se desarrolla la continuidad de distintos problemas al interior de los caminos de la fenomenología husserliana, y en especial con respecto a la relación que se establece entre *La Crisis* y *Los Problemas* en lo que concierne a la caracterización husserliana del mundo de vida, Véase San Martín, Javier. En: Husserl, Edmund. 1994.

Hacia los treinta y cinco años, el antiguo discípulo de los matemáticos Kronecker y Weierstrass se planteó demasiadas cuestiones previas como para no reconocer la primacía de la lógica tanto sobre las estructuras y el análisis matemático como sobre los métodos de la psicología y las demás ciencias de hechos naturales. Pero años más tarde va mostrar, en las *Investigaciones lógicas* va a mostrar que la lógica pura es, en primer lugar fenomenología., descripción de la conciencia (...) De vuelta de los objetos a la conciencia de los objetos, de la ciencia constituida, de los significados, de las esencias a la vivencia el método se convierte en reflexión sobre la vida de la conciencia. El enorme programa de *Ideas* (...) instituye este nuevo análisis sobre la conciencia. En los últimos años, finalmente, cuando toda esa crisis de las ciencias europeas en la que él ha vivido toda su vida, se ha convertido en un problema de conciencia, Husserl plantea los problemas de la historia...((Christoff. 1979. Pág. 17)

Debido a la recién mencionada característica de la fenomenología husserliana, podría llegar a pensarse que es difícil realizar entonces algún tipo de clasificación del planteamiento filosófico de Husserl. Sin embargo, él mismo nos ofrece una distinción a partir de los distintos modos en que aborda los temas que desarrolla en su fenomenología. Dicha distinción se plantea en términos de caminos⁸. Así, los dos últimos temas desarrollados por Husserl obedecen a los ya mencionados camino cartesiano y camino histórico. Ahora bien, obedeciendo a la mencionada distinción, y dado el objetivo fundamental que dirige la realización del presente capítulo; a partir de este momento intentaré esclarecer el sentido de la distinción de ambos caminos de la fenomenología, para luego – después de ganar ese terreno – intentar rastrear la manera en que es asumida la ciencia y la técnica al

⁸ Es preciso aclarar en este momento que no existe una clasificación unitaria de los distintos caminos que recorre la fenomenología de Husserl. Así pues, a pesar de que distintos análisis coincidan en distinguir caminos, no todos ven los mismos. Así, por ejemplo, Danilo Cruz Vélez identifica tres caminos de la fenomenología de Husserl; a saber: camino cartesiano, camino histórico y camino psicológico (Cfr. Cruz Vélez Danilo. 2001. Pág. 16); mientras que Iso Kern identifica; a su vez, un camino cartesiano, un camino psicológico-intencional y un camino ontológico (Cfr. Kern, Iso. En: Serrano, Agustín (Editor)1997. Págs. 259-294). Sin embargo, en el presente texto asumimos la posición desarrollada por Cruz, debido al hecho de que la reflexión desarrollada por Husserl en *La Crisis*, no es bordada por Kern a la luz de la revisión crítica de la historia de la filosofía occidental expuesta en los párrafos 8 – 32 del mencionado texto; y que a mi juicio, son fundamentales a la hora de establecer el análisis que justifica a la subjetividad trascendental y al mundo de vida como objetos de estudio de una filosofía de corte fenomenológico.

interior de la totalidad de la reflexión de Edmund Husserl, procurando allí establecer un vínculo entre los momentos previos al camino cartesiano con los dos mencionados caminos.

I.I EL CAMINO CARTESIANO

Para poder esclarecer de una manera adecuada en qué consiste y cómo se despliega al interior de la fenomenología husserliana el ya mencionado camino cartesiano, se hace necesario – considero – partamos de la siguiente pregunta: ¿Qué hace “cartesiano” el modo de proceder fenomenológico que asume Husserl en algunos de sus textos? ¿Qué es aquello que comparte la reflexión que lleva a cabo en medio del siglo XVII Descartes, con la desarrollada por Husserl a principios del siglo XX, unos doscientos cincuenta años después? Pues bien, considero que la manera más adecuada de acceder a la respuesta de los cuestionamientos recién planteados, es calculando historiográficamente en qué punto de la reflexión de Husserl se establece algún tipo de vínculo con el planteamiento cartesiano. De este modo, en primera instancia debemos traer a la luz los elementos más característicos de la postura cartesiana. A este respecto, es preciso anotar las dos características fundamentales del proyecto filosófico cartesiano, a saber: la exigencia de un principio indubitable a partir del cual edificar el conocimiento científico; y el establecimiento de un procedimiento específico que permita acceder a través de la duda al *cogito sum*, tomando como punto de partida de dicho procedimiento la creencia en la existencia del mundo exterior.

Ahora bien - y siguiendo aquí el análisis desarrollado por Kern - es posible identificar al interior de la reflexión fenomenológica de Husserl, ambos elementos cartesianos. No obstante, historiográficamente hablando ambos elementos se encuentran separados por un par de años. De esta forma, podemos observar como la exigencia husserliana por establecer un punto arquimédico es

desarrollada por el profesor de Gotinga en el tomo número II de *Las Investigaciones lógicas*, en el cual – dice Kern – Husserl establece la necesidad de que las investigaciones que se desarrollen al interior del ámbito epistemológico deben obedecer a la pretensión de la ausencia de supuestos. Es decir, que las investigaciones científicas deben estar absolutamente fundamentadas en un principio completamente evidente. Esto implicaría en último término que, si el camino cartesiano se caracteriza por el hecho de que “el comienzo lo constituye la idea de que la filosofía como una ciencia absolutamente fundamentada, con más precisión, una ciencia que se construye desde un comienzo absoluto – desde un punto arquimédico, como también dice Husserl - en una marcha absolutamente fundamentada. Este comienzo debe consistir en una evidencia absoluta, en una evidencia, por tanto, que es absolutamente indubitable...” (Kern, Iso. 1997. Pág. 260); consecuentemente, el camino cartesiano tendría nacimiento al interior de la reflexión fenomenológica husserliana, cuando en 1901 Husserl declara su exigencia “...que caracteriza al camino cartesiano, del comienzo de una evidencia absoluta y de la exclusión de todo aquello que no sea absolutamente evidente” (Kern, Iso. 1997. Pág. 261).

Por otra parte, también es posible - cuando asumimos un análisis de la filosofía husserliana desde una perspectiva historiográfica – establecer el nacimiento del camino cartesiano en el año 1913, cuando se publica el primero de los tres tomos correspondientes a las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. En dicho texto, Husserl se propone acceder a una nueva región del ser, la cual estaba – a su juicio – fuera del alcance de las ciencias desarrolladas hasta ese momento. Dicha región del ser será para Husserl la conciencia pura, y la ciencia que debe volver su mirada sobre aquella región del ser que saldrá a la luz por primera vez de una manera adecuada será la fenomenología. Ahora bien, lo realmente importante en este primer momento de acceso a la fenomenología de Edmund Husserl presentada en *Ideas I*, es que dicha región del ser sobre la cual se debe volver la fenomenología no es algo que

se le dé previamente al filósofo, sino que es el resultado de un proceso en el cual, luego de someter a desconexión la relación primaria que establecemos con el mundo, en la cual no dudamos de su existencia; aparece la conciencia trascendental como residuo de la desconexión y como objeto de estudio de la fenomenología. De esta forma *Ideas I* tiene una estructura típicamente cartesiana “al comenzar por colocar fuera de juego, desconectar o poner entre paréntesis la creencia en el mundo, de modo que se alza la pregunta por lo que todavía quede como válido” (Kern, Iso. 1997. Pág. 263).

Ahora bien, ya que tenemos claro que Husserl comparte en sus planteamientos filosóficos los dos elementos fundamentales que caracterizan, a mi juicio, la filosofía cartesiana, aún se mantendría la preguntada planteada desde un principio; a saber, el cuestionamiento por lo que hace cartesiano uno de los caminos emprendidos por la fenomenología husserliana; y en consecuencia, la dificultad de determinar historiográficamente el surgimiento, en sentido estricto, del camino cartesiano. Sin embargo, a pesar de la hasta ahora presunta dificultad de determinar qué es lo que hace cartesiano a Husserl, creo que es posible solventar la dificultad si centramos nuestra atención precisamente en la expresión con que Husserl denomina el mencionado modo de desplegarse el ejercicio fenomenológico. El profesor de Gotinga llama a ese modo de desplegarse la fenomenología en *Ideas* “camino cartesiano”. ¿Cómo debemos entender la noción de *camino* con que Husserl acompaña la expresión “cartesiano”? Creo que podemos afirmar de manera contundente y sin temor a incurrir en error alguno, que un *camino* no es precisamente una exigencia de algo, ni la pretensión de tener tal o cual cosa que goce de tales o cuales cualidades. Esto es, un *camino* no es la pretensión de tener un punto arquidémico, indubitable a partir del cual erigir la ciencia. De esta manera, el *camino* cartesiano no estará dado entonces en la primera característica que colocamos como fundamental del proyecto filosófico cartesiano. Ahora bien, si el *camino* no debe ser entendido como una pretensión, entonces ¿Cómo debe ser asumido? Siguiendo desde este momento la

presentación que desarrolla Danilo Cruz Vélez, considero que la noción de *camino* debe ser entendida como un modo de acceso a X, como un método que nos permite acceder a algo que se busca. De este modo, considero que con la expresión *camino* cartesiano, lo que Husserl pretendía señalar es que en ese momento de su planteamiento filosófico, la fenomenología se encontraba en la búsqueda expresa del dominio sobre el cual debía volverse. Su *camino* cartesiano era una búsqueda, un modo de acceso no una exigencia, y se empieza a desarrollar de manera expresa a partir de 1913, al interior de sus tres tomos de *Ideas*. Por esta razón Danilo Cruz Vélez dirá que “En casi todas sus obras Husserl se mueve primeramente en torno a la cuestión de la vía de acceso al dominio en que ha de instalarse la filosofía...” (Cruz Vélez, Danilo. 2001. Pág. 14).

Luego de haber mostrado de que manera debemos entender el camino cartesiano que caracteriza uno de los periodos de reflexión filosófica de Husserl, a partir de este momento intentaré de forma breve presentar en qué consiste el mismo. Para esto, centraré mi atención en el Capítulo primero de la *Meditación fenomenológica fundamental* de *Ideas I* y en el primer Capítulo de *Filosofía sin supuestos* de Cruz Vélez.

En primera instancia es menester señalar que el camino cartesiano desarrollado por Husserl a lo largo de *Ideas*, puede ser dividido en dos momentos o pasos fundamentales; a partir de los cuales el fenomenólogo accede a la subjetividad trascendental, en tanto que ésta última aparece como el campo de investigación sobre la cual debe volverse una filosofía de corte fenomenológico. El primer paso que caracteriza la investigación “cartesiana” de Husserl, es la descripción que realiza en los párrafos 27, 28, 29 y 30 de *Ideas I*. En dicha descripción, el punto de partida del fenomenólogo alemán es la cotidianidad misma del sujeto. De este modo, el primer punto sobre el cual fija su atención el análisis fenomenológico de *Ideas*, es el estado en el que yo - en tanto que sujeto - aparezco desligado de cualquier tipo de interés filosófico real, y me limito a relacionarme de manera

activa con los objetos del mundo que me rodean “empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, queriendo y sintiendo...” (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 64). Ahora bien, ese estado primario en el que yo aparezco como un sujeto que juzga las cosas como bellas o feas, como buenas o malas; ese estado en el que recuerdo el par de zapatos nuevos que compré ayer en la mañana, a ese estado primigenio del sujeto en el cual yo aparezco como un centro de actos (entiéndase por acto aquí toda actividad a partir de la cual yo establezco una relación directa con el mundo y con los objetos presentes en él) lo denomina Husserl actitud natural. Pero ¿Qué es lo específicamente característico de la actitud natural? Para responder a este interrogante, Husserl realiza una breve descripción de nuestro comportamiento en actitud natural. De esta forma, se hace evidente ante él, el hecho de que cuando me dejo vivir cotidianamente, la primera forma de relación que establezco con los objetos del mundo es perceptiva. En este sentido, cuando yo me encuentro en actitud natural; por ejemplo, en el salón de profesores de la Universidad de Cartagena, lo que aparece ante mí es una puerta de vidrio, la cual se comunica con un patio de baldosas rojas. El mencionado patio se comunica a su vez a través de un pasillo blanco en el que se tienden a los lados dos oficinas, con uno de los pasillos principales del claustro de San Agustín. El mencionado pasillo tiene una extensión X y al finalizar en un giro hacia la izquierda, me comunica con la entrada principal de la Universidad. Sin embargo, el ya mencionado pasillo no se encuentra vacío; antes bien, en él hay bancas de madera en las que se sientan estudiantes, una mesa de pin pon, etc. No obstante, mi atención no está fijada de manera explícita en las bancas o en la mesa, sino en el pasillo mismo, y estas últimas aparecen como un marco, como un horizonte dentro del cual se articula mi percepción del final del pasillo. Ahora, en todo este proceso cotidiano de caminar por un pasillo del claustro de San Agustín, no he dudado nunca del hecho de que el mundo está ahí delante de mí y de que todo lo que he visto pertenece al mundo. El final del pasillo en que centro mi atención, las bancas que aparecen como halo de intuición, como círculo de co-presencia de mi percepción no son el mundo. Son

objetos de ese mundo que está ahí delante y del cual no dudo “Pero tampoco con el círculo de esta co-presencia, intuitivamente clara o oscura, distinta o indistinta (...) se agota el mundo que para mí está en forma consciente ahí delante...” (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 65). El mundo se anuncia allí, en la puerta principal de la Universidad que me invita a entrar en un nuevo espacio, pero no es solamente ese espacio frente a mí, sino que a su vez se sigue anunciando más allá de los límites de lo que está frente a mí en un momento dado. En este sentido, el mundo se concibe de una manera infinita en la actitud natural tanto espacial como temporalmente, ya que no puedo considerarme a mí mismo juzgando algo en un mundo, que no exista a su vez en una coordenada temporal específica, sea pasado, presente o futuro. Así pues, por ésta razón es que Husserl afirma que la actitud natural se caracteriza por el hecho de que el mundo está simplemente ahí delante “extendido sin fin en el espacio, y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo”⁹(Husserl, Edmund. 1993. Pág. 64).

Ahora bien, detrás de la actitud natural ya explicada de manera breve, se tiende un elemento fundamental para la reflexión filosófica husserliana desarrollada en *Ideas*, debido al hecho de que a partir de la identificación de dicho elemento se deslindará el segundo paso del camino cartesiano. Para Husserl, detrás del comportamiento cotidiano del sujeto, en el cual se relaciona de manera incesante con los objetos del mundo y con los otros sujetos que allí se encuentran, se tiende la tesis de la actitud natural, en la cual se hace expresa la creencia en la

⁹ En este punto, es necesario realizar una breve anotación con relación a la manera en que el mundo en actitud natural aparece como infinito temporal y espacialmente hablando. Con respecto a esta afirmación de Husserl es preciso aclarar que para el fenomenólogo alemán el sujeto no sólo puede estar en relación con objetos físicos. Antes bien, Husserl opina que el sujeto puede tener como *cogitaciones* a los números. De este modo, las cuestiones referidas a la matemática pura también pueden ser objeto de los actos intencionales de la conciencia. Ahora bien, dichos elementos matemáticos no se encuentran presentes en el mundo natural, sino en lo que Husserl llama “mundo aritmético”. En este sentido, las *cogitaciones* de la matemática pura tendrán su propio mundo, hacia el cual puede volver su atención el sujeto. Pero lo realmente importante que debe ser destacado aquí, es que cuando el sujeto tiene como *cogitatum* de sus *cogitaciones* a elementos del mundo matemático, el mundo de la actitud natural no es negado, ni desaparece. Simplemente se presenta un cambio de actitud con el cual no se destruye la tesis de la actitud natural. Cfr Husserl, Edmund. 1993. Págs. 66-68

existencia del mundo. Dicha tesis puede ser sintetizada de la siguiente manera: “La realidad la encuentro – es lo que quiere decir ya la palabra – como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí” (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 69). Lo realmente importante del análisis husserliano que saca a la luz la tesis de la actitud natural, con la pretensión de establecer un nuevo dominio, una nueva región del ser vinculada con un nuevo ejercicio científico; es que con ella el sujeto aparece como voluntad. Esto es, el sujeto aparece como sujeto libre. Así, cuando yo pongo el mundo ahí delante como real, cuando decido creer de manera ciega en su existencia lo que estoy haciendo no es nada distinto que asumir una posición. Así pues, me revelo a mi mismo como ponente. No obstante, la única posibilidad que se puede establecer con relación a la tesis de la actitud natural, no es el afirmarla con un juicio explícito. Antes bien, como segunda posibilidad aparece el negarla, asumiendo de este modo la posición de la antítesis. Sin embargo, Husserl descarta esta segunda posibilidad ya que ésta se desprendería un conjunto de consecuencias indeseables para el análisis fenomenológico husserliano¹⁰. Pero además de la afirmación y de la negación de

¹⁰ En este punto de la reflexión desarrollada por Husserl, ha menester realizar dos aclaraciones fundamentales. Ambas claridades hacen referencia al hecho de las inconsecuencias que se desprenderían de dar el paso de la afirmación de la tesis general de la actitud natural a la negación de la misma. La primera consecuencia indeseable que se desprendería de adoptar la antítesis, sería la negación del punto de partida del camino cartesiano. En este sentido, si nos atrevemos a negar la existencia del mundo que está ahí delante; consecuentemente, negaríamos no solo al sujeto – ya que el sujeto es un sujeto precisamente en el mundo, cuyos actos intencionales obedecen al a priori de correlación (esto es, que la conciencia es conciencia de algo, y que el algo, es algo para la conciencia), sino que negaríamos inmediatamente el punto explícito de partida de la reflexión husserliana del camino cartesiano, el cual es la actitud natural de sujeto “En lugar del juicio implícito en la actitud natural que establece la existencia del mundo, surgiría otro que lo niega. Pero una negación de la existencia del mundo implicaría una negación de la existencia del yo, pues este consiste en un conjunto de actos intencionales que apuntan a los objetos mundanos. Y semejantes negaciones destruirían la situación originaria de la que hemos partido: la relación yo y mi mundo circundante” (Véase Cruz Vélez, Danilo. 2001. Pág. 18). La segunda inconsecuencia que se desprende de aceptar la antítesis, sería el hecho de que la reflexión fenomenológica incurriría en el mismo problema que la duda de Descartes. En este sentido, cuando Descartes empieza por dudar de todo lo existente, incluyendo en esto a los sentidos, su cuerpo y al mundo; más que dudar, está intentando dudar que cuestiones que aparecen como evidentes. Ahora bien, la consecuencia última de este intento de dudar de X, a sabiendas de que X es, es que en un mismo acto de conciencia afirmaríamos y negaríamos a X. en lo que se refiere al caso específico de Husserl, afirmaríamos y negaríamos al mismo tiempo la tesis general de la actitud natural. Esto es, que el mundo está ahí delante “Es,

la tesis, se abre a la mirada de Husserl una tercera posibilidad; a saber, la abstención del juicio. De este modo, el sujeto, además de afirmar o negar la tesis, podría como acto de su voluntad simplemente no emitir juicio alguno sobre aquella, y con este acto de libertad del sujeto se abriría paso al segundo momento del camino cartesiano, caracterizado precisamente por la Ἐποχή (*epojé*) fenomenológica “Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad, y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición” (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 71). Para mostrar este momento crucial de la reflexión de Husserl, me permito aquí citar a Danilo Cruz Vélez:

Este acto de creencia ya no es un mero saber, un ser consciente de algo, sino un acto de posición, en el cual se pone el mundo como existente. Esto es lo que Husserl llama la tesis general de la actitud natural. De manera que la descripción de la actitud natural nos revela al yo como consciente y poniente.

Este último carácter del yo nos lo descubre como voluntad, pues la posición es un acto volitivo. Por lo tanto el yo consiste en saber, querer y no querer; y en cuanto querer y no querer es libre. Esta libertad hace posible el segundo paso de Husserl. Frente a lo puesto por mí puedo tomar posición. Es decir, puedo afirmarlo o negarlo (...) Pero además de la afirmación y de la negación es posible un tercer acto que Husserl denomina *epojé*, resucitando un viejo término de los escépticos griegos, para designar la abstención del juicio (Cruz Vélez, Danilo. 2001. Pág. 17.18)

En términos muy generales, podríamos decir que el primer paso del camino cartesiano desarrollado por Husserl en su *Meditación fenomenológica fundamental* ha sido descrito en las líneas inmediatamente anteriores. Sin embargo, lo realmente importante del proceso de descripción de la actitud natural emprendido por Husserl, no es que nos muestre a ésta de una manera total. Antes bien, él mismo acepta el hecho de que su presentación de la actitud natural es incompleta,

además, claro que no podemos dudar de un ser y en el mismo acto de conciencia (en la forma de unidad del a la vez) hacer partícipe de la tesis al sustrato de este ser o tener conciencia de él con el carácter del delante. O expresado en forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser” (Véase Husserl, Edmund. 1993. Pág. 71).

debido a que no aborda a profundidad todos los fenómenos que se presentan al interior de la misma. De este modo, la importancia que tiene la descripción emprendida por Husserl en los primeros cuatro párrafos de la *Meditación fenomenológica fundamental*, es el hecho de la *epojé* se des-oculta ante nosotros como la condición de posibilidad de acceder a un nuevo dominio científico, gracias a la desconexión de la tesis de la actitud natural, de las teorías científicas, de los elementos culturales, de la Historia y de los Otros “La *epojé*, la reflexión y la reducción trascendentales, en las cuales pongo entre paréntesis todo lo trascendente y me percató de la inmanencia pura, me abren el campo de la filosofía: la subjetividad trascendental” (Cruz Vélez, Danilo. 2001. Pág. 21). En este punto es importante aclarar en qué consiste exactamente la *epojé fenomenológica* propuesta por Husserl en los párrafos 31 y 32 de *Ideas*. Como ya lo habíamos mencionado algunas líneas atrás, la *epojé* no debe ser asumida como una negación de la tesis que afirma la existencia real del mundo, en tanto que este último se encuentra ahí delante de mí; pero tampoco debe asumirse como una afirmación de la misma, sino que lo que quiere expresarse con la *epojé fenomenológica*, es la posibilidad de hacer una desconexión de la ya mencionada tesis. En este sentido, no se negaría con la desconexión la realidad del mundo, sino que simplemente lo dejaríamos de lado, lo pondríamos fuera de juego, o como dice Husserl: entre paréntesis. De este modo, la tesis de la actitud natural dejaría simplemente – por decirlo de alguna forma – de estar activa. Nuestro estado de consciencia con respecto a ella cambiaría, pero no la negaríamos. Simplemente asumiríamos un estado *sui generis* de relación con respecto a ella.

“Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero (...) Así pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas, yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones” (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 73)

Y finalmente, ¿Qué nos queda luego de recorrer todo el camino en búsqueda de un nuevo dominio científico sobre el cual se debe volver una filosofía fenomenológica? Pues bien, la respuesta a esta pregunta por el residuo fenomenológico que aparece luego de recorrer el camino cartesiano emprendido por Husserl en sus *Ideas*, o dicho de un modo más explícito: luego de someter a *epoché* la tesis general de la actitud natural, la podemos encontrar en el Capítulo II del mencionado texto, cuando Husserl nos dice que: “Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la Ἐποχή fenomenológica su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como la operación necesaria para hacernos accesible la conciencia pura y a continuación la región fenomenológica entera” (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 76).

I.II CAMINO HISTÓRICO

El camino cartesiano desarrollado por Husserl en *Ideas* y presentado de manera muy general en el párrafo inmediatamente anterior, arrojó como resultado final de la exegesis fenomenológica que la conciencia pura o subjetividad trascendental es el objeto de estudio sobre el cual debería volverse el ejercicio filosófico, cuando se asume como fenomenología trascendental. No obstante, y a pesar de haber conquistado la región del ser sobre la cual debía volver su mirada la fenomenología, el camino cartesiano apareció a los ojos del fenomenólogo como insuficiente, en tanto que a partir del mismo no era posible solventar el interrogante referido a la justificación de dicha conclusión; es decir, que dentro de los límites del camino cartesiano no era posible justificar de manera adecuada el por qué debía asumirse a la problemática trascendental; y consecuentemente, a la subjetividad como el objeto de estudio de la filosofía. Siguiendo el análisis de Danilo Cruz, es posible anotar entonces que a partir del invierno de los años 1923-1924 Husserl empieza a desarrollar en los cursos ofrecidos en la Universidad de Friburgo, la búsqueda de un nuevo camino que le permita a la reflexión fenomenológica superar la limitación a que había conducido el camino cartesiano.

De este modo, Husserl empieza a desarrollar un nuevo camino que se caracteriza por dejar de lado uno de los elementos característicos del *hodos* inspirado en la reflexión cartesiana; a saber, abandona la pretensión de desarrollar la fenomenología sin tener en cuenta ninguna de las teorías advenidas de “fuera” de la desconexión¹¹. Así pues, Husserl vuelve su mirada de manera fundamental en la historia de la filosofía de occidente con la pretensión de justificar el hecho de que la filosofía deba tornarse necesariamente en fenomenología trascendental. “En la *Filosofía primera I* salta, por decirlo así, todo el pasado filosófico fuera del paréntesis y se incorpora a la problemática de la fenomenología (...) El interés de Husserl, por el contrario, no es exclusivamente histórico, sino también pragmático. Lo que quiere es utilizar la historia como un camino que le ofrezca un horizonte lo suficientemente amplio para poder esclarecer conceptos que habían quedado oscuros en las *Ideas* y para justificar históricamente los dados pasos allí” (Cruz Vélez, Danilo. 2001. Pág. 25).

Ahora bien, en este momento ha menester que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cual es el punto de partida del análisis de la historia de la filosofía occidental ejercido por Husserl al interior del camino histórico, y cuales son las consecuencias que se desprenden para la misma cuando esta es asumida por la visión pragmática que se erige al interior de la reflexión fenomenológica? Pues bien, la respuesta al interrogante recién mencionado, debe empezar a construirse

¹¹ De acuerdo a la presentación realizada por Husserl en *Ideas I*, la fenomenología se caracteriza por el hecho de que ella debe encontrar el objeto de estudio sobre el cual volver su atención, tomando como punto de partida un análisis de la actitud natural y la consecuente desconexión de la misma, para acceder con esto a la región de subjetividad trascendental. De esta manera, con la aparición de la subjetividad trascendental se abre una región del ser no tematizada de manera adecuada por la tradición. Ahora bien – y de acuerdo con la pretensión de evitar la aparición de presupuestos que vicien la relación que se debe establecer entre fenomenólogo y fenómeno – cualquier tipo de teoría proveniente de la ciencia o de la tradición filosófica occidental debía ser dejada de lado por dos razones: en primer lugar, porque se tornaría supuesto; y en segundo lugar, porque nada tendrían que decir al respecto de una región del ser que no conocían. Por esta razón, Husserl señaló en los párrafos 63 y 64 de la sección tercera de *Ideas I*, que el método fenomenológico y el lenguaje utilizado por la fenomenología deberían ser distintos a los de las otras ciencia y unívocos respectivamente. Para mirar con un mayor detenimiento las consideraciones metodológicas husserlianas, Véase Husserl, Edmund, 1993. Pág. 145 ss.

a partir del párrafo 14 de la *Crisis*, titulado “*Caracterización provisional y meramente indicativa del objetivismo y del trascendentalismo. El combate de estas dos ideas como sentido de la historia espiritual moderna*”. En el mencionado párrafo, el fenomenólogo alemán toma como punto de partida de su reflexión, la distinción y correspondiente caracterización de los dos modos fundamentales en que se establece la relación del hombre con el mundo. El primer modo es denominado por Husserl como objetivismo, y este se caracteriza por el hecho de que el hombre – en su relación con el mundo en que se encuentra, no coloca en tela de juicio en ninguna ocasión la existencia del mismo. Antes bien, la pretensión última del hombre es establecer un conocimiento objetivo de dicho mundo. De esta manera, la ciencia y su “mundo” de verdades absolutas aparecen como el resultado de la pretensión cognoscitiva del hombre ordinario “lo característico del objetivismo es que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado ya como obvio por la experiencia y se interroga por su verdad objetiva (...) En cuanto al mundo objetivamente verdadero, el de la ciencia, es una creación de más alto grado, fundada sobre la experiencia y el pensamiento precientíficos” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 72). Por su parte, el segundo modo es denominado por Husserl como trascendentalismo y se caracteriza, a su vez, por el hecho de que afirma la preeminencia de la conciencia en la relación del sujeto con el mundo, en tanto que este último aparecerá, a juicio de Husserl, como el resultado de la constitución realizada por la subjetividad¹² “... el trascendentalismo, por el contrario, dice: el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es una configuración subjetiva, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 72). Así, se hace evidente ante nuestra mirada el hecho de que ambos modos de establecerse la relación del sujeto con el mundo

¹² Debido al hecho de que realizar una presentación rigurosa de los distintos modos y niveles en que se despliega y ejecuta la configuración del mundo por parte de la subjetividad trascendental – dentro de los límites de la propuesta fenomenológica husserliana – supera de una forma absoluta el horizonte del presente trabajo, invito al lector a que mire en detalle la configuración de la naturaleza material, la naturaleza animal y la naturaleza espiritual del mundo considerado en su totalidad, en: Husserl, Edmund. 1997; y en Maldonado, Carlos. 1996. Pág. 255 ss.

aparecen como excluyentes, en tanto que, mientras el primero afirma que el mundo es lo primordial debido a que se muestra como evidente al hombre; el segundo afirma que la prioridad de la relación está dada a la subjetividad constituyente. Así pues, el punto de partida del análisis husserliano es la disputa entre objetivismo y trascendentalismo. Sin embargo ¿Cómo se desprende de la mencionada disputa el camino histórico de la fenomenología? La respuesta a este interrogante aparece de modo implícito en la mencionada disputa, en la medida en que – a juicio de Husserl – sólo es posible superarla si volvemos nuestra mirada a la historia de la filosofía moderna. En este sentido, sólo con la búsqueda histórica de los orígenes de la guerra objetivismo - trascendentalismo está dado pensar la unificación de los extremos divergentes y el nacimiento de la fenomenología trascendental.

El párrafo 15 de la *Crisis* titulado *Reflexiones sobre el método de nuestra consideración de la historia*, señala en sus primeras líneas la manera en que será asumida la historia de la filosofía moderna por parte de Husserl. Allí, el fenomenólogo nos dice que su reflexión no tomará la historia de la filosofía en un sentido tradicional; antes bien, la lectura que realizará de la misma será de tipo teleológico, por esta razón afirma que: “ Lo que para nosotros importa es hacer inteligible la *teleología* en el devenir histórico de la filosofía, sobre todo en la moderna...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 73). De esta forma, su pretensión será buscar el *telos* que persigue la historia de la filosofía – centrando su atención en la modernidad – llegando a la conclusión de que dicho *telos* unificador capaz de superar la tensión entre objetivismo y trascendentalismo, es la forma final de una filosofía de tipo trascendental, encarnada en la fenomenología. Esto es, que la filosofía desde el momento en que tuvo su génesis en Grecia – y que se desarrolló históricamente con la mencionada disputa objetivismo y trascendentalismo – persiguió como su forma última a la fenomenología trascendental “Se trata, como intentaré mostrar aquí, de una orientación hacia una forma final de una filosofía trascendental – como *fenomenología* ...”(Husserl, Edmund. 1991. Pág. 73). Ahora

bien, la manera en que se debe desplegar la vuelta reflexiva sobre la historia de la filosofía, con el objetivo de justificar a la fenomenología como *telos* de aquella, debe dejar de lado una visión de la historia de la filosofía occidental que muestre a la misma como un simple encadenamiento superficial de líneas filosóficas (materialismo, idealismo, racionalismo), y dicho ejercicio reflexivo debe ser realizado de modo tal que el filósofo se considere a sí mismo como el resultado de todo un proceso filosófico desplegado en las aguas de la historia occidental, que se considere como heredero del espíritu europeo¹³

¹³ La manera en que asume Husserl la historia de la filosofía occidental, tomando como eje central de su reflexión histórico – pragmática a la modernidad, está caracterizada por la tendencia que subyace al interior de la misma de establecer como fin último a la fenomenología trascendental; la cual, a su vez, aparecerá como el estado superior de desarrollo del espíritu europeo. De este modo, para Husserl, el espíritu europeo que nace en Grecia y que nos llama a asumir la historia de la filosofía a la luz de la problemática trascendental, tiene como punto final de su desarrollo a la fenomenología. Ahora bien, con relación a este punto es preciso realizar dos claridades. En primera instancia ha menester señalar que con la noción de “espíritu europeo” Husserl piensa el paso de lo que él denomina cultura pre-filosófica – caracterizada por el hecho de que el conocimiento estaba dirigido hacia la manera en que los dioses determinaban el destino de los hombres, y por el hecho de que los valores que eran adquiridos como patrones de conducta heredados por las generaciones anteriores no eran sometidos a la crítica – a la cultura filosófica – la cual se caracteriza por el hecho de que los valores anquilosados y fosilizados al interior de una sociedad determinada son sometidos a una revisión crítica – . Así, el “espíritu europeo” del que nos habla Husserl se refiere al establecimiento del espíritu crítico por parte del pensamiento filosófico. Por esta razón afirma Reyes Mate con relación a la visión husserliana de la historia de la filosofía que: “ ... la filosofía representa el estadio superior de la evolución, y por eso puede reclamar ser el cerebro operativo de Europa, esto es, gracias al invento filosófico Europa puede ofrecer al mundo una forma superior de vida, un espíritu nuevo hecho a base de espíritu crítico, planteamiento de la normatividad desde la universalidad y construcción de ideales para individuos, las naciones y la propia Europa.” (Mate, Reyes. En: Husserl, Edmund. 1998. Pág. 15).

En segundo lugar, es preciso centrar nuestra atención en el hecho de que la vuelta que debe realizar el filósofo europeo sobre la historia de la filosofía occidental con el fin de superar la tensión de objetivismo y trascendentalismo en la visión unificadora de la fenomenología trascendental, es el resultado de “escuchar”, por decirlo así, el llamado que ejerce el espíritu europeo sobre el filósofo. Así pues, al mirar la historia de la filosofía desde el interior, al asumirse el filósofo como heredero de la reflexión occidental, al mismo tiempo debe asumir una deuda con la misma; a saber, debe asumir una deuda histórica delegada por sus antepasados. Debe asumir la responsabilidad de la mantener vivo el espíritu crítico, debe pasar por la criba de la crítica todo el aparataje conceptual heredado por la historia de la filosofía con el objetivo de llevar a la reflexión occidental a la consecución de su *telos*. Esto es, debe someter la tradición a la crítica más fuerte, para tornar a la filosofía en fenomenología trascendental “Tal modo de consideración de la historia en una investigación retrospectiva sobre la protofijación de objetivos, que anudan la cadena de las futuras generaciones, en tanto en cuanto dichos objetivos sobreviven en ellas en formas sedimentadas, pero siempre de nuevo renovables y criticables en su nueva vitalidad (...) Esto es, que en su autorreflexión el filósofo debe proseguir a la vez la autorreflexión de los predecesores, revitalizando así, no sólo la cadena de

Un discernir no desde fuera (...) sino a partir del interior. Sólo así tenemos nosotros, que no sólo no nos limitamos a hacer nuestra una herencia espiritual, sino que somos, en la totalidad de nuestros registros el resultado de un devenir histórico – espiritual, *una tarea a la que efectivamente considerar como propia* (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 74. La cursiva es mía).

La mencionada reflexión histórica husserliana tiene como punto de mira de la misma a la Modernidad. Por esta razón el espíritu europeo es rastreado por Husserl – en primer lugar – en el pensamiento cartesiano, para luego desde allí establecer una revisión crítica, tanto del empirismo inglés como de la filosofía kantiana. De este modo, desde el parágrafo 17 de *La Crisis* el fenomenólogo alemán empieza a desarrollar un análisis de la filosofía de Descartes, en el cual se encarga de mostrarnos los elementos esenciales del mismo y los límites de la conquista del filósofo francés. A este respecto, Husserl nos dice que la pretensión cartesiana – presentada en las *Meditaciones Metafísicas* – de brindar al conocimiento humano un punto de edificación seguro, una piedra angular a partir de la cual construir el mismo, toma como punto de partida a la duda; o dicho en términos husserlianos: tiene como punto de partida una *epojé radical*. No obstante, es preciso que nos planteemos la siguiente pregunta: ¿Por qué Husserl considera como radical la duda, la *epojé* cartesiana? Pues bien, la respuesta este interrogante se hace presente ante nuestra mirada cuando somos conscientes del hecho de que la duda cartesiana somete a desconexión, deja fuera de juego como posible punto apodíctico de construcción del conocimiento no sólo a los avances específicos de las ciencias del siglo XVII; y consecuentemente, a las ciencias mismas, sino que pone en duda – o por decirlo en términos husserlianos – pone entre paréntesis al mundo. En este sentido, la radicalidad de la filosofía cartesiana se encuentra en el hecho de que pone por primera vez en cuestión la realidad del

pensadores , su sociabilidad de pensamientos, su mancomunidad de ideas, transformándola para nosotros en una actualidad viviente, sino desarrollando también, sobre la base de esta *unidad conjunta* elevada a presente, una *crítica responsable* , una crítica de tipo peculiar, que tiene su fundamento en esta fijaciones históricas y personales de objetivos, en las realizaciones relativas y en el intercambio de críticas, y no en las obviedades privadas de un filósofo del presente” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 95).

mundo cotidiano. Dudar de la existencia de un ente, dudar de la verdad de un juicio sobre un objeto no es algo novedoso. Sin embargo, dudar del mundo en que se presentan los entes acerca de los cuales emitimos juicios si es algo absolutamente novedoso¹⁴ y *radical* “Podemos decir que por primera vez es puesto en cuestión, desde la crítica del conocimiento, el estrato más bajo de todo conocimiento objetivo, el suelo cognitivo de todas las ciencias existentes hasta el momento” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 80). Ahora bien, si las ciencias y el mundo mismo son puestos en duda ¿qué sobrevive a la duda cartesiana, a la *epojé* puesta en acción por el pensador francés? Si todo es puesto en duda, si cada resquicio del mundo en que me despliego diariamente, si cada teoría y cada frase que me pueden ofrecer las ciencias en su pretensión de establecer un conocimiento objetivo del mundo son susceptibles de duda, si todas estas cosas pueden ser colocadas entre paréntesis por acción de la *epojé*; en consecuencia, lo único que se presenta ante la mirada de Descartes con el sello de lo indubitable es el Yo que ejerce la duda, que pone en acción a la *epojé*. Esto es, si Yo dudo de todo, necesariamente Yo debo permanecer como indubitable, como eso que se escapa a la duda por más radical que esta pueda ser “ Yo, el ejecutor de la *epojé*, soy lo único absolutamente indudable, lo único que de modo absoluto y principal excluye toda posibilidad de duda” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 82).

La respuesta así: aunque suprima todas las tomas de posición respecto del ser o no ser del mundo, aunque me abstenga de toda validez de ser del mundo, con ello no queda, sin embargo, negada dentro de esa *epojé toda* validez de ser. Yo, el yo que efectúa la *epojé*, no estoy incluido en su ámbito objetivo, estoy, por el contrario excluido por principio (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 81).

¹⁴ Me permito utilizar la expresión “novedoso” con referencia a los elementos puestos entre paréntesis por la duda cartesiana, debido al hecho de que – a juicio de Husserl – ni siquiera el escepticismo antiguo, de la mano de Gorgias y Protágoras habían llegado al punto de poner en duda la existencia del mundo. Así, y a pesar del hecho de que negaban la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero y último de las cosas del mundo, nunca colocaron en cuestión la existencia del mundo mismo; y por esta razón, el ejercicio cartesiano aparece en la historia de la filosofía occidental como novedoso y radical “Hay que recordar de nuevo que el escepticismo antiguo, inaugurado por Protágoras y Gorgias, pone en duda y niega la *epistémé*, esto es, el conocimiento científico del ente en sí, pero no va más allá de tal agnosticismo (...) El mundo es racionalmente incognoscible...” (Cfr. Husserl, Edmund. 1991. Pág. 80).

No obstante, y a pesar del hecho de que Descartes aparece ante Husserl como el primer pensador de la tradición filosófica occidental en dar el paso decisivo hacia la subjetividad trascendental, al ejercer con su duda metódica una especie de *epojé* radical que, luego de colocar entre paréntesis las ciencias y al mundo mismo, lo llevo a la indubitabilidad del Yo, su análisis de la conciencia se quedó corto, por decirlo de ese modo, por dos razones fundamentales. En primera instancia, la presentación cartesiana del *Ego*, como *Ego cogito* se encuentra identificada con el alma. En este sentido, para Descartes las nociones de *Ego cogito* y alma son equivalentes semánticamente hablando. Ahora bien, de acuerdo con la fenomenología husserliana el alma no se encuentra desvinculada de las cuestiones corporales, y en consecuencia, del mundo. De esta forma, al realizar una identificación de alma y *Ego* Descartes vicia de manera fundamental el logro obtenido al incluir elementos cósmicos y mundanos en la noción de Yo “El alma (...) es el resultado de una abstracción precedente del puro cuerpo (...) Baste al respecto, con percibir claramente que con las reflexiones fundamentales de *Meditaciones* se produce una solución de continuidad, una fractura por la consecuencia de la identificación de este *Ego* con el alma pura. Este logro entero (...) es desvalorizado por un desplazamiento sustitutorio absurdo: un alma pura no tiene sentido alguno en la *epojé*, salvo como alma entre paréntesis...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 84). En segundo lugar, Husserl anuncia de manera breve una segunda objeción a la presentación cartesiana del Yo, la cual se refiere al hecho de que, Descartes no logra percatarse del hecho de que, la conciencia tiene como una de sus estructuras fundamentales – a juicio de Husserl – a la intencionalidad¹⁵. En este sentido, Descartes es ciego ante el hecho de que el Yo debe estar dirigido necesariamente sobre los objetos trascendentes a sí mismo, razón por la cual debe justificar la relación entre las percepciones claras y distintas y el mundo.

¹⁵ Véase Husserl, Edmund. 1994. Pág 198 ss.

Luego de centrar su atención en la filosofía cartesiana Husserl vuelve su mirada sobre los planteamientos del empirismo inglés, con la intención de mostrar cómo las críticas dirigidas en contra de la reflexión de Descartes conducen al segundo momento trascendental de la historia de la filosofía moderna. Esto es, dan paso de la aparición del Yo (primer momento) a la capacidad creadora de la conciencia (segundo paso). Para esto, el fenomenólogo alemán pone su interés en primer lugar en Locke, puesto que – a su juicio – con este se inaugura un nuevo tipo de fundamentación de las ciencias, fundamentación que conservará de manera fundamental la noción de alma heredada por Descartes. Por esta razón Husserl afirmará que: “Por otra parte esta psicología sirve a una teoría del conocimiento enteramente nueva por comparación con la de Descartes, y elaborada de un modo muy diferenciado (...) Recoge simplemente el Ego como alma, un alma que en la evidencia de su autoexperiencia aprende a conocer sus estados interiores, sus actos y facultades” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 88). Ahora bien, cabe destacar el hecho de que Locke, al afirmar que la experiencia sensible es el único suelo válido de fundamentación del conocimiento, dio pie para los posteriores desarrollos de Berkeley y Hume. En cuanto a Berkeley, cabe decir que Husserl no se dedica a profundizar en los planteamientos de aquel. Sin embargo, resalta un elemento fundamental que permite establecer un hilo continuidad entre los planteamientos de los tres pensadores empiristas ya mencionados; a saber: el que la existencia de los objetos trascendentes al alma sean reducidos simplemente al grupo de percepciones que se tienen de los mismos “A partir de aquí Berkeley reduce las cosas corpóreas que aparecen en la experiencia natural a los complejos mismos de datos sensibles en los que aparecen” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 91). A partir de eslabón brindado por Berkeley, Hume construye su propia teoría del conocimiento llevando a los límites la visión berkeleyana. De este modo, Hume concluirá que tanto la ciencia (al par de su presunta objetividad) como el mundo mismo son ficciones en la medida en que es imposible concluir la identidad de ente alguno, y con esto del mundo mismo, en tanto que simplemente poseemos un conjunto de representaciones y

percepciones cambiantes de los objetos, las cuales asociamos por hábito y llegamos a la conclusión, ficticia, de que un objeto es el mismo en todos los casos y que podemos acceder a un conocimiento objetivo de él. En este sentido, si partimos de la premisa berkeleyana que afirma el hecho de que sólo tenemos de los objetos de experiencia, percepciones y nunca al objeto mismo, tenemos que llegar a la conclusión humeana que afirma la imposibilidad de establecer un conocimiento objetivo de mundo del mundo; y consecuentemente, debemos aceptar que todo es una ficción resultante de la capacidad que tiene el alma de asociar percepciones, de *crear* un mundo ficticio “De este modo el mundo entero, la naturaleza, el universo de los cuerpos idénticos, el mundo de las personas idénticas (...) queda transformado (...) en ficción” (Husserl, Edmund. Pág. 92). Ahora bien, y a pesar del hecho de que la filosofía humeana resultante de los postulados de Locke conduzca a una especie de quiebra absoluta del conocimiento ya que todo son ficciones resultantes de la asociación; Husserl rescata un elemento fundamental; a saber: que gracias al escepticismo humeano es posible pensar la vida interna del alma como creadora, y en este sentido, como trascendental “Ahora podía y tenía que tomarse por fin buena nota del hecho de que la vida de la conciencia es una vida productiva (...) una vida que produce bien o mal, sentido de ser... (Husserl, Edmund. Pág. 94).

Historiográficamente hablando, la filosofía racionalista ofrecida por Descartes heredó a la tradición occidental como consecuencia última de su despliegue; por un lado, la aparición del Ego, la aparición de la esfera cerrada en sí misma de la conciencia; mientras que por otra parte nos abrió a una visión del mundo entendido como un trascendente cerrado en sí mismo (al igual que la conciencia), el cual se torna interés de estudio dadas las pretensiones cognoscitivas del hombre. En otras palabras, nos arrojó a una interpretación de la realidad quebrada entre sujeto y objeto, a una “... nueva concepción de un mundo cerrado en sí como naturaleza y las ciencias de la naturaleza a él referidas; la concepción correlativas de las almas cerradas en sí y la tarea de una nueva psicología a ella referida...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 96). Por su parte, la filosofía empirista

de cuño escéptico representada de manera fundamental por Hume, dejó a la posteridad filosófica la primacía de la sensibilidad y la percepción en lo que se refiere a la relación que se establece entre un sujeto y objeto; y la destrucción de la posibilidad de acceder a un conocimiento pleno de la naturaleza, ya que el sujeto sólo tiene los datos sensibles de aquella, cambiantes con cada nueva percepción. En otros términos, puede decirse que con el empirismo inglés se presenta una sustitución de las “...cosas (las cosas de la vida cotidiana), por meros datos sensibles” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 96).

En este momento es preciso que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cómo se articula – a juicio de Husserl – la filosofía desarrollada por Kant en su *Crítica de la Razón pura* dentro del contexto filosófico heredado por las tradiciones racionalistas y empiristas? La respuesta al mencionado interrogante empieza a ser desarrollada por el fenomenólogo a partir de parágrafo 25 de la *Crisis* titulado *El motivo trascendental en el racionalismo: la concepción kantiana de una filosofía trascendental*. En el mencionado parágrafo, Husserl nos muestra cómo a pesar de la conocida confesión kantiana acerca de la necesidad de la influencia de David Hume para despertar del “sueño dogmático” en que se encontraba en un sentido filosófico, la filosofía desarrollada por Kant en su *Crítica* no puede ser asumida como el resultado de una línea filosófica que nace con Descartes, se desarrolla con Locke y Hume, y se consuma finalmente en el filósofo de Königsberg al levantarse radicalmente en contra del empirismo inglés. Antes bien, el despertar filosófico kantiano se encuentra relacionado con el establecimiento de una fuerte corriente racionalista al interior de Alemania, representada de modo principal por Christian Wolff (caracterizada por la mencionada distinción entre una esfera del sujeto cognoscente y un esfera de los objetos) “Kant no pertenece a una línea evolutiva que desde Descartes, y a través de Locke, ejerce una influencia continuada; no es un continuador de Hume (...)La revolución en la manera de pensar motivada por él en el encuentro con Hume no apunta contra el empirismo, sino contra el modo de pensar propio del racionalismo postcartesiano” (Husserl,

Edmund. 1991. Págs. 95-96). Su arremetida filosófica en contra del racionalismo postcartesiano se funda en un hecho determinante: si la ciencia pretende establecer un conocimiento objetivo a cerca de la realidad del mundo – el cual se nos da necesariamente por vía empírica; esto se debe al hecho de que esta parte del presupuesto de que es posible conocer de manera objetiva las cosas. Ahora bien, esto último sólo es posible si ese mundo externo sobre el que se vuelven las ciencias en su afán de objetividad, es el resultado de la actividad constituyente de la conciencia; y en ese sentido, sólo sería posible que la ciencia adquiriera un conocimiento objetivo del mundo porque ya el mundo fue puesto ahí delante por la conciencia trascendental. Esto es – por decirlo de forma kantiana: sólo encontramos en el mundo lo que hemos puesto en él. De esta posición kantiana se desprende dos consecuencia inmediatas y primordiales para la filosofía occidental. En primer lugar, destruye la pretensión racionalista de entender a la subjetividad y al mundo como una realidades ajenas y opuesta la una a la otra. En este sentido, al presentarse la naturaleza como el resultado de la configuración de la subjetividad a partir de los datos ofrecidos por las intuiciones puras Espacio y Tiempo, y por la síntesis realizada por la Imaginación y por los conceptos puros del Entendimiento; la conclusión racionalista de una naturaleza cerrada en sí misma se ve completamente destruida. En segunda instancia, con la crítica kantiana al racionalismo dogmático se hace patente de manera fundamental lo que se anunciaba ya en la filosofía de Hume; a saber: que la vida del alma *crea*, y en el caso de Kant no ficciones, sino objetividad. Así, se puede decir con Husserl que con la filosofía crítica kantiana se hace evidente como la conciencia “...funciona constantemente de manera oculta, racionalizando una y otra vez los datos sensibles, a los que una y otra vez ha racionalizado ya...” (Husserl, Edmund. Pág. 99), dándose con esto lugar al establecimiento una filosofía de tipo trascendental, no consumada de modo total, pero con la que se anuncia de manera explícita el *telos* de la reflexión occidental “Lo que comienza con Kant y asume más tarde, en los sistemas del idealismo alemán, formas nuevas, es un subjetivismo trascendental de nuevo cuño” (Husserl, Edmund, 1999. Pág. 95).

Así, y luego de haber presentado de manera muy puntual y breve en qué consisten dos de los caminos en los que se despliega la reflexión fenomenológica husserliana, a partir del siguiente párrafo iniciaremos la búsqueda de los elementos que comparte la filosofía husserliana en lo que se refiere a la noción de ciencia y que, consecuentemente, atraviesan los caminos de la fenomenología del profesor de Gotinga.

PARÁGRAFO II: LA BÚSQUEDA DE LOS ELEMENTOS VINCULANTES

Como bien lo indiqué en las primeras líneas de este capítulo, en el presente párrafo centraré mi atención en una breve presentación de los textos fundamentales que considero necesarios, con el objetivo de traer a la luz la manera en que se edifica la crítica husserliana a la ciencia y a la técnica moderna. De este modo, se hace preciso señalar que los textos sobre los cuales centraré mi atención serán: *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* (perteneciente a lo que de manera arbitraria considero el periodo previo al camino cartesiano), *Ideas* (camino cartesiano) y *La Crisis* (camino histórico). Anticipándome al desarrollo mismo del texto, quisiera anticipar en este lugar mi tesis fundamental, debido a que esto permitirá comprender al lector la manera en que decido asumir el recorrido de los textos husserlianos y la parcelación de los mismos. Así pues, la tesis que intentaré sustentar es que los análisis de la actitud natural desarrollados por Husserl en su texto *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* y en *Ideas*, en los cuales nos muestra de manera formal como la ciencia se constituye a partir de la creencia en la existencia del mundo exterior (tesis general de la actitud natural), y en el intento de acceder a un conocimiento cada vez más profundo del mismo; al ser nutridos por los análisis fenomenológicos de corte histórico desarrollados en *La Crisis*, llevarán al fenomenólogo alemán a afirmar la crisis de las ciencias y de la técnica moderna y la relación de dominación que se establece debido a esto con la humanidad y con la naturaleza.

II.I LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA

Los Problemas fundamentales de la fenomenología, es un texto que recopila las notas de las sesiones de las primeras semanas del Semestre de invierno de los años 1910-1911. La primera impresión que cualquier lector joven como nosotros de los textos de Husserl, es que, al encontrarse alejado por un par de años de *Ideas*, y por un par de décadas de *La Crisis*, los temas desarrollados por el fenomenólogo en el mencionado texto no son próximos – ni cronológica ni filosóficamente hablando – al desarrollo posterior de la fenomenología husserliana. No obstante, la tesis que pretendo desarrollar aquí se opone a la mencionada primera impresión que podría derivarse de una visión cronológica poco profunda de la fenomenología del profesor de Gotinga¹⁶. Ahora bien, para desarrollar la tesis que pretendo sustentar, me permitiré a partir de este momento realizar una breve presentación de los pasajes que considero pertinentes y fundamentales del texto de 1910-1911.

La pretensión con que Husserl emprende el curso de invierno de 1910, es desarrollar un análisis de los problemas fundamentales a los que se debe enfrentar una fenomenología de la conciencia y un análisis de las estructuras principales de esta última. Ahora bien, y como ya se habrá hecho natural para nosotros, el punto de partida que toma Husserl como eslabón primario de toda reflexión fenomenológica acerca de la conciencia es una descripción del ámbito ordinario, cotidiano en que se desenvuelve el hombre. Dicho en terminología husserliana: el punto de partida de la descripción fenomenológica es la actitud natural “Comienzo con una descripción de las diferentes actitudes en que puede tener lugar la experiencia y el conocimiento, y ante todo, una descripción de la

¹⁶ Para intentar acercarse al presunto vínculo que se establece entre *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* y los textos posteriores de Husserl véase la presentación de Javier San Martín, desarrollada en Husserl, Edmund. 1994. Págs. 13-34.

actitud natural en que todos vivimos y de la que partimos cuando ejecutamos la transformación filosófica de la mirada...” (Husserl. 1994. Pág. 47). Ahora bien, en la mencionada descripción de la actitud natural desarrollada por Husserl en *Los Problemas*, el fenomenólogo identifica tres elementos fundamentales de la misma. El primero que sale a la luz con la descripción husserliana, es el Yo. En este momento es preciso que nos planteemos el siguiente interrogante ¿Qué se debe entender aquí con la noción de Yo derivada de la actitud natural? De acuerdo a la presentación husserliana, con la noción de Yo de la actitud natural no se piensa la subjetividad trascendental, no se piensa un Yo puro. Antes bien, cuando en la actitud natural digo Yo, me reconozco a mí mismo, en tanto que sujeto, en un contexto determinado. En este sentido, Yo soy Jorge Luis, y en este momento (por ejemplo) me encuentro en el aula máxima de derecho leyendo a ustedes este texto. Tengo creencias religiosas particulares vinculadas al modo en que me construí como sujeto al interior de mi familia, tengo deseos y expectativas, etc. Añadido a esto, me reconozco a mí mismo como miembro de una sociedad específica, y en esa medida, soy un sujeto con compromisos sociales y con una perspectiva ética que me permite enjuiciar los actos de los demás de tal o cual modo; además de ser capaz de emitir juicios acerca de mi experiencia del mundo; es decir, que soy capaz de señalar que un objeto X goza de una característica C, tomando aquí como punto de partida del mencionado juicio sobre X la percepción que tengo del mismo. Sin embargo, y a pesar de ser el Yo quien percibe, recuerda, fantasea y enjuicia el mundo; él mismo es algo distinto de todos esos actos que realiza. De esta manera, él es quien emite juicios, y al mismo tiempo es algo distinto del juicio que emite.

Quando uno dice “yo”, y se conoce, hablando así como yo. Se encuentra como tal, y a la vez se encuentra siempre como centro de un entorno. “Yo” significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno “yo” significa la persona completamente determinada, con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones (...) Igualmente, también pertenece a esta misma esfera el decir: *sobre la base del encontrarse inmediato de*

la llamada experiencia y de convicciones, suposiciones y opiniones que son vivencias para el yo, del que siempre surgen, este formula juicios, se llame como hombre de un modo u otro, tenga tales o cuales opiniones personales (...) Ahora bien, el Yo se encuentra entonces, como quien tiene de modo diferenciado todo eso enunciable, pero no, por otra parte, como algo del mismo tipo que lo tenido (Husserl, Edmund. Pág. 48. La cursiva es mía).

El segundo elemento fundamental de la actitud natural que aparece ante nuestra mirada – luego de la descripción emprendida por Husserl en primer apartado de *Los Problemas* – es el cuerpo orgánico (*Leib*) del yo. Con respecto a este punto, Husserl nos dice que el yo de la actitud natural se encuentra en una relación directa con las cosas del mundo, con los otros cuerpos (*Korper*) que se dan a nuestra percepción. Ahora bien, dicha relación sólo puede ser pensada cuando tomamos como condición de posibilidad de la misma a la corporalidad (*Leiblichkeit*) del yo. Esto es, sólo es posible acceder a una relación con los cuerpos que nos hacen frente en el mundo, debido a que nuestra corporalidad orgánica crea un vínculo con aquellos cuerpos. Así pues, y gracias al cuerpo, es que el Yo puede entenderse a sí mismo como centro de un entorno perceptivo que se tiende a su alrededor. De esta manera, al yo se dan un conjunto de objetos particulares, vinculados a un horizonte, el cual aparece como infinito. En este sentido, se hace necesario establecer de forma explícita dos ideas. En primera instancia, que el cuerpo (*Leib*) del yo es una cosa a partir de la cual se establecen coordenadas de relación con los cuerpos que no son mi cuerpo orgánico, por ejemplo, “a mi derecha” o “debajo de mí”; y en segunda instancia, que el horizonte que se hace presente a través de la relación corporal que establecemos con los objetos del mundo, se anuncia como infinito de modo espacio-temporal, y debido a este hecho no dudamos de su existencia. De esta forma, yo puedo emitir un juicio acerca de un objeto X que se encuentre frente a mí, ahora. Por ejemplo, podría señalar que la silla que está frente a mí es de tal o cual color. Ahora bien, lo realmente importante de este hecho, es que yo podría dudar de la veracidad de mi juicio, pero de lo que no puedo dudar – a juicio de Husserl – es de la existencia de la silla sobre la cual emito mi juicio, debido al hecho de que me aparece como la

misma que he visto desde hace un año frente a mí. Dicho de otro modo: la existencia del cuerpo llamado silla que veo frente a mí, no depende de la actualidad de la misma en mi corriente de vivencias. Sé que si salgo de aquí, y cierro la puerta ella seguirá existiendo “Cada yo sabe que en un caso concreto puede equivocarse, mientras que, sin embargo, lo general que es enunciado en el anunciar del modo señalado le es o puede ser evidente” (Husserl. Edmund. 1994. Pág. 49)

Dirijamos ahora la mirada al cuerpo y a la espacio-temporalidad que lo circunda. Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico que no es, por su parte, ningún yo, sino una cosa espacio-temporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límites. En cada caso el yo tiene un entorno espacio temporal limitado que se percibe de inmediato (...) Pero cada Yo sabe que el entorno puesto como existente en el modo de la intuición inmediata es sólo una parte vista de un entorno total y que las cosas se extienden en el espacio infinito (...) El yo sabe que las cosas no sólo son si son percibidas y que no solamente eran si eran percibidas. Las cosas que están ahí son en sí, eran en sí y serán en sí incluso sin estar ahí en el entorno de experiencia actual... (Husserl. Edmund. 1994. Págs. 48- 49).

Finalmente, aparece un tercer elemento fundamental en el análisis husserliano acerca de la actitud natural, que entre otras cosas es dejado de lado en el camino cartesiano emprendido por Husserl en *Ideas*; a saber, la intersubjetividad, la alteridad. La aparición del Otro en las lecciones del semestre de invierno de 1910 está fundada en el segundo elemento que caracteriza a la actitud natural. Para Husserl, la relación con el Otro se constituye a partir de la posibilidad que tiene el sujeto de relacionarse, gracias a su cuerpo, con los demás cuerpos que se hacen presentes en el mundo circundante. Ahora bien, el mundo en el que ese sujeto se encuentra inserto no sólo se encuentra constituido por objetos distintos al yo, sino que allí también aparecen otros sujetos yo. En este sentido, cuando dejo ir mi mirada en derredor en este salón (por ejemplo), no sólo estoy observando sillas, abanicos y otras cosas, sino que aquí también encuentro otros sujetos yo. Estos, se presentan ante mí, no como un “yo”, sino como un cuerpo en el que este se

anuncia. Así, cuando estos aparecen en la actualidad de mi entorno, lo que percibo son cuerpos, cuerpos que tienen como trasfondo un yo. La consecuencia última que se desprende del hecho de que el Otro sólo aparezca gracias a que este se encuentre en la actualidad de mi entorno, es que yo apareceré de igual forma para él. Así pues, al ser el mundo mundo compartido, y al encontrarme en él, cuando el Alter-ego se toma así mismo como centro de actos y de su propio entorno, yo apareceré para él, no como “yo”, sino como un cuerpo. “Cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente al cuerpo propio como cuerpos ajenos, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde nuevamente un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira esos cuerpos como portadores de sujetos-yos (...)) Todos esos yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espacio temporal...” (Husserl, Edmund. 1994. Pág. 51).

Hasta este momento me encargué de presentar las características fundamentales de la actitud natural que expone Husserl en *Los problemas*. Sin embargo, es posible que el lector se cuestione en este momento por la manera en que, se supone, se erige la ciencia a partir de la actitud natural, y como se integran los elementos descritos anteriormente en dicha edificación de la actividad científica. Para responder ante esta inquietud fundamental, se hace necesario que tomemos como punto de partida la manera en que el mundo es asumido por el hombre en la actitud natural. Así, debemos partir del hecho, antes mencionado, de que la relación primaria que establece el hombre con el mundo – al decir de Husserl – es perceptiva. De este modo, la primera manera de relacionarme con un objeto X que se encuentra ante mí, es por vía de la percepción, de la experiencia. A partir del momento en que un objeto X se vuelve centro de mi atención, yo puedo emitir un juicio acerca de este y decir, por ejemplo, que dicho X es blanco. Ahora ¿Qué caracteriza, a juicio de Husserl, esta acción? Este interrogante podemos responderlo anotando que para el fenomenólogo alemán, en el momento en que emito un juicio con pretensión de con la verdad acerca de algo, no dudo del algo

que está ante mi mirada, sino que dudo de la verdad de mi juicio. En este sentido, lo que estamos buscando realmente cuando emitimos un juicio acerca del X, que en el caso del ejemplo es blanco, no es sólo emitir un juicio por emitirlo, ni mucho menos dudar de la existencia real de dicho X, sino acceder a un conocimiento cada vez más profundo acerca de eso que está ahí ante mis ojos “Mas correctamente antes de esta observación tendría que decir aún lo siguiente: cada yo mismo no solamente percibe, no tiene vivencias que ponen únicamente lo intuitivo, sino *un saber más o menos claro o confuso, en la medida en que es científico, cada yo piensa, juzga y aspira a la ciencia y se conoce, por ello, como quien juzga correctamente algunas veces y yerra otras, duda ocasionalmente y se confunde o, en otros casos,, como quien progresa nuevamente hacia un más clara convicción. Pero cada yo sabe o tiene certeza de que, no obstante, que este mundo existente es y que el mismo se encuentra en él...*” (Husserl, Edmund. Pág. 49). Ahora bien, planteémonos el siguiente interrogante: ¿Qué papel juega el Otro en la mencionada relación que establezco yo con el mundo, en mi afán de establecer un conocimiento del mismo? Para responder el mencionado cuestionamiento, debemos tomar como punto partida lo siguiente: el mundo en el que yo me desenvuelvo, no es un mundo solo para mí, sino que es un mundo en el que los otros sujetos se tornan centros de acto al igual que yo. De aquí se sigue necesariamente, que cuando yo me acerco a un objeto X del cual tengo experiencia, y del cual emití el juicio de que era blanco, no solamente soy yo quien se encuentra en relación con ese objeto X. Antes bien, ese mismo objeto que observo y de cual emito un juicio, puede estar siendo en este momento observado por un segundo, el cual emite el siguiente juicio sobre X: “es negro”. La siguiente situación podría ser resumida de esta manera: desde una posición P1, un sujeto S1, observa un objeto X, que goza de la característica C1 (blancura). Por otro lado, desde una posición P2, un sujeto S2, observa el mismo objeto X, y determina que este goza de la característica C2 (negrura). Ahora bien ¿Cómo es posible conciliar esta situación? Para Husserl, existe la posibilidad de establecer, aunque

sea de manera ideal¹⁷, una igualdad en los juicios que emitimos sobre el mundo. De esta manera, para el fenomenólogo, si trasladamos al S1 a la posición P2, podríamos determinar de manera ideal, que agregaría una nueva característica al X observado; a saber, que no sólo es blanco, sino que además es negro. Del mismo modo – y moviéndonos dentro de los límites del mencionado discurso ideal – podríamos decir que el S2, al ser trasladado a la posición P1, tendría como característica de X, ya no sólo la negrura de aquel, sino además su blancura; y ambos sujetos; a través de un proceso discursivo en que se intercambien sus juicios, llegarían a la conclusión de que X posee una faz blanca y otra faz negra.

“Si Otro y yo tenemos ojos normales, vemos lo mismos cuando las mismas cosas no transformadas se nos ofrecen en las mismas posiciones espaciales objetivas que podemos adoptar consecutivamente. Y cada uno de nosotros habría tenido siempre los mismos fenómenos si hubiese mirado desde el mismo lugar que el Otro (...) Cada uno acomete sus experiencias respecto a las cosas que se le aparecen de un modo u otro, juzga con motivo de tales experiencias e intercambia sus juicios con los de Otros en un acuerdo recíproco” (Husserl, Edmund. 1994. Pág. 53)

De lo anterior se sigue necesariamente que, si yo, al relacionarme con el mundo emito juicios acerca de aquel, y los mencionados juicios lo que pretenden es acceder a un conocimiento del mundo, y si la realidad de dicho mundo nunca es colocada en tela de juicio; y si los otros, al tornarse ya no cuerpo, sino centros de actos asumen la misma pretensión cognocitiva que tengo yo; consecuentemente, estableceremos juicios comunes que buscan dar con las características fundamentales de los objetos y con el mundo exterior mismo. De aquí parte la construcción de las ciencias, las cuales, al igual que nosotros, nunca dudan de la existencia del mundo, puesto que si lo hiciesen ¿de qué se suponen que hablarían? Si se volcasen sobre algo distinto de los objetos del mundo y los fenómenos que lo caracterizan, dejarían de ser precisamente lo que son; a saber,

¹⁷ Para Husserl, es posible pensar que cuando dos sujetos poseen la misma constitución física, y ninguno de ellos presenta anormalidad, esto es enfermedades, ambos pueden llegar al mismo tipo de conclusiones y emitir el mismo tipo de juicios sobre la experiencia.

ciencias. Cabe aclarar en este punto que, debido a la especialización y profundidad con que se han desarrollado las ciencias, tal vez estas no partan necesariamente de la percepción que obtenemos a través de nuestro cuerpo orgánico, sino que la técnica ha aparecido para llegar a los rincones más pequeños del universo y tornarse en nuestra vista. Sin embargo, Husserl no es ciego ante el fenómeno de clasificación y jerarquización de las ciencias. No obstante, su posición al respecto de estas es la misma: todas tienen a su base una relación originaria con el mundo de la experiencia, con el mundo cotidiano, o como denomina Husserl el mundo en que se despliega nuestra actitud natural: mundo práctico de bienes y valores. Sin embargo, la manera en que las ciencias que gozan de un status superior a la simple experiencia se relacionan con el mencionado mundo será presentada más adelante, cuando el eje de mi atención sea la revisión histórica del proceso de matematización de la naturaleza, realizada en *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Por lo pronto, quisiera colocar punto final a este breve rastreo realizado en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* mostrando la manera en que Husserl asume la relación que se establece entre las ciencias y la actitud natural.

En general, mantenemos que la experiencia tiene su derecho o, más exactamente, que el juzgar en actitud natural tiene su derecho evidente sobre la base de la experiencia: en el lugar más bajo, el juzgar simplemente descriptivo, pero luego también en un nivel superior, el juzgar científico inductivo de las ciencias descriptivas y finalmente, el juzgar de las ciencias exactas objetivas que, trascendiendo más allá de lo inmediatamente experienciado, extrae conclusiones sobre lo no experienciado y al mismo tiempo se remite siempre, sin embargo, al fundamento último de derecho, a donaciones inmediatas de la experiencia.

II.II IDEAS

Luego de haber realizado la breve presentación de *Los problemas*, a partir de este momento pretendo tomar como foco de mi atención el texto en que se desarrolla

de manera fundamental el camino cartesiano de la fenomenología husserliana; a saber, *Ideas*. Ahora bien, mi referencia al mencionado texto será mucho más breve que la vuelta dada sobre *Los problemas*, debido al hecho de que la parte que más nos interesa en nuestro afán de dar con el análisis husserliano de la ciencia, ya fue colateralmente descrita en el acercamiento realizado al camino cartesiano en líneas anteriores. Así pues, en primera instancia me ocuparé de una afirmación esbozada por Husserl en el párrafo 30 de *Ideas I*, la cual desarrollaré al par que expongo el párrafo 29 del mismo texto. En segunda instancia, centraré mi atención en algunos apartados del capítulo I de *Ideas III*, con el objetivo de tender el puente entre lo expuesto por Husserl en ambos tomos de *Ideas*, y lo desarrollado en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. De esta manera, y anticipándome al corto desarrollo de este apartado, la pretensión final de este análisis será mostrar cómo para Husserl – tanto en el momento previo al desarrollo del camino cartesiano como al interior del mismo – las ciencias (centrando su atención de manera fundamental en la física) se constituyen a partir de la actitud natural, con el interés de establecer un conocimiento cada vez más exacto de los objetos del mundo; teniendo esto como base, a su vez, las relaciones que se establecen intersubjetivamente en el afán de ampliar y perfeccionar el conocimiento del mundo.

Tal cual lo mostré en uno de los párrafos anteriores (referido a la presentación del camino cartesiano), el punto de partida del análisis fenomenológico husserliano en *Ideas I*, es la ya mencionada actitud natural. En este sentido, el primer elemento sobre el cual Husserl vuelve su atención con el objetivo de acceder a la conciencia – entendida esta como el objeto de estudio sobre el cual se debe volver la filosofía asumida dentro de los límites de una órbita fenomenológica – es el modo cotidiano en que se desenvuelve el sujeto. De esta manera Husserl concluye; en primer lugar, que el modo primario de relación que establecemos con las cosas es perceptiva; y en segundo lugar, que el mundo en

que se insertan esos objetos, aparece como infinito para nosotros, en calidad de algo que se encuentran “ahí delante”. Ahora bien, Husserl parte de las dos conclusiones que extrae de su descripción de la vida cotidiana y, tornando aquellas en puntos de partida de su argumentación, llega a la conclusión de que ese mundo que está ahí delante de mi – y sobre el cual se vuelve constantemente mi conciencia – no es puesto en tela de juicio por el sujeto en ninguna ocasión. Dicho de otro modo: el sujeto que se deja vivir diariamente, ese que tiene intereses fijos en cuestiones del mundo en que se desenvuelve, nunca duda del hecho de que el mundo está frente a sus ojos, de que existe; antes bien, lo afirma. A este hecho particular con que se encuentra la *Meditación fenomenológica fundamental* lo denomina Husserl como “tesis de la actitud natural”. El fenomenólogo llega a la mencionada conclusión en el parágrafo 30 de *Ideas*. No obstante, el hecho sobre el cual quiero llamar la atención no es precisamente esto. En vez de esto mi interés es mostrar que para él, en nuestra relación con los objetos del mundo se construye no sólo un trato práctico, sino que también tenemos pretensiones de tipo teórico. De esta forma, también pretendemos establecer un conocimiento cada vez más preciso acerca de los entes del mundo, y la ciencia aparece como es tipo de práctica que nos permite aproximarnos cada vez más a un conocimiento más profundo de lo real.

El mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que presumía yo, tal o cual cosa debe ser *borrada de él, por decirlo así, a título de apariencia o alucinación (...)* Conocerlo más completa, mas segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la *eta de las ciencias de la actitud natural* (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 69. La cursiva es mía).

Sin embargo, ese mundo del cual pretendo establecer un conocimiento cada vez más exacto, no es un mundo en que exista solo un sujeto-yo. Antes bien, el

mundo en que me despliego en actitud natural es un mundo compartido, en el cual existen otros sujetos-yos; y en este sentido, mi pretensión de conocer el mundo de un mejor modo, se torna de un modo tal que debe ser expresado, ya no desde la primera persona del singular, sino desde la primera del plural. Esto es: mi pretensión se vuelve nuestra pretensión. De esta manera, en el corto – pero no por eso menos importante – parágrafo 29 Husserl nos describe brevemente la manera en que los otros sujetos-yos con los cuales co-habito en el mundo intentan a su vez, acceder al conocimiento del mundo. No obstante, es preciso señalar aquí que para el fenomenólogo de ascendencia judía cada uno de los sujetos que co-habita el mundo establece su conocimiento de los objetos, de acuerdo a la perspectiva desde la cual acceda perceptivamente a dicho objeto, y luego, por un proceso discursivo se establece de forma intersubjetiva la objetividad de los entes.

También son para cada uno diversos los campos de percepción (...) acerca de todo esto nos entendemos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como *el mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos* (Husserl, Edmund. 1993. Pág. 68).

Por su parte, y entrando con esto ya en segundo momento de este apartado, el tomo III de la ya mencionada obra de Husserl, la perspectiva del fenomenólogo – me arriesgo a afirmar – no varía con relación a lo expuesto en por él en el tomo I, razón por la cual simplemente señalaré de manera puntual los elementos que me interesa retomar del mencionado tomo de *Ideas*. Entrando de lleno en la argumentación husserliana es preciso anotar que en el primer capítulo el fenomenólogo dedica el primer parágrafo para centrar su atención en la percepción material de los objetos con que se encuentra el sujeto cuando se deja vivir en actitud natural. Ahora bien, de la denominada por Husserl “percepción material” surge la relación originaria entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto

(*Gegenstand*). Dicha percepción material de las cosas despertará en el hombre, por así decirlo, un interés teórico por conocerlas en su totalidad. Ese interés teórico desembocará finalmente – a juicio de Husserl, en el establecimiento de las ciencias, y el caso específico que toma el fenomenólogo es la física. Ahora bien, y tal cual lo menciona en el primer tomo de *Ideas*, en el tercer tomo ratificará el hecho de que gracias al entendimiento mutuo es posible el establecimiento de verdades al interior de las comunidades científicas.

En el nexo de la experiencia material, la NATURALEZA que en ella se constituye se conoce en su estructura espacio-temporal unitaria. Al transformarse esta experiencia en experiencia teórica y fundar el pensamiento teórico sobre la naturaleza material. La *objetividad* de esta naturaleza, la NATURALEZA en sentido eminente y fundamental descansa sobre *el entendimiento mutuo* de una pluralidad de yos aplicados a conocer, provistos de cuerpos, cuerpos que aparecen tanto a ellos como a los que con ellos se entienden (Husserl, Edmund. 2000. Pág. 12).

Luego de haber terminado la breve y puntual presentación de los puntos fundamentales (en lo que respecta a nuestro interés) de *Ideas*, me permito suponer que ya se habrá hecho evidente al lector como para Husserl, en lo que se refiere al camino cartesiano y al momento previo al mismo – hecho patente en las lecciones de invierno de 1910, a saber, en el ya mencionado texto *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, las ciencias se edifican al interior de la actitud natural, en tanto que sólo es posible establecer un conocimiento del mundo si no dudamos, necesariamente, de que este se encuentra ante nuestra mirada, de que existe. En este sentido, solo será posible acceder a un conocimiento cada vez más depurado de los objetos del mundo – con los que nos las habemos en nuestro diario vivir – si desarrollamos una ciencia que se vuelva de manera específica sobre una región de los mismos. Además de esto, también es preciso tener en cuenta que en ambos momentos de la evolución intelectual husserliana el Otro juega un papel determinante a la hora de establecer el conocimiento acerca

del mundo. Dicho de otro modo: si en la actitud natural el mundo se torna mundo compartido; consecuentemente, el conocimiento que se construya acerca del mismo debe ser el resultado de los consensos a los que llegan los sujetos al interior de cada comunidad científica dada.

II.III LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL.

La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental es un texto en el cual se encarnan algunos de los temas de reflexión que desarrolló Husserl durante sus últimos años de vida, y por esta razón podríamos decir que vio la luz luego de la muerte del fenomenólogo. Dicha aparición fue el resultado del trabajo realizado por Walter Biemel en el año de 1954, en el que editó las reflexiones fenomenológicas emprendidas por Husserl entre los años 1934 y 1937. Nuestra vuelta sobre el mencionado texto de Husserl, se funda en el hecho de que en este se hace evidente ante nuestra mirada la manera en que la crítica fenomenológica del profesor de Gotinga se vuelve sobre la ciencia. Tal como fue anticipado en el inicio del párrafo nuestra vuelta sobre la *Crisis* marcará la última parada en nuestra revisión de los textos husserlianos. De este modo, en lo que sigue pretendo presentar de manera general el análisis esbozado por Husserl con respecto al surgimiento de la ciencia en el siglo XVII, centrando mi atención en los primeros párrafos del segundo capítulo del mencionado texto.

El primer elemento sobre el cual debe volverse nuestra atención al abordar la revisión husserliana de la ciencia del XVII, y hablando de manera específica, de la tradición galileana, es que el punto de partida de la reflexión de Husserl es la actitud natural en la que se encuentra el sujeto cuando se deja vivir en el mundo.

En este sentido, la reflexión husserliana desarrollada en la *Crisis* toma como punto de partida (al igual que lo hace en *Los Problemas* y en *Ideas*) el hecho de que, a cada sujeto que se encuentra en el mundo, los objetos que hacen parte de este – y el mundo mismo – se le presentan de modos distintos. Esto es, que cada sujeto al ser un centro de actos distinto, tiene sus propias representaciones del mundo y de los objetos que a él pertenecen. No obstante, y a pesar del hecho de que cada sujeto-yo dude de la verdad de los juicios que emite acerca del mundo, nunca duda de la existencia de aquel, ni puede – a su vez – pensar que existen distintos mundos en los que se desenvuelve cada sujeto-yo “El mundo nos es dado precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana de un modo subjetivo-relativo. Cada uno tiene sus apariencias (...) que valen como lo que verdaderamente es. Hace ya mucho que al hilo de las relaciones que mantenemos unos con otros nos hemos dado cuenta de esta discrepancia en lo que vale como ser para nosotros. Pero no por ello pensamos que existan muchos mundos. Creemos en *el mundo...*” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 23). La consecuencia última que se desprende de modo necesario de la condición de relatividad en que nos vemos sumidos a la hora de establecer juicios acerca del mundo, es que el sujeto se ve conducido – a juicio de Husserl – a poner en cuestión la existencia de un contenido concreto del mundo al cual se pueda acceder de modo indudable. Por ésta razón, la vía que aparece ante los ojos del sujeto – y hablando de sujetos históricos en sentido estricto, ante los ojos de Galileo como única vía para obtener acceso a un conocimiento objetivo del mundo, en contraposición a la experiencia subjetivo-relativa brindada por la experiencia sensible; es lo que se denomina dentro del horizonte del camino histórico husserliano como *matematización de la naturaleza* “¿No hay en las apariencias mismas un contenido que demos atribuir a la verdadera naturaleza? A este contenido corresponde (...) todo lo que en la evidencia de la absoluta validez universal enseña la geometría pura...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 23).

El párrafo 9 de la *Crisis* titulado *La matematización galileana de la naturaleza*, es el lugar en que Husserl se encarga de mostrar cómo se desarrolla de modo histórico la mencionada matematización de la naturaleza a partir de la geometría pura, con el objetivo de establecer un conocimiento objetivo del mundo. Dicha presentación sigue con el punto de partida con que se iniciaron las reflexiones fenomenológicas de Husserl acerca de la ciencia del siglo XVII. Esto es, sigue moviéndose dentro de los lineamientos de la actitud natural. Sin embargo, el fenomenólogo empieza a profundizar su análisis de la relación que establecemos con los objetos del mundo, tomando como horizonte su reflexión el siguiente interrogante: ¿Cómo se establece la relación entre la geometría y la vida cotidiana del sujeto? Pues bien, a este respecto Husserl nos dice que en el mundo subjetivo relativo en el cual tenemos experiencias de los objetos, no nos encontramos con cuerpos en el sentido geométrico de la expresión. Es decir, que cuando tenemos entre nuestras manos, por ejemplo, un balón de fútbol, no tenemos un objeto perfectamente esférico; ni cuando tenemos una regla de medición estamos ante una cosa perfectamente recta. Antes bien, los objetos con los cuales nos las habemos en nuestro diario vivir son algunos más y otros menos cercanos a lo que se piensa desde la geometría pura como lo redondo, recto o plano. Lo que vemos como una cancha de fútbol no es un “rectángulo”, ni el pitillo con que tomamos una gaseosa es un “cilíndro”, sino que dichos objetos se mueven dentro de los límites de “...la gradación de los más o menos recto, de los más o menos plano, de lo mas o menos circular, etc...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 24).

Ahora bien, es preciso aclarar en este instante que, a pesar de que la reflexión fenomenológica husserliana reconozca el hecho de que en el mundo no nos encontramos con lo “cóncavo”, tampoco niega que las mencionadas formas ideales de la geometría, o como Husserl las llama: formas límite; juegen un papel fundamental en la vida de los hombres. Para él, la técnica se desarrolla con la pretensión fundamental de permitir a los sujetos acceder a lo “recto” en la vida

cotidiana. De esta forma, la posibilidad de dar alcance a las formas límite (brindadas por la geometría pura) es la motivación primaria del desarrollo de la técnica; y el consecuente desarrollo y perfeccionamiento de la técnica tiene como consecuencia – a su vez – un desplazamiento aun mayor del ideal de las formas límite buscadas por los sujetos “Prácticamente hay aquí, como, por lo demás, en todo, un estado-tipo de perfección, en el sentido de que el interés práctico natural queda satisfecho con él. Pero, en el cambio de los intereses lo que resulta plena y cabalmente satisfactorio para uno ya no lo resulta para otro, con lo que, en cualquier caso, queda impuesto un límite al poder de la capacidad de la técnica normal de perfeccionamiento, a la capacidad, por ejemplo, de hacer lo recto cada vez más recto(...) *Pero con la humanidad progresa la técnica (...) y así el ideal de perfección es desplazado cada vez más lejos...*” (Husserl, Edmund: 1991. Pág. 25. La cursiva es mía).

Habrá quedado claro para nosotros el hecho de que – a juicio de Husserl – la geometría pura se relaciona con la vida fáctica en tanto que en ésta (la vida cotidiana) se intenta acceder, a través de la técnica, a la adquisición de las formas límite. No obstante ¿podemos reducir a esto el vínculo que se establece entre el “mundo práctico de bienes y valores” y la geometría? Si somos conscientes de la pretensión cognoscitiva que caracteriza a la actitud natural nuestra respuesta debe ser negativa, en tanto que el vínculo entre matemáticas (representada en la geometría pura) y mundo debe ser buscado a la luz de la pretensión de objetividad del conocimiento humano. Con relación a este punto Husserl nos dirá que la matemática pura de las formas (geometría) goza de una presunta independencia con relación al mundo de la vida cotidiana; y en consecuencia, será también presuntamente independiente de los objetos que se nos aparecen en la experiencia sensible, en la medida en que dirige su atención de manera principal a lo “recto”, la “línea” y lo “plano”. Ahora bien, al centrar su atención en las formas límite, en las formas puras la geometría logra alcanzar la exactitud que es negada

a la práctica cotidiana del mundo subjetivo-relativo “Pero en esta praxis matemática alcanzamos lo que en la praxis empírica nos es negado: *exactitud*” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 26) . Ahora bien, ante el hecho evidente de la imposibilidad de establecer un conocimiento objetivo acerca de la realidad del mundo por parte de la experiencia sensible (ya que a cada sujeto-yo se le presentan las cosas de distintas maneras) la geometría pura se ofrece como la única vía de acceso al reino de la objetividad. Esto es: la matemática pura de las formas se presenta al sujeto que vive en actitud natural como el único modo de acceso a la tan pretendida exactitud del conocimiento. La herramienta brindada a la experiencia sensible en su intento de dar con un conocimiento objetivo es la mensuración. De este modo, por ejemplo, es posible decir sin temor a incurrir en un error que la distancia que hay entre la base de una mesa y la parte superior de la misma es de 50 cms. y que el área del “rectángulo” que compone la parte superior de la mencionada mesa es de 5000 cms. cuadrados. Así, “...la mensuración descubre *prácticamente* la posibilidad de elegir como *medidas* ciertas formas empíricas fundamentales, fijadas concretamente a cuerpos empíricamente fijos...” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 27) y tomar los resultados de dicha medición como la “verdad objetiva” del objeto matematizado.

Por otro lado, un elemento que caracteriza de manera fundamental a la reflexión fenomenológica es el modo en que se asume la noción de mundo al interior de la misma. A este respecto, ha menester señalar que el mundo aparece para la fenomenología como la totalidad del nexo de remisiones que se constituyen en la relación que se establece entre los distintos objetos del mundo. De esta manera, cuando se habla fenomenológicamente del mundo se hace referencia de modo mediato a los entes y cuando se hace referencia a los objetos, anunciamos colateralmente el mundo. La mencionada relación originaria que se establece entre ente y mundo es desarrollada de modo sencillo y puntual por Gadamer en la exégesis que realiza de la noción de *horizonte*. Con relación a dicha noción

Gadamer nos dice que “... un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desliza con uno e invita a seguir entrando en él. De este modo la intencionalidad horizontal que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizontal igualmente abarcante por el lado de los objetos. *Pues lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo...*” (Gadamer, Hans. 1993. Pág. 309. La cursiva es mía). Si tomamos como punto de partida la mencionada relación de copertenencia que existe entre ente y mundo se hace absolutamente necesario decir que si los entes del mundo son mensurables – tal cual se hace con la aplicación de la geometría en la búsqueda de la objetividad del conocimiento; necesariamente, el mundo que se anuncia en dichos entes como horizonte puede ser matematizado de igual modo. Por esta razón, considero, Husserl empieza a desarrollar en el inciso *b* del párrafo 9 e la *Crisis* una descripción de la relación causal que se presenta entre los distintos entes, ya que sólo es posible comprender la matematización del mundo sobre la base de la noción de “causalidad”. Para hacer referencia al vínculo causal que se presenta entre los distintos entes – y en el que se anuncia el nexo de remisiones que constituye el mundo – el profesor de Gotinga toma como punto de partida la posibilidad, siempre latente, de que un objeto se vea sometido a la contingencia y al cambio. De este modo, nos dice que el mundo (y con esto los entes que hacen parte de él) tiene un modo “habitual” de comportarse, y en consecuencia, bajo circunstancias similares los entes se comportan de modo similar “Si tomamos el mundo el mundo sensible globalmente en su actualidad fluyente (...) vemos que tiene como tal totalidad, su hábito, o lo que es igual, que prosigue habitualmente como hasta ahora” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 30). Pero, si en algún momento dado se presenta un cambio en uno de los entes, alguno que este en relación directa con él, se verá necesariamente afectado. Ahora bien, lo realmente importante de la referencia husserliana a la noción de causalidad, a demás del hecho de que con ella se hace patente el nexo de remisiones, es que con ella también se pone en evidencia el que el mundo aparezca como una totalidad unitaria; y en consecuencia, se abra espacio a la

posibilidad de calcular y anticipar estados futuros a partir de situaciones del presente “El estilo causal universal del mundo circundante intuitivo hace posible en él formular hipótesis, inducciones, previsiones con respecto a las cosas desconocidas del presente, del pasado y del futuro” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 31). ¿Y cómo es posible dar con calculos y anticipaciones objetivas? La respuesta es sencilla: gracias a la matematización del mundo. Así, si podemos matematizar al ente para dar con un conocimiento objetivo acerca de él, necesariamente podemos matematizar el mundo para dar con un conocimiento objetivo de este último. Dicho de otro modo: podemos someterlo a la medición para poder anticiparlo.

El proceso de matematización del mundo consta, a juicio de Husserl, de dos momentos esenciales. El primero de ellos se caracteriza por el proceso de abstracción e idealización al que se ven sometidas las formas empíricas y los números empíricos del mundo subjetivo relativo por parte de las matemáticas, para dar paso desde allí – con esto – al establecimiento de un mundo de formas y números puros. Dicho de otro modo: dan paso de “los cuatro bueyes” al número cuatro y de lo “redondo” a la circunferencia “Guiados por la teoría platónica de las ideas estos habían idealizado ya, sin duda, los números empíricos, las unidades de medida, las figuras espaciales empíricas, los puntos, las líneas, superficies y cuerpos, y habían transformado a la vez proposiciones de la geometría en proposiciones y demostraciones de orden geométrico ideal” (Husserl, Edmund. 1991, Pág. 20-21).¹⁸Por su parte, el segundo momento del proceso de

¹⁸ En la presentación que habíamos realizado del texto *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*, se anunció de modo puntual la relación originaria que existe – a juicio de Husserl – entre las ciencias exactas y el mundo de vida, pero no fue trabajada en aquel momento debido al hecho de que consideramos adecuado establecer el vínculo desde *La Crisis*, ya que aquí el fenomenólogo nos muestra cómo la matemática (representada en la geometría y en la aritmética) surge precisamente del mundo subjetivo relativo al idealizar lo que encuentra en este. De este modo, se hace evidente entonces cómo adquiere sentido la afirmación husserliana de 1910, cuando volvemos nuestra atención sobre la revisión histórica de la matematización del mundo dadas las pretensiones de objetividad del conocimiento

matematización consiste en la vuelta de la geometría pura al mundo de la experiencia sensible. A este respecto Husserl nos dice que, desde la órbita de la geometría los objetos son considerados como una *res extensa* la cual se encuentra en relación con otros entes que son considerados a su vez como *res extensa*. A partir de dicha conceptualización de los objetos, surge la visión de una totalidad de entes asumidos bajo la luz de las categoría matemática de la extensión. Partiendo de la mencionada conceptualización a la que se ven sometidos los cuerpos por parte de la geometría es posible, según Husserl, calcular posibles estados futuros de la totalidad formada por un sinnúmero de entes *extensos*.

La matemática ha mostrado – descendiendo con ello de nuevo del mundo de las idealidades al mundo empírico intuitivo – que es posible obtener universalmente de las *cosas del mundo intuitivo-real* y precisamente bajo ese único aspecto para ella interesante en cuanto matemática de las formas (...) un conocimiento objetivo real de una especie completamente nueva (...) Todas las cosas del mundo empírico intuitivo poseen una corporalidad acorde con el estilo del mundo; son *res extensae*; son captadas en colocaciones variables que, consideradas en un determinado momento como totalidades, tienen su colocación general (...) Gracias a la matemática pura y a la mensuración práctica cabe crear *una previsión inductiva completamente nueva* para todo lo referido a la extensión en el mundo de los cuerpos, es decir, cabe *calcular* con necesidad rigurosa y a partir de acontecimientos formales dados y medidos, otros desconocidos y nunca accesibles a la medición directa” (Husserl, Edmund. 1991. Págs. 32-33).

Este es el horizonte científico dentro del cual se desarrolla la visión de mundo desarrollada por Galileo en el siglo XVII. De este modo, y dado el abrumador desarrollo de las ciencias exactas (geometría) al ser aplicadas al estudio de la naturaleza, es comprensible de suyo el predominio dado por parte de Galileo a

humano. En este sentido, con el párrafo 9 de la *Crisis* se hace patente el origen y vuelta de las ciencias exactas suelo primigenio del que surgieron; a saber, al mundo de vida.

una interpretación matemática de la naturaleza. Por esta razón Husserl dirá, poniendo en boca de Galileo que "...allí donde un método de este tipo ha sido conseguido, hemos superado con él a sí mismo, la relatividad de las concepciones subjetivas esencial al mundo empírico-intuitivo. Por que de este modo obtenemos una verdad *identica* y no *relativa*, de la que quienquiera que sea capaz de comprender y utilizar este método puede darse por convencido" (Husserl, Edmund, 1991. Pág. 29). Sin embargo, a la matematización de la naturaleza a partir de la aplicación de la mensuración a los objetos del mundo (y al mundo mismo) se le presentó una trabazón fundamental; a saber: el hecho de que los entes que nos hacen frente no sólo son *res extensa*, sino que a demás gozan de un conjunto de características vinculadas a lo estrictamente sensible. Es decir, que no sólo poseen una forma "rectangular", sino que son un "rectángulo" rojo cuya superficie es rugosa. A este conjunto de características sensibles que constituyen de modo originario la experiencia subjetivo-relativa de las cosas del mundo las denomina Husserl como "plétoras". La aparición de dichas plétoras desencadenó entonces un nuevo problema: ¿Cómo establecer un conocimiento objetivo de la naturaleza si las plétoras – dada la imposibilidad de aprehender de forma exacta las gradaciones las mismas – se niegan a una matematización inmediata?

La respuesta que apareció ante los ojos de Galileo podría aparecer ante nuestra mirada como obvia, pero en el siglo XVII fue una salida simplemente brillante: si bien es cierto que poseemos sólo una geometría para aplicarla a la totalidad del mundo, y si bien es cierto que ésta se ha venido utilizando de modo inmediato sobre las cosas para extraer las "formas" de estas, nada nos cierra ante la posibilidad de aplicarla de modo mediato sobre las cualidades sensibles para obtener así un conocimiento tendiente a la objetividad absoluta, incluyendo con esto la totalidad de los ámbitos de la realidad. De esta manera, la física inaugurada por Galileo nos abrió ante el hecho de que con las cualidad sensibles se anuncian a su vez estados de los objetos los cuales son perfectamente

matematizables. Por ejemplo, ante la presencia de un trozo de hierro al rojo vivo, la coloración roja del mismo no está reducida simplemente a la presentación del color “rojo”, sino que nos anuncia la temperatura del metal, y esto es algo plenamente matematizable. En este sentido, para la física de Galileo “...todo lo que se manifiesta como real en las cualidades sensibles específicas debía tener su *índice matemático* en eventos de la esfera formal (...) y que de esto debía resultar también la posibilidad de una matematización indirecta en el pleno sentido (...) debía ser posible construir *ex datis* todos los eventos de lado de las plétoras, determinándolos así objetivamente”(Husserl, Edmund. 1991. Pág. 37). Ahora bien, es preciso anotar aquí que Galileo desarrolló un modo específico de objetivar a las plétoras; a saber, a través de la creación de fórmulas matemáticas. Estas aparecieron ante él como el método que le permitiría al hombre establecer un conocimiento objetivo de la totalidad de la naturaleza. Esto es, que tuviese en cuenta tanto la forma de los objetos como las cualidades sensibles específicas de cada cosa dada.

La matematización indirecta del mundo que adviene ahora *como objetivación metódica del mundo de la intuición* produce *fórmulas numéricas* generales, que, una vez enontradas, pueden servir, siendo aplicadas, para realizar la objetivación efectiva de los casos particulares que han de subsumirse bajo ella (Husserl, Edmund. 1991. Pág 42).

Luego de mostrarnos el horizonte histórico y científico dentro del cual se levanta la física galileana cómo respuesta ante la necesidad de establecer la objetividad del conocimiento de la naturaleza, Husserl da paso a la presentación de las críticas fundamentales en contra del proyecto de matematización del mundo. Con relación a este punto, es preciso señalar que – a juicio de Husserl – el problema fundamental que se desprende de la pretensión de la física posterior a Galileo de expresar en fórmulas matemáticas la totalidad de la naturaleza (dando lugar con esto a la previsión y a la anticipación de estados futuros del mundo a partir de

datos obtenidos en el presente) es que se pierde de vista el hecho de que el mundo subjetivo-relativo en que nos desenvolvemos cotidianamente no es el mundo de las idealidades geométricas, no es el mundo de las formas límite ni es el conjunto de la totalidad de las fórmulas físicas. Por ésta razón afirma que: “...una vez mas resulta comprensible que se haya caído en la tentación de aprender el verdadero ser de la naturaleza en estas fórmulas y en el sentido de las fórmulas” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 45).

El ropaje de ideas que conocemos como matemática y ciencia natural matemática, o incluso el *ropaje de símbolos* de las teoría matemático-simbólicas cubre (...) todo cuanto asumido como “naturaleza objetiva real y verdadera” ocupa el lugar del mundo de vida, lo disfraza (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 53).

Ahora bien, dicho desplazamiento trae aparejado consigo otro fenómeno de vital importancia para Husserl; a saber: el olvido del mundo de vida. Así, al ser dejado de lado el mundo cotidiano, el mundo práctico de bienes y valores la ciencia olvida el suelo primigenio, la tierra originaria a partir de la cual se edifica ella misma. De este modo, cuando la física asume como “mundo” no al mundo subjetivo-relativo de la experiencia sensible, sino al mundo de las formas límite y de las fórmulas numéricas, olvida el hecho de que el primer momento de la matematización del mundo es el resultado de la idealización y abstracción de los datos brindados por la experiencia sensible, y se ciega ante el origen de la geometría pura; a saber: la agrimensura “A la geometría de las idealidades precedió la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero este *rendimiento pregeométrico* era el fundamento de sentido de la geometría, el fundamento para el gran hallazgo de la idealización, que incluía a la vez el hallazgo del mundo ideal de la geometría” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 51). De ambas situaciones, a saber, del desplazamiento del mundo de la vida por el mundo de fórmulas numéricas y el olvido del mundo de vida como suelo originario de desarrollo de las ciencias

(incluida aquí la matemática) se desprende el diagnóstico final husserliano en torno a la ciencia procedente de la tradición de Galileo. Para la reflexión fenomenológica husserliana la ciencia heredera de la física galileana del siglo XVII se encuentra en crisis. Sin embargo, el fenomenólogo alemán aclara que dicha crisis de las ciencias no se remite a la científicidad de la misma ni a los resultados por ella obtenidos. Antes bien, desde la aplicación de las fórmulas numéricas por parte de Galileo se anticipó históricamente la posibilidad de “predecir” estados futuros de la naturaleza. Más bien la crisis de la ciencias a punta al hecho de que, al desprenderse del mundo de vida dada su pretensión de exactitud, no tienen nada que decir acerca de las cuestiones vitales de la existencia humana. Al ser ciencias de hechos “...hacen meros hombres de hechos” (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 6).

¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros los seres humanos en cuanto sujetos de esa libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo... (Husserl, Edmund. 1991. Pág. 6).

Habiendo terminado el breve rastreo del modo en que se constituye la noción de ciencia al interior de los distintos caminos de la fenomenología de Husserl, y haciendo evidente con la presentación de la *Crisis* cómo los análisis realizados en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y en *Ideas*, al ser sometidos a una ambientación histórica llevan a la conclusión final de un estado de crisis en las ciencias herederas de la física galileana; en el próximo párrafo mostraré de forma muy breve, a modo de conclusión, las alusiones husserlianas acerca de la relación de dominio que se establece entre la ciencia y el Todo de la realidad, para abrir paso con esto a la profundización de dicha dinámica de dominio.

PARÁGRAFO III: A MODO DE CONCLUSIÓN

El presente capítulo ha intentado mostrar de modo general el despliegue de la reflexión fenomenológica desarrollada por Edmund Husserl con el objetivo de traer a la luz la forma en que asume dicho autor tanto a la ciencia como a la técnica moderna. Así, hemos mostrado a través de la vuelta sobre textos pertenecientes a tres momentos distintos de la fenomenología husserliana cómo para el profesor de Gotinga las ciencias son el resultado de la pretensión cognocitiva del sujeto que vive en actitud natural. Ahora bien, los análisis desarrollados por el fenomenólogo en *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* (texto perteneciente al periodo previo al camino cartesiano) y en *Ideas* (texto perteneciente al camino cartesiano), en los que se muestra cómo la actitud natural pretende establecer un conocimiento cada vez más exacto del mundo sobre la base en la creencia ciega en la existencia del mismo, se caracterizan de modo fundamental por poseer un carácter formal; es decir, que no toman como punto de partida de dicho análisis una vuelta sobre casos concretos, no vuelve su mirada sobre la historia y el desarrollo de alguna ciencia. Por su parte, con el nacimiento del camino histórico la reflexión fenomenológica que centra su atención en la ciencia toma como punto de partida para desarrollar un análisis de ésta, la historia del pensamiento occidental. Esto es, al salir del paréntesis al que se ve sometida la historia de occidente todos los análisis desarrollados por Husserl son nutridos por este nuevo elemento. En este sentido, al volver su mirada ya no sobre la “ciencia”, sino sobre la “física galileana” y su posterior desarrollo, se desoculta ante la mirada de Husserl el hecho de que la pretendida exactitud en el conocimiento del mundo sólo puede ser alcanzada con la aplicación de la geometría a la física. Así, al realizar una revisión histórica la fenomenología husserliana nos muestra cómo el vínculo que surge entre física y matemáticas tiene su origen en el hecho de que la exactitud buscada por la primera sólo podía ser brindada por la segunda, en tanto que geometría pura.

Dentro de estos límites se mueve la presentación realizada por De Muralt en su texto titulado *La Idea de la Fenomenología*. Allí, el filósofo francés nos dice que todo conocimiento, sea empírico o no, se caracteriza de modo fundamental por la pretensión de acceder, de aprehender en su totalidad el objeto sobre el cual se vuelve. De este modo, la ciencia parte de la suposición de que la totalidad del ente está cerrada en sí misma, y en tanto que cerrada en sí puede ser aprehendida como totalidad de modo exacto. Ahora bien, dicha pretensión de exactitud en el conocimiento sólo puede ser brindada cuando se vincula la física con las matemáticas, ganando con esto la primera exactitud y la segunda plenitud material.

La ciencia, en efecto, es guiada por la idea de que la naturaleza de las cosas (es decir su objeto) es determinada en sí y que, por consiguiente, es posible elaborara acerca de ella un conocimiento verdadero y absoluto en sí (...) Una teleología está latente en todo conocimiento incluso empírico; todo conocimiento apunta a una perfección, a una exatitud que no tiene actualmente (...) La aplicación de la ciencia matemática al conocimiento y particularmente a la ciencia física va a permitir tematizar y expresar adecuadamente esta tendencia a la eactitud, que impulsa ya a la actitud natural (...) Esta síntesis audaz ha permitido por una parte dar a la ciencia física la exactitud que poseia, es decir la idealidad hacia la cual tendía precisamente y, por otra parte, suministrar a la matemática misma la plenitus material de que carecia (De Muralt, André. 1963. Págs. 257-258).

Del mencionado vínculo se desprende el olvido del mundo de vida y la consecuente crisis de las ciencia europeas denunciada por Husserl, en tanto que, en la búsqueda de objetividad la ciencia física termina – a juicio de Husserl – por reemplazar al mundo cotidiano en que se desenvuelve el sujeto, el mundo subjetivo-relativo por las fórmulas numéricas con que lo representa, perdiendose con esto cualquier vínculo existente entre custiones vitales y mundo de las ciencias. Sin embargo, del hecho de que la matematización del mundo a causa de la exigencia de exactitud por parte del conocimiento, conduzca necesariamente a una fractura entre las cuestiones “existenciales” y las ciencias exactas, de allí no

se deriva que la fractura entre mundo de vida y ciencia se haga patente en todos los ámbitos. Antes bien, es preciso anotar que – además del papel jugado por la técnica moderna en el intento de dar alcance a las formas límites dadas por la geometría pura en el mundo práctico de bienes y valores, transformando en dicho proceso el entorno en que nos desenvolvemos – existe una relación entre ciencias exactas y mundo de vida. Dicha relación se funda en un hecho determinante; a saber, a juicio de Husserl la ciencia moderna, o dicho en sentido estricto, la geometría del XVII tiene como rasgo fundamental el que ella se vuelve sobre una infinidad de objetos los cuales son el resultado de la construcción realizada de modo racional a partir de un conjunto de principios específicos (por ejemplo: punto, recta, etc.). Ahora bien, y en la medida en que la geometría es capaz de construir la totalidad de las figuras geométricas en el espacio, ella puede dominar la totalidad de entes que crea a partir de sí misma, puesto que ella decide como son: “Cuanto existe *idealiter* en el espacio geométrico viene unívocamente decidido, de entrada en todas sus determinaciones. Nuestro pensamiento apodíctico descubre simplemente, avanzando por etapas hasta el infinito mediante conceptos, principios e inferencias (...) La concepción de esta idea de *una totalidad de ser infinita sistemáticamente dominada por una ciencia racional* es lo radicalmente nuevo” (Husserl, Edmund. 1989. Pág. 21). Ahora, si tomamos como punto de partida aquí el vínculo estrecho que se crea entre geometría y física en la búsqueda de exactitud, es posible concluir – a juicio de Husserl – que dicha pretensión de dominio característica de la geometría pura se traslada a la física galileana y ;en consecuencia, al ser el objeto sobre el cual se vuelve la física ya no las figuras ideales del espacio geométrico sino la naturaleza misma y la totalidad de los entes con los que se relaciona el sujeto, lo que caería bajo las pretensiones de dominación por parte de la ciencia física sería la naturaleza, el Todo; y es bien conocido por nosotros que la ciencia requiere de la técnica para llevar al plano material lo hecho en las fórmulas numéricas, ya que sólo a través de esta última es posible modificar nuestro entorno. Por ésta razón afirma Husserl que “Apartir de todo ello se anticipa muy pronto (...) la idea de que la totalidad infinita de lo ente

en general es en sí una totalidad racional unitaria capaz correlativamente de ser dominada –y dominada, además, sin resquicios – por una ciencia universal. Mucho antes de haber madurado enteramente esta idea resulta ya, como presentimiento oscuro o poco claro, determinante respecto de la evolución posterior. En cualquier caso, no queda limitada a la nueva matemática. De inmediato su racionalismo se extiende a la ciencia de la naturaleza y crea para ella la idea enteramente nueva de la *ciencia matemática de la naturaleza*: de la ciencia galileana...” (Husserl, Edmund. 1989. Pág. 22).

Sin embargo, de qué modo se despliega el dominio por parte de la ciencia y la técnica moderna sobre la totalidad del mundo – y con esto se incluye tanto a la naturaleza como a la humanidad, y el por qué de dicha relación de dominio entre ciencia y técnica – por un lado – y el Todo – por el otro – no son temas sobre los cuales Husserl volviese de modo específico su atención. Ahora bien, y dadas las razones recién mencionadas, en los próximos capítulos volveremos sobre las reflexiones de Martín Heidegger y Herberth Marcuse con el objetivo de traer a la luz el por qué y el modo en que ciencia y técnica moderna, en su conjunto, establecen la relación de dominio con la totalidad de lo ente.

CAPÍTULO III: HEIDEGGER Y LA TÉCNICA MODERNA

El poder oculto en la técnica moderna determina la relación del hombre con todo lo que es. Este poder domina la tierra entera.

Martin Heidegger

Luego de haber presentado en términos generales en el segundo capítulo de la presente monografía de grado en qué sentido se asumen la ciencia y la técnica moderna al interior de la reflexión fenomenológica de Edmund Husserl, trayendo a la luz con esto la relación que se establece entre ciencia y técnica con el Mundo de vida (*Lebenswelt*) y la crisis que aqueja- desde una óptica husserliana- a ambas (ciencia y técnica); y luego de anunciarse - desde el análisis histórico brindado por Husserl en su *Crisis*, la relación de dominación que se establece entre ciencia y técnica por un lado, y hombre y naturaleza por el otro; a partir de este momento intentaré hacer evidente lo anunciado por Husserl. Esto es, pretendo hacer patente en este capítulo la manera en que se erige la relación de explotación y control que ejerce la técnica moderna sobre naturaleza y la suerte que le corresponde al hombre en dicha dinámica de dominio.

Para dar alcance a dicho objetivo, y siendo consecuente con el hilo conductor que se tiene previsto, centraré mi atención en la reflexión fenomenológica (de estricto y evidente carácter ontológico) llevada a cabo por el discípulo y sucesor de Husserl en Friburgo, a saber: Martin Heidegger. Así pues, en las próximas líneas tomaré como foco de mi atención *La Pregunta por la Técnica* de Heidegger, ya que en ella se presenta de manera puntual y contundente la forma en que se establece la relación dispar e “irrespetuosa” entre técnica moderna y Naturaleza. Ahora bien, para poder traer a la luz el a priori de dominación – por decirlo con Marcuse – que late al interior de la técnica moderna, me permitiré desarrollar un primer apartado el cual tendrá como finalidad última la reconstrucción de la argumentación heideggeriana acerca de la esencia de la técnica antigua, con lo cual pretendo

mostrar como para Heidegger la esencia de la técnica antigua se funda en la verdad entendida en términos de des-ocultamiento¹⁹ (*alétheia*). En segundo lugar, pretendo desarrollar un segundo apartado el cual tendrá como objetivo fundamental exponer la argumentación heideggeriana acerca de la esencia de la técnica moderna, y el vínculo que se tiende entre ésta última y la verdad entendida como des-ocultamiento. Finalmente, desarrollaré un tercer apartado, en el que reconstruiré de manera bastante general la forma en que se establece la relación

19

Con la noción de verdad entendida en términos de des-ocultamiento, Heidegger desarrolla una crítica a la visión tradicional de la verdad, la cual se define por dos elementos fundamentales. En primer lugar, por el hecho de ubicar la verdad en el juicio que se emite acerca del mundo, y en segundo lugar, por concebir a la misma como la adecuación entre lo enunciado y el objeto. Así, el lugar de la verdad es el juicio, en tanto que adecuación con la realidad mentada. Por su parte, el modo en que Heidegger asume el fenómeno de la verdad, tiene como su punto de partida el hecho de que el *Dasein* tiene como su estructura fundamental el ser-en-el-mundo. Ahora bien, en tanto que ser en el mundo, el *Dasein* se encuentra en relación con este en la medida en que el mundo se torna "horizonte" de su vida fáctica. A esto denomina Heidegger el estado de descubierto del mundo. Así pues, si partimos del supuesto de que el *Dasein* es el ente que tiene como sentido fundamental de su ser el *cuidarse* del mundo, de ese mundo descubierto en tanto que horizonte del trato, se abre ante los ojos del fenomenólogo un hecho determinanate; a saber, el que el juicio que emite el sujeto, y del cual se predica verdad o falsedad, tiene como condición de posibilidad del mismo el que el *Dasein* gozase de un interpretación del mundo previa a la emisión del juicio, en la medida en que dirá que algo es X, sólo por el hecho de que el contexto en que se encuentra lo ayuda a pensar que ese algo es X y no Y. Por ejemplo, cuando el sujeto está en el bosque y ve moverse un arbusto, piensa que ahí hay un ciervo y no un camión, puesto que en un bosque no tendría nada que hacer un camión tras un arbusto. Pero además de esto, hay otro elemento determinanate en el modo en que Heidegger asume la verdad; a saber, el que sólo es posible emitir un juicio veritativo funcional sobre el presupuesto de que hay un ente que se me aparece y sobre el cual digo: "A es de tal o cual manera". Sino se me desocultase un ente ¿Podría emitir a caso algún juicio? Volviendo al ejemplo del bosque, sino fuese el ciervo quien se me aparece, entonces no podría emitir un juicio acerca de eso que se mueve tras el arbusto. Así, y aún cuando el ciervo no esté, sólo por el hecho de que en mi trato con el mundo se me aparece cualquier ente, por ejemplo, el arbusto, es que podría decir: "es una planta y no un calamar gigante, porque en los bosques hay plantas y no animales del mar".

Ahora bien, este modo de asumir el fenómeno de la verdad, a juicio de Escudero, se mantiene intacto en el desarrollo del pensamiento filosófico de Heidegger. Así, con la llegada de textos de la *Kehre* Heidegger simplemente amplía el espectro de su análisis, con el objetivo de hacer aparecer a otros modos del trato con el mundo, tal cual la producción artística, como *modos fundamentales* de trato con el mundo, al igual que las ciencias, en tanto que en ella (la producción artística) se hace evidente de igual modo la verdad entendida en términos de des-ocultamiento, de *alétheia* "Desde este punto de partida, realiza Heidegger una ampliación de la pregunta por la verdad, que ya no sólo se circunscribe al ámbito de la proposición o del conocimiento, sino que se extrapola a todos los ámbitos de la cultura- tales como arte, historia, religión o filosofía. Con esta ampliación del concepto de verdad consigue Heidegger subordinar el conocimiento óntico-científico al saber ontológico de fondo de las distintas esferas culturales" Véase Escudero, Jesus Adrián. En: Enrahonar 25, 1996.

de dominio y explotación a partir de la ciencia y la técnica moderna con respecto a la Naturaleza; y la suerte que espera al hombre dentro de los límites del planteamiento heideggeriano, en dicha dinámica de dominación y explotación.

PARÁGRAFO I. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA ANTIGUA. Reconstrucción del argumento de Heidegger

Heidegger inicia la reflexión desarrollada en su texto *La Pregunta por la Técnica*, tomando como punto de partida la conocida distinción que late al interior de la filosofía occidental, entre las cosas que son de tal o cual manera, y lo que sea la esencia de aquello a que tales cosas se adscribe. En este sentido, Heidegger anota en las primeras líneas de dicho texto que la relación que intentará establecer con su reflexión, no está dirigida a abrirse a los aparatos técnicos. Antes bien, su objetivo es dar con la esencia de la técnica. Esto es, con lo que sea la técnica “en sí misma”. Así pues, para el pensador alemán mientras que nuestra atención este volcada al aparataje tecnológico, no podremos dar con la esencia de la técnica, porque lo que sea la esencia de la técnica no es ni el computador en el que escribo yo o en el que escribe cualquier otro, ni es el crucero en que viajan cientos de personas.

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles.

De este modo, la esencia de la técnica no es en manera alguna nada técnico. Por esto, nunca experienciaremos nuestra relación con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos. (Heidegger, Martin. 1994. Pág. 9)

Ahora bien, y partiendo del hecho de que no es posible dar con la esencia de la técnica tomando como foco de atención el aparataje técnico, Heidegger vuelve su atención sobre los dos sentidos en que se entiende de manera ordinaria la técnica.

El primero de ellos se refiere a que la técnica es un hacer del hombre; mientras que el segundo apunta, a su vez, a que la técnica debe ser entendida como la selección de medios que permite la consecución de fines dados. No obstante, para el fenomenólogo alemán la mencionada distinción entre los dos sentidos que puede asumir la técnica es sólo, por decirlo así, imaginaria, ya que la selección de medios para alcanzar fines es un hacer del hombre. Así pues, dicha co-pertenencia de ambos sentidos llevará a Heidegger a decir que el sentido habitual en que se nos aparece la técnica tiene un carácter antropológico, en tanto que toma como punto de partida las acciones del hombre, y es instrumental en tanto que el hacer del hombre está reducido a una selección de medios para alcanzar fines. “El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. Las dos definiciones de la técnica se co-pertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ello es un hacer del hombre (...) la representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica”(Heidegger, Martin. 1994. Págs. 9-10). Sin embargo ¿es preciso para Heidegger desechar la interpretación antropológica e instrumental de la técnica debido a que no responde a elementos estrictamente ontológicos? La respuesta a este cuestionamiento debe ser negativa, ya que según Heidegger la interpretación antropológica e instrumental de la técnica es correcta, y en este sentido, a pesar de que no sea verdadera puede y debe ser tomada como punto de partida para esclarecer la esencia de la técnica moderna, o como dice el mismo Heidegger: “en consecuencia, la correcta definición instrumental de la técnica, que es correcta, no nos muestra todavía la esencia de esta. Para llegar a esta esencia (...) debemos buscar lo verdadero a través de lo correcto” (Heidegger, Martin. 1994. Pág. 10).

Así pues, y partiendo del sentido instrumental que la técnica adquiere al interior de la definición ordinaria de la misma, Heidegger llega a la conclusión de que lo que impera de manera fundamental en la relación medio-fin es la causalidad, en tanto que un medio es ese algo que nos permite alcanzar una meta, y en este sentido el

medio aparece como la causa, como la razón gracias a la cual se logró un fin dado. Dicho de otro modo: sólo es posible pensar en la posibilidad de acceder a Y (siendo Y el fin buscado) porque X (entendiendo a X como el medio que permite dar con Y) crea las condiciones para que Y sea accesible, y en esta medida “X es la causa de que Y”, o dicho en lenguaje heideggeriano: “donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental ahí impera la causalidad” (Heidegger, Martin. 1994. Pág. 11). De esta manera, al estar caracterizada el sentido instrumental de la técnica, por la causalidad, Heidegger se remonta a la doctrina aristotélica de las cuatro causas. A este respecto nos dice que la primera causa que aparece al interior de la concepción griega de la causalidad, es la causa material, la cual hace referencia a la materia (*hyle*) de que se compone un objeto resultante del trabajo de un artesano, por ejemplo, la plata de que se hace una copa. En segundo lugar aparece la causa formal, la cual se refiere al aspecto (*eidos*) universal de que goza un objeto, en contraposición a la forma (*morphe*) particular que pueda tener dicho objeto, así por ejemplo, la copa de plata goza del aspecto universal de “copa”. En tercer lugar aparece la causa final, la cual apunta al *telos*, a la finalidad con la cual se hizo la copa de plata. De esta manera, la causa final - dice Heidegger- no debe ser entendida como la realización, la culminación del proceso de producción de un objeto, sino como el *telos* que persigue la realización de dicho objeto. Finalmente, en cuarto lugar aparece la causa eficiente, la cual hace referencia al orfebre que produce, que construye, que unifica la materia, la forma y la finalidad de la copa.

La causa *materialis*, el material, la materia de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata. La causa formal, la forma, la figura en la que entra el material. La causa final el fin, por ejemplo, el fin sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma y su materia. La causa *efficiens*, que produce el efecto, la copa terminada, real, el platero, lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la causalidad (Heidegger, Martin. 1994. Pág. 11)

Es preciso señalar aquí que Heidegger no detiene su indagación acerca de la

esencia de la técnica en la simple presentación de las cuatro causas. De esta forma, y en el camino emprendido que intenta dar con la verdad de la esencia de la técnica a través de lo correcto de la interpretación instrumental de la misma, y apelando al espíritu fenomenológico de la eliminación de supuestos, Heidegger empieza una exégesis que tiene como pretensión última dar con lo que sea la causalidad. A este respecto, Heidegger señala que la noción de causa se remonta a la expresión griega *aítion*, con la cual los griegos intentaban expresar un estado de deuda con respecto a, un modo de ser responsable de. En este sentido, dice Heidegger, la noción de *aítion*, de causa, pensada dentro de los límites de la reflexión griega se refiere al estar en deuda de la copa con la *hyle*, con la materia para la producción de la copa; con el *eidos*, con el aspecto de lo “coposo”; con el *telos* que brinda una finalidad a la realización de la copa; y finalmente, pensar la *causa*, dentro de los límites del pensamiento griego, implica pensar a la copa en deuda con la actividad del orfebre.

A lo que nosotros llamamos causa, los romanos *causa*, lo llamaron los griegos *aítion*, aquello que es responsable de algo. Las cuatro causas son cuatro modos de ser responsable (...) la plata es aquello de que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia es corresponsable de la copa. Esta es deudora de la plata (...) En cuanto copa, esto que está en deuda con la plata aparece en deuda con el aspecto de copa y no con el de prendedor o anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está en deuda con el aspecto de copa. (...) Pero responsable de ello es sobre todo una tercera cosa. Es aquello que recluye de antemano a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. (...) Finalmente hay una última cosa que es corresponsable del estar delante y del estar a punto del utensilio sacrificial terminado: el platero (Heidegger, Martin. 1994. Pág. 12)

Ahora bien, y según lo muestra la argumentación de Heidegger, las cuatro causas – material, formal, final y eficiente – están en una relación originaria, en la medida en que las cuatro se co-pertenece; es decir, que las cuatro se vinculan de manera necesaria a la hora de traer algo no presente a la presencia, a la hora de des-ocultar un objeto. Dicho de otro modo, las cuatro causas aparecen como principio originario de los entes traídos ahí delante. De este modo la respuesta a

los interrogantes formulados por Heidegger acerca de la unidad de las cuatro causas, tienen como punto de partida para su respuesta el carácter apofántico, des-ocultante que caracteriza la actividad del artesano. Así pues, y desde una órbita heideggeriana, las cuatro causas se vinculan para traer a la presencia, para ocasionar, para desvelar un objeto; y dicha actividad des-ocultante es pensada en términos griegos como *poíesis*, como producción. “Los modos del ocasionar, las cuatro causas juegan dentro de los límites del traer-ahí-delante”²⁰(Heidegger, Martin: 1994.Pág.13), y en consecuencia, la técnica se funda, en tanto que traer delante de sí, en la verdad entendida en el sentido griego de la *aletheia*.

Pero ¿cómo acontece el trae ahí delante, ya sea en la Naturaleza, ya sea en el oficio o en el arte? ¿Qué es el traer ahí delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar? El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene a aparecer siempre en el traer ahí delante. El trae ahí delante trae algo del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento. El traer ahí delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto- los griegos tiene para eso la palabra *aletheia*. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos verdad... (Heidegger, Martin. 1994. Pág. 14)

PARÁGRAFO II. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA. Reconstrucción del argumento de Heidegger

Luego de realizar la presentación de la argumentación heideggeriana acerca de la

²⁰ Es preciso señalar en este punto la distinción planteada por Heidegger entre la producción del artesano, entendida como producción en términos de *poíesis*, y la producción tomada como el brotar a partir de sí que caracteriza a la naturaleza, a la *physis*; ya que , a pesar de encontrarse enmarcadas dentro de los límites de la *téjne* y de la *aletheia* tanto la *physis* como la *poíesis*, la primera aparecerá a los ojos de Heidegger como un modo de producción, de des-ocultamiento mucho más originario que el segundo; y consecuentemente, aparecerá a los ojos de Heidegger como un modo originario de verdad. “Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer ahí delante, *poíesis*, no es sólo el fabricar artesanal, no sólo es el traer a aparecer, el traer a imagen artístico-poético. También la *physis*, el emerger desde sí, es un traer delante, es *poíesis*. La *physis* es incluso *poíesis* en el más alto sentido...” (Véase Heidegger, Martin. 2001. P. 13) Ahora bien, el sentido de rayar en este punto de la argumentación de Heidegger, está fundado en el hecho de que, la técnica, pensada desde una perspectiva originaria, está en pleno vínculo con la naturaleza, pero esta es una cuestión fundamental sobre la cual volveré más adelante.

esencia de la técnica dentro de los límites del pensamiento antiguo; y trayendo a la luz con esto el estrecho vínculo que se erige entre técnica, entendida como *poíesis* (producción) y la *aletheia* (verdad en tanto que desocultamiento), a partir de ahora pretendo dar cuenta del segundo momento de la exégesis heideggeriana acerca de la esencia de la técnica. De esta forma, centraré mi atención en la exposición que realiza Heidegger sobre la técnica moderna, con el objetivo de traer a la luz el vínculo originario que se establece entre la *aletheia* y la esencia de la técnica moderna (*Ge-stell*). Para esto, realizaré una pequeña presentación del vínculo originario que co-liga las ciencias y la técnica moderna, y en segundo lugar mostraré en que sentido puede entenderse la esencia de la técnica moderna como desocultamiento.

El punto de partida para acercarnos a la esencia de la técnica moderna, llevada a cabo en *La Pregunta por la Técnica*, debe ser el siguiente interrogante: ¿Es posible establecer un vínculo entre la esencia de la técnica antigua, entendida como *poíesis* des-ocultante, y la técnica moderna? El primer elemento que debemos tener en cuenta para dar solución al interrogante recién formulado, es el horizonte histórico dentro del cual se circunscriben y constituyen, tanto la técnica antigua como la técnica moderna. En este sentido, se aparece ante nuestra mirada el hecho de que, a diferencia de la antigüedad en donde la *téchne* estaba referida de manera fundamental al trabajo de los artesanos, del orfebre, la técnica moderna debe ser entendida en conexión con la ciencia moderna. Dicho de otro modo: es imposible intentar asir el fenómeno de la técnica moderna si desconocemos la estrecha relación que se establece entre ésta última y ciencia como la física desarrollada a partir del siglo XVII. Ahora bien, se hace necesario entonces, dada la hasta ahora supuesta conexión entre ciencia y técnica moderna, que nos realicemos dos interrogantes. En primer lugar, debemos cuestionarnos por la necesidad del vínculo establecido entre ciencia y técnica; y en segundo lugar, debemos cuestionarnos por el sentido en que se constituye dicha relación. La vía más adecuada para dar respuesta al interrogante planteado,

es de tipo histórico. Así, si centramos nuestra atención en los hechos históricos acaecidos con la llegada del XVII, se hace evidente a nuestra mirada el hecho de que es imposible comprender la aparición de la técnica moderna, sino establecemos un vínculo de manera necesaria con la física galileana. De esta manera, y si lo calculamos historiográficamente, podemos decir que la aparición del aparataje técnico sólo es posible en la medida en que existe un vínculo originario entre la técnica moderna y la aprehensión matemática del mundo brindada las ciencias modernas. Por esta razón, Heidegger nos dirá que: “La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta” (Heidegger. 1994. Pág. 13).

Ya establecida entonces la relación entre ciencia y técnica moderna, es preciso que nos cuestionemos ahora por el sentido de dicha relación, por la manera en que se despliega la misma. A este respecto, es menester señalar que – desde una perspectiva heideggeriana – una lectura de tipo historiográfico nos presenta la relación de una manera tal que, al surgir (históricamente hablando) primero la física y luego desplegarse en toda su magnitud y esplendor la técnica moderna; consecuentemente, la técnica moderna, el aparato, la máquina surgió como si y sólo sí, porque la ciencia creó las condiciones para que la técnica se desplegara. Historiográficamente hablando la relación entre ciencia y técnica moderna se muestra como una relación de fundamentación, en la medida de que la ciencia aparece como la base, para que un siglo después se erigiera la técnica. Sin embargo, para Heidegger la mencionada consideración histórica de la relación ciencia moderna – técnica moderna no da – a pesar de ser correcta – con lo verdadero “La técnica moderna no se puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta. Calculado desde el punto de vista histórico esto es correcto; pensado desde el punto de vista de la historia acontecida, no corresponde a la verdad” (Heidegger. 1994. Pág. 21) Pero ¿En qué sentido señala Heidegger que la interpretación histórica no da con la verdad de la relación ciencia-técnica? Pues bien, para Heidegger la técnica moderna o mejor dicho, la

esencia de la técnica le brinda al físico del siglo XVII una visión específica de la Naturaleza: dentro del horizonte de la esencia de la técnica moderna la Naturaleza aparece como un conjunto de fuerzas calculables, las cuales, si son anticipadas, pueden ser objeto de explotación y dominación. Para Heidegger, a pesar de que históricamente aparezca la técnica como resultado de la física, ésta última sólo prepara el camino para la máquina motriz gracias al impulso brindado por la esencia de la técnica moderna. De esta forma, y aunque aparezca oculta, ontológicamente hablando primero se encuentra la interpretación de la Naturaleza como depósito, como fuente energética, y luego aparece el imperio de la física moderna. Así pues, el nivel historiográfico del análisis de la relación ciencia-técnica nos mostró como surgió en primera instancia la física. Sin embargo, una lectura ontológica nos dio la verdad de la relación: lo primero es la esencia de la técnica moderna y luego se erige la física. Dicho de otro modo: la física moderna gozó de esplendor a partir del siglo XVII sí y sólo sí, porque la esencia de la técnica moderna le brindó una noción de Naturaleza sobre la cual edificarse. Cito *in extenso*:

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación del hacer salir de lo oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculables. Por esto la física de la era moderna no es experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: porque la física – y ello porque es pura teoría – emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculables de antemano, por esto se solicita el experimento: a saber, para preguntar si se anuncia, la Naturaleza la que se ha emplazado de este modo.

Pero la ciencia físico-matemática ha surgido casi doscientos años antes que la física moderna ¿cómo va a estar solicitada por la técnica moderna para que se ponga a su servicio? Los hechos hablan a favor de lo contrario. La técnica moderna se puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta. Calculado desde el punto de vista histórico, esto es correcto; pensado desde el punto de vista de la historia acontecida, no corresponde a la verdad (...)

Todo lo que esencia, no sólo en la esencia de la técnica moderna, se mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer lo que esencia es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano (...) para el hombre lo inicialmente más temprano es lo último que se muestra. De ahí que, en la región del pensar, un esfuerzo por pensar del todo, de un modo aun más inicial, lo pensado inicialmente, no sea una voluntad insensata de renovar lo pasado sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano (Heidegger.1994. Págs. 20-21)

Luego de exponer en términos generales en qué consiste el vínculo entre ciencia y técnica moderna, se eleva ante nuestra mirada un nuevo interrogante. Si, por un lado, la técnica moderna está en estricta relación con la ciencia del siglo XVII; mientras que por el otro lado, la técnica antigua no estaba en relación con una ciencia que matematizara el mundo ¿Es posible pensar entonces la técnica moderna desde el horizonte de la verdad en tanto des-ocultamiento (entendida esta aquí como *aletheia*), tal y cual se puede hacer con la *téjne* griega? ¿Es posible pensar la esencia de la *téjne* en términos de la *aletheia*? ¿Es la esencia de la técnica el des-ocultar, el develar, el traer a la luz?

La primera luz que aparece ante nuestra mirada como posible respuesta ante los cuestionamientos recién formulados sobre la posibilidad de establecer a la *aletheia* como rasgo fundamental de la técnica tanto antigua como moderna, es la relación recién mencionada entre la técnica moderna y la física. De este modo, al estar la técnica moderna, la máquina motriz vinculada a las ciencias exactas, parecerá imposible pensarla en términos de des-ocultamiento tal cual se puede hacer con la técnica antigua. Así, al responder a momentos históricos distintos, al responder a interpretaciones distintas del mundo (una jerárquica – la antigua – y una mecánico-matematizada – la moderna-) el sentido común nos llevaría a afirmar que lo predicable de la técnica griega – esto es, el carácter poiético-develador de la misma – no es predicable de la técnica mecanizada “contra esta determinación del ámbito esencial de la técnica se podría objetar, que si bien valdría para el pensar griego y convendría en el caso propicio de la técnica

artesanal , no sería, sin embargo acertado para la moderna técnica de la máquina motriz (...) y justo ella sería incompatiblemente otra frente a todas las anteriores” (Heidegger. 1994 .Pág. 53)

No obstante, Heidegger, a diferencia de lo que nos podría mostrar el sentido común, opina que una lectura de tipo ontológico de la técnica moderna puede traer a la luz la esencia de la misma, y mostrarnos con esto, como tras la esencia de la técnica moderna, como detrás de la máquina motriz late la verdad entendida en términos de *aletheia*, de develamiento. De esta manera, Heidegger nos dirá que la respuesta a la pregunta por la esencia de la técnica moderna nos la hará aparecer como un modo de develar, como un modo de des-ocultamiento, de traer a la luz. Sin embargo, ha menester señalar que para Heidegger, a pesar de que la técnica moderna aparezca como un modo de develar, esta está separada abismalmente del develar que caracteriza a la *téchne* griega, ya que el develar que caracteriza a la técnica moderna no aparece como poietico, sino como un poner en tensión a la Naturaleza, como un presionar, como un disponer de aquella. De este modo, según Heidegger, la técnica moderna está caracterizada por un modo de des-ocultamiento que ve en la Naturaleza una fuente de energía, la cual debe ser extraída, almacenada y utilizada. Dicho de otro modo: con la técnica moderna la Naturaleza dejó de ser *physis* para tornarse mina de carbón o fuente de energía hidroeléctrica, con la visión mecanicista del mundo moderno la Naturaleza se tornó en el objeto de la violencia del hombre a través de la explotación de sus recursos.

¿Qué es la técnica moderna? También ella es un develar. Recién cuando dejamos reposar la mirada sobre este rasgo fundamental se nos muestra lo nuevo de la moderna técnica.

El develar que domina a través de la técnica moderna no se despliega, ahora bien, en un producir en el sentido de la *poíesis*. El develar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que en cuanto tal pueda ser acarreada y acumulada. (Heidegger. 1994. Pág. 54)

Ahora bien ¿En qué consiste, según Heidegger, el des-ocultamiento que impera al interior de la técnica moderna? Pues bien, el develamiento que caracteriza a la técnica moderna se funda en la relación tensa que se establece entre con la Naturaleza. Así, la Naturaleza es vista como pozo de petróleo. La tierra es cavada y el crudo encontrado allí extraído, sacado a la luz; lo sacado a la luz desde la oscuridad de la tierra es transformado, re-elaborado, “refinado” y luego almacenado con el objetivo de ser distribuido. En este sentido, lo traído a la luz desde la oscuridad de la tierra aparece ahí, como petróleo refinado, puesto y dispuesto para ser usado. Con esto, su mismidad, en tanto que cosa, se reduce al estar depositado en un almacén, y al estar dispuesto para ser usado. Consecuentemente, considero preciso afirmar que con el develar “poniente” – en tanto que “pone a disposición” – que caracteriza a la técnica moderna, se deja de lado el sentido de objeto de un objeto; esto es, la objetualidad del objeto, para dar paso a una interpretación que lo asume como dispuesto para el consumo y la utilización. Dicho de otro modo: reduce su *Gegenständlichkeit* (objetualidad) a simple *Benständigkeit* (disponibilidad). Sin embargo, la exégesis ontológica llevada a cabo por Heidegger no acaba en la presentación del develar que caracteriza a la misma. Antes bien, es consciente del hecho de que la esencia de la técnica moderna no se reduce al modo de develamiento que ve a la Naturaleza como depósito. Para Heidegger la esencia de la técnica moderna es la estructura de emplazamiento, el dispositivo, *Ge-stell*. Así, sólo es posible el hecho de que el hombre establezca una relación tensa con la Naturaleza, sobre la base de que la esencia de la técnica moderna lo impulsa, lo motiva, lo provoca a ver en el mundo solo simples objetos dispuestos. A este respecto, me permito la libertad y arbitrariedad de tratar explicar de manera gráfica la manera en que se presenta la relación recién mencionada entre dispositivo o estructura de emplazamiento y los objetos des-ocultados como disponibles: la *Ge-stell*, aparece como el “estante vacío” que debe ser llenado, que me motiva a “colocar en él” la energía extraída de la Naturaleza y los objetos del mundo, los cuales estarán allí, en el estante, en la estructura de emplazamiento “dispuestos” a ser utilizados.

PARÁGRAFO III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como quedó en evidencia en el desarrollo de este tercer capítulo, la pretensión de exponer la reflexión de Martin Heidegger con relación a la esencia de la técnica, responde, en último término al interés personal de intentar esclarecer la manera en que se establece la relación entre, en primer lugar, la técnica moderna y la Naturaleza; y en segundo lugar, entre la técnica moderna y el hombre, dentro de los límites de la reflexión fenomenológica. En este sentido, y de acuerdo con lo mencionado por Husserl, con Heidegger se hace evidente como el modo de acontecer la verdad en el horizonte dado por la técnica moderna, como el develar que caracteriza a aquella establece una relación tensa y violenta con la Naturaleza al concebirla como fuente simple fuente de energía. De este modo, la Naturaleza no es pensada en su mismidad, en tanto que aparece, a los ojos del hombre moderno, como un simple medio que permite el correcto funcionamiento del mundo. Así pues, dentro de los límites trazados por el pensar fenomenológico heideggeriano encontramos los elementos que nos permiten fundamentar la afirmación husserliana acerca del dominio ejercido, gracias a la técnica moderna, sobre la Naturaleza, ya que, desde la órbita de la técnica moderna "...el poner que provoca las energías de la Naturaleza, es un activar en un doble sentido. Activa en tanto explota y expone" (Heidegger. 1994. Pág. 54)

El develar que domina a través de la técnica moderna tiene el carácter del poner en el sentido de la provocación. Esta sucede de tal modo, que la energía velada en la Naturaleza es abierta, lo abierto transformado, lo transformado acumulado, lo acumulado de nuevo repartido y lo repartido otra vez conmutado. Abrir, transformar, acumular, distribuir, conmutar, son modos del develar. (Heidegger. 1994. Págs. 54-55)

Sin embargo, se hace necesario que nos planteemos, si seguimos rigurosamente el sentido de la afirmación husserliana, los siguientes interrogantes: ¿Sucede lo mismo con el hombre? ¿Se encuentra dominado gracias a la técnica moderna?

¿Su humanidad se ha reducido a simple disponibilidad, tal cual sucede con los objetos del mundo? Dentro de los límites del pensar fenomenológico heideggeriano es posible afirmar que la naturaleza ha caído bajo el dominio, gracias a la técnica moderna; no obstante, el hombre se encuentra, según Heidegger, llamado originariamente a des-ocultar, aunque sea él quien ponga en marcha la explotación y acumulación de energías que se extraen de la Naturaleza, y sea el mismo hombre quien efectúe el acabamiento de la objetualidad del objeto (*Gegenständlichkeit*), él mismo no ha caído aún preso del dominio. Dicho de otro modo: aunque para Heidegger el hombre haga parte fundamental de la dinámica de la técnica moderna, en la medida en que es llamado de forma originaria al des-ocultar, pues ese llamado originario evita que el hombre devenga en simple estar dispuesto para²¹.

Sólo en tanto el hombre por su parte ya está provocado a promover las energías de la Naturaleza, puede acontecer este develar disponente. Cuando con ese fin el hombre está provocado, dispuesto ¿no pertenece aún más originariamente que la Naturaleza, al depósito? El habla corriente del material humano, del material enfermo de la clínica, dice ello (...) No obstante, justo porque el hombre está provocado más originariamente que las energías de la Naturaleza, a saber, provocado al disponer, nunca deviene depósito. En tanto el hombre activa la técnica, participa del disponer en cuanto modo del develar (Heidegger. 1994. Pág. 56).

²¹ Es preciso aclarar en este punto de la reflexión heideggeriana que, si bien el hombre no ha devenido aún en simple estar dispuesto para, sino ha sido reducida su humanidad a simple disponibilidad, debido al llamado originario que lo impele, esto no quiere decir que para Heidegger esto sea una posibilidad absurda. Antes bien, el mismo Heidegger señala que el hombre moderno, al concebirse como dueño y señor de la Naturaleza, corre el riesgo de devenir depósito, de dejar su humanidad relegada a disponibilidad. De este modo, uno de los peligros que amenazan al hombre desde la perspectiva heideggeriana, es el de perder el llamado originario del Ser, el dejar de ser pastor y devenir “objeto disponible”, al entregarse de manera ciega a la esencia de la técnica moderna, sin hacerse consciente de los límites de la misma. “ Si impera, no obstante, el destino en el modo del dispositivo , entonces es el peligro supremo. Este se nos atestigua a través de dos indicaciones. Tan pronto como lo develado ya no concierne al hombre más como objeto sino exclusivamente como depósito y el hombre dentro de lo inobjetual es sólo el depositador del depósito, - se dirige el hombre al borde extremo del precipicio, a saber allí donde él mismo puede ser aceptado únicamente como depósito. Entretanto, justo el hombre así amenazado intimida en la forma del señor de la tierra” Véase Heidegger. 2001 .Pág.. 61

CAPITULO IV: H. MARCUSE Y J. HABERMAS. LA VUELTA FRANKFURTIANA SOBRE LA TÉCNICA MODERNA

La ciencia galileana es la ciencia de la anticipación y proyección metódica y sistemática. Pero – y esto es lo decisivo – de una anticipación y una proyección específicas, o sea, aquella que experimenta, abarca y configura al mundo en términos de relaciones claculables, predecibles, entre unidades exactamente identificables.

Herbert Marcuse

El método científico que lleva a la dominación cada vez mas efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza.

Herbert Marcuse

Ya en los capítulos previos nos hemos encargado de mostrar, dentro de los límites de lo que no es posible, el modo en que la reflexión fenomenológica – representada en este caso por Edmund Husserl y Martin Heidegger – asume a la ciencia y a la técnica moderna. Es decir, cómo se despliega (en medio de dicha relación) el dominio por parte de la técnica sobre la naturaleza y el por qué del mencionado dominio. Sin embargo, tanto Husserl como su discípulo Heidegger presentan límites en sus análisis en lo que se refiere al dominio de la técnica sobre el hombre mismo. Por ésta razón hemos considerado necesario nutrir sus reflexiones fenomenológicas con la visión ofrecida por el alumno de Heidegger, por el filósofo de le escuela de Frankfurt Herberth Marcuse. Así, en nuestra intención de mostrar cómo se presenta la relación de dominio entre ciencia y técnica moderna por un lado, y la naturaleza y la humanidad por el otro, hemos

decido mostrar de manera muy breve el modo en que Marcuse muestra el dominio a que se ve sometido el sujeto al interior de las sociedades industriales avanzadas a partir de la técnica. Ahora bien, y anticipándome al desarrollo del presente capítulo ha menester señalar que la pretensión última del mismo será mostrar cómo la técnica moderna permite el dominio de la humanidad a partir del establecimiento de falsas necesidades (las cuales conducen a la falta de pensamiento crítico en el hombre y a la reproducción del sistema opresor por parte del mismo) y traer a la luz de modo muy general, en primer lugar, la salida ofrecida por Marcuse a la situación de dominio; y en segundo lugar, la crítica a que se ve sometida dicha salida por parte de Habermas. De esta forma, en un primer párrafo, dividido a su vez en dos pequeñas secciones, mostraremos primero la visión marcuseana de la técnica moderna y luego la salida ante el a priori de dominación que late en la misma. Posterior a esto, el segundo párrafo pretende mostrar los límites de la solución ofrecida por Marcuse de acuerdo a la presentación realizada por Jürgen Habermas. Para lograr esto, tomaremos como textos bases el capítulo seis de *El Hombre unidimensional* y las consideraciones iniciales de *El Fin de la utopía* ambos de Herbert Marcuse, y la crítica habermasiana presentada en *Ciencia y técnica como ideología*.

PARÁGRAFO I: HERBERT MARCUSE

I.I EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL

El *Hombre unidimensional* puede considerarse como uno de los títulos fundamentales del filósofo frankfurtiano, junto a textos como *Eros y Civilización*²². En el mencionado libro, Marcuse se encarga, según lo muestra en el *Prefacio a la edición francesa*, de analizar de modo profundo la sociedad capitalista del siglo XX, en busca de las contradicciones sobre las cuales se sostiene dicho sistema

²²

Véase Marcuse, Herbert. 1984.

económico. Así, para lograr dar con el mencionado objetivo, Marcuse se encarga de mover su análisis – por ejemplo – dentro de los límites del ámbito político, y luego de esto, vuelve su atención sobre el lenguaje que se utiliza al interior de dichas sociedades²³. Ahora bien, el resultado que arroja su reflexión filosófica es contundente. A su juicio, las sociedades capitalistas occidentales (y en un sentido estricto, la sociedad capitalista norteamericana) se encuentran caracterizadas de modo fundamental por el hecho de ser sociedades cerradas. Pero ¿En qué piensa Marcuse cuando nos dice que una sociedad industrial avanzada es una sociedad cerrada? Pues bien, para Marcuse una sociedad industrial avanzada es cerrada, en tanto que ésta es capaz de movilizar y disciplinar cada espacio de la vida de los hombres (tanto lo público como lo privado), y porque es capaz de integrar a su seno todo elemento divergente. Es decir, que es capaz de eliminar gradualmente y de forma eficaz los focos de pensamiento crítico, de pensamiento negativo al interior de ella misma. En este sentido, la organización de las sociedades industriales avanzadas aparecen como la forma de organización más racional posible que puede existir para los sujetos que pertenecen a ella, y se presenta como una fuerza unitaria sólida ante cualquier amenaza externa. La consecuencia que se desprende para Marcuse de este hecho, es que la organización democrática de estas den paso al establecimiento de una sociedad totalitaria en la medida en que se cierra la posibilidad al pensamiento crítico “En virtud de la manera en que ha organizado su *base tecnológica*, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque (...) opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 33. La cursiva es mía). Ahora bien, en este instante se hace necesario que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cómo logra la sociedad industrial avanzada, cómo logran las sociedades capitalistas desarrolladas del XX evitar el nacimiento de pensamiento crítico al interior de ellas mismas? ¿Cómo anulan el nacimiento del pensamiento negativo? Para dar respuesta a los recién expuestos

²³ Cfr. Marcuse, Herbert. 2008. Págs 49-151.

cuestionamientos, y como habrá notado el lector atento, debemos volver nuestra mirada sobre la organización tecnológica que se establece en el seno de las sociedades industriales avanzadas. En este sentido, a partir de este momento tomaremos como eje central de nuestra reflexión el capítulo sexto de *El Hombre unidimensional* titulado: *Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de dominación*.

Con respecto al mencionado capítulo, ha menester anotar (tal como se pone en evidencia en el título que lleva el mismo) que en este Marcuse desarrolla un análisis crítico del modo en que surgen y se despliegan tanto la ciencia como la técnica moderna en el pensamiento occidental. Ahora bien, el nombrado análisis sobre la ciencia y la técnica moderna toma como punto de partida una afirmación radical de Marcuse, a saber, que el elemento vinculante que establece el nexo entre lo que él denomina como Razón pre-tecnológica y Razón tecnológica, es la dominación a que se ve sometido el sujeto por parte de otros hombres. Así, a su juicio, a pesar del hecho de que la relación de dominio este (por así decirlo) “despersonalizada”, en tanto que no existe la relación directa entre amo y esclavo o señor y siervo; la dinámica de dominación entre los hombres persiste y se hace patente en la dependencia creada con el sistema económico y con el mercado “En la realidad social, a pesar de todos los cambios, la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que vincula la Razón pre-tecnológica con la tecnológica. Sin embargo, la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (...) por la dependencia al orden objetivo de las cosas...” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 171). Pero ¿Cómo se hace presente la dominación del hombre por el hombre en la sociedad industrial avanzada, en la medida en que este se somete al “orden objetivo de las cosas”? La respuesta de Herbert Marcuse ante dicho interrogante es igual de contundente: con el totalitarismo. En este sentido, para el pensador de la Escuela de Frankfurt el dominio del hombre por el hombre en el siglo XX muestra su cara

en dos fenómenos cruciales. En primer lugar, dado el desarrollo del aparataje técnico al interior de las sociedades desarrolladas de occidente, este se coloca a la base del proceso productivo permitiendole con esto el aumento de la productividad. La consecuencia que se desprende de esto es “un más alto nivel de vida” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 173). En segundo lugar, y dado el deslumbrante desarrollo de la técnica y el consecuente mejoramiento de la calidad de vida, se da paso entonces al nacimiento de un modo de pensar que justifica y defiende el sistema, a pesar de las consecuencias indeseables que se desprendan del desarrollo de la ciencia y la técnica. Así por ejemplo, y muy a pesar de la tragedia de ocurrida a mediados del siglo XX con la detonación de las bombas atómicas, aún muchos sujetos defienden de forma casi irracional el modo en que se han desplegado históricamente las “hijas” de la Razón occidental, el modo en que han crecido de modo incontrolable la ciencia y la técnica modernas. Dadas estas condiciones que cortan de raíz el pensamiento negativo y dan lugar al totalitarismo democrático es que se construye el dominio del hombre por el hombre en el seno del capitalismo.

Teniendo en claro como se hace evidente el dominio del hombre y la naturaleza en las sociedades industriales avanzadas por parte de la ciencia y de la técnica, Marcuse se propone mostrar entonces el por qué de dicha relación de dominio. Su argumentación está constituida por dos momentos fundamentales. En primer lugar, se encarga de mostrar un análisis de la filosofía de las ciencias con el objetivo de poner en evidencia el talante idealista de la concepción de naturaleza que subyace a la física.

El punto de partida que toma Marcuse para sostener tan sorprendente afirmación, es una premisa histórica; a saber, el que con la llegada de la física moderna la naturaleza fue aprendida a través del establecimiento de fórmulas matemáticas, las cuales se encargan de hacer abstracción de todo elemento contingente en el objeto (color, sabor, olor, etc.). Del mencionado hecho se desprenden, a juicio del

pensador frankfurtiano, dos consecuencias particulares. En primera instancia, dado el proceso de medición y cuantificación a que se ve sometida la realidad por parte de la ciencia, el sujeto cognocente debe estar desligado de cualquier elemento religioso o moral, en la medida que la objetividad buscada por el proceso de mensuración excluye necesariamente cualquier elemento subjetivo, y en tanto que subjetiva, la moralidad misma debía ser dejada de lado. La consecuencia que se desprende de dicha situación, según Marcuse, es el que los valores y juicios morales se viesen privados de cualquier realidad objetiva. En esa medida lo único que aguarda a la moralidad, por un lado, es algún tipo de sanción metafísica, o por otro lado, el ser reducida a la categoría de “elemento social vinculante”. Pero ¿Qué implicación trae consigo la recién mencionada situación? Para el filósofo de la Escuela de Frankfurt la respuesta es simple: el que se pierda el elemento negativo, el elemento crítico, la negación concreta de la configuración actual de las sociedades. Esto es, que la crítica presente en los valores e ideales de la humanidad, por más que contradiga lo fáctico, se torne en eso, en mero *ideal* “Las ideas humanitarias, religiosas y morales son sólo <<ideales>>, no perturban la forma de vida establecida (...) El carácter <<acientífico>> de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros *ideales* y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 175).

En segunda instancia, Marcuse señala que al interior de la filosofía de las ciencias se ha presentado un movimiento bastante peculiar, desde el cual se ha vuelto problemático, por decirlo de algún modo, el poder afirmar la independencia que existe por parte del mundo con relación al sujeto cognocente. La mencionada situación se ha hecho patente en dos posiciones, las cuales a pesar de ser lejanas en tanto que la primera aparece como extremista, mientras que la segunda es de tipo conservador; concuerdan en un hecho determinante, a saber, en que ambas anulan la independencia real del mundo. Para la visión extremista de la relación sujeto-mundo, este último aparece como el resultado de la aplicación de las leyes

de la física. De esta forma, no es algo más que el resultado de la acción de un sujeto constituyente, que al poner en práctica las leyes de la física termina por “construir” el mundo “Por ejemplo, la física <<no mide las cualidades objetivas del mundo exterior y material ... éstos son sólo los resultado obtenidos por la realización de tales operaciones>>...” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 177). Por el otro lado, la visión más conservadora niega que el mundo objetivo sea una construcción realizada a partir de las leyes físicas. Antes bien, para sus miembros, la física se vuelve sobre objetos concretos, sobre cosas físicas. Sin embargo, Marcuse anota que estas “cosas físicas” sobre las cuales centra su atención cualquier científico son asumidas como un conjunto de relaciones y proyecciones entre acontecimientos. Es decir, no se centran en X en tanto que X, sino en la *relación* que se establece entre el peso de un X y una Y “Éstas son afirmaciones extremas, siendo rechazadas por interpretaciones más consevadoras, que insisten en que las proposiciones en la física contemporánea todavía se refieren a <<cosas físicas>>. Pero las cosas físicas resultan ser <<acontecimientos físicos>> y entonces las proposiciones se refieren a (y se refieren sólo a) atributos y relaciones que caracterizan varios tipos de cosas y procesos físicos” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 178).

No obstante lo anterior, también es preciso tener en cuenta un elemento fundamental en el análisis marcuseano acerca del modo en que la física anula la independencia de la realidad con relación al sujeto que la aprehende. Así, ha menester caer en la cuenta de que, para el filósofo de la Escuela de Frankfurt, existe un *a priori* que actúa como base, como fundamento latente, como suelo previo desde el cual se establece y edifica fenómeno anteriormente mencionado. A saber, el que la Naturaleza, el que la realidad sea asumida como un conjunto de fuerzas calculables, como una fuente de energía almacenable y distribuible. En otras palabras, el que la realidad en tanto que totalidad se torne – por decirlo con Marcuse – mero instrumento. En este sentido, para Marcuse no debe pensarse que la filosofía de la física contemporánea niegue la existencia del mundo externo

al sujeto, sino que se presenta un desplazamiento en el modo de relacionarse con el mismo. De este modo; en primer lugar, se deja de lado la pregunta por el ser de la realidad para abrir paso al interrogante por el modo en que opera la misma. Esto es, se da paso de la pregunta por el ¿Qué? a la pregunta por el ¿Cómo?; y en segundo lugar, se establece una certeza operativa gracias a la cual se ve a la totalidad como dispuesta para el uso²⁴.

No quiero sugerir que la filosofía de la física contemporánea niegue o incluso ponga en duda la realidad del mundo externo sino que, de una manera u otra, suspende el juicio sobre lo que pueda ser la realidad misma o considera la pregunta incontestable. Convertida en un principio metodológico, esta suspensión tiene una doble consecuencia: a) fortalece el cambio del acento teórico desde el metafísico <<Qué es>>? al funcional <<Cómo>>? Y b) establece una certeza práctica (aunque de ningún modo absoluta) que, en sus operaciones con la materia, está libre con buena conciencia del compromiso con cualquier sustancia fuera del contexto operacional. En otras palabras, teóricamente, la transformación del hombre y la naturaleza no tiene otros límites objetivos que aquello que ofrece la facticidad bruta de la materia, su resistencia todavía no domada al conocimiento y al control. De acuerdo con el grado en que esta concepción se hace aplicable y efectiva en la realidad, ésta es abordada como un sistema (hipotético) de instrumentación; el término metafísico <<siendo como es>> cede ante el <<sentido instrumento>> es más, probada su efectividad, esta concepción funciona como un *a priori*: predetermina la experiencia, *proyecta* la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad (...) La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización. Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) *precede* al desarrollo de toda organización técnica particular (Marcuse, Herbert. 2008. Págs. 179-180).

²⁴ En este momento el lector atento ya habrá notado como la posición sostenida aquí por Marcuse con respecto al hecho de que el *a priori* tecnológico; esto es, la interpretación de la naturaleza como instrumento, es previo al establecimiento del aparataje técnico mismo, es cercana a la afirmación de Koyre según la cual el cambio de la física aristotélica a la física clásica se debe a una transformación de la actitud metafísica. Por otro lado, también es evidente cómo la visión marcuseana de la ciencia y la técnica moderna se emparenta con los análisis realizados desde una órbita fenomenológica por parte de Heidegger, para quién, al igual que para Koyre y Marcuse, existe previo al establecimiento del aparato, la esencia de la técnica moderna. La cual debe ser entendida como modo de desocultamiento en el que se asume a la Naturaleza como fuente de energía. Cfr. *Supra* Capítulo I y Capítulo III.

Una vez Marcuse da por concluido su análisis acerca de la disolución de la independencia del mundo con respecto al sujeto, trayendo con esto a la luz el *a priori* tecnológico a partir del cual se edifica la ciencia (*a priori* tecnológico que, en tanto que extrae y distribuye las energías de la naturaleza la anticipa y la domina) da paso entonces al segundo momento crucial del capítulo; a saber, la acusación marcuseana según la cual la ciencia y la técnica moderna, en la medida en que ejercen una dinámica de dominación con relación al Todo, dominan también al hombre. Ahora bien, el punto de partida de la argumentación de Marcuse con respecto a este punto, es la crítica a la noción de neutralidad de la ciencia y de la técnica al interior de las sociedades industriales avanzadas. De acuerdo a la presentación de Marcuse algunas posiciones sostienen que la ciencia y la técnica moderna se caracterizan de modo fundamental por el hecho de no estar vinculadas a ningún propósito, proyecto o fin social. En este sentido, afirman que el armazón conceptual de la física, por ejemplo, es independiente de la utilización del mismo. De ésta forma, crean una brecha entre el aspecto teórico de la ciencia y la aplicación de la misma. Ahora bien, al asumirse a la técnica como la cara aplicada de la ciencia, es posible predicar, por transitividad de lo teórico a lo práctico, la neutralidad no sólo de la ciencia, sino de la técnica misma “En otras palabras, no importa cuán cercana pueda ser la conexión entre los desarrollos, ellos no se implican ni se definen entre sí. La ciencia pura no es ciencia aplicada; conserva su identidad y su validez a parte de su utilización. Más aún, ésta noción de *neutralidad* esencial de las ciencias se extiende también a la técnica...” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 182). La consecuencia última que se desprende de la recién mencionada visión de la neutralidad de las ciencias, es el que el aparato, el instrumento técnico pueda ser usado de modo indiferente por distintos tipos de sociedades. Así, los computadores pueden ser utilizados del mismo modo por los habitantes de los Estados Unidos como por los habitantes de China “Un computador electrónico puede servir igualmente a una administración capitalista o socialista; un ciclotrón puede ser una herramienta igualmente eficaz para un partido de la paz como para uno de la guerra” (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 181).

No obstante, a esta posición Marcuse contraponen un hecho determinante; a saber, el que la ciencia opera dentro de un horizonte histórico específico. En este sentido, las abstracciones que realiza, por ejemplo, la física galileana, son abstracciones de objetos que se encuentran dentro de los límites de unas coordenadas históricas específicas; y consecuentemente, dentro de los límites de una configuración social dada. Además de esto, también debemos hacernos conscientes, según Marcuse, del hecho de que todas las abstracciones que realiza la ciencia deben volver necesariamente sobre el mundo, y si las abstracciones se realizan desde un horizonte específico, los resultados de dichas abstracciones volverán necesariamente a ese horizonte del cual partieron, al universo del discurso en que se originaron.

Conforme la teoría procede, se abstrae de o rechaza un contexto factual teleológico: el del universo dado y concreto del discurso y la acción. Es dentro de este universo donde el proyecto científico se realiza o no se realiza, donde la teoría concibe o no las alternativas posibles, donde sus hipótesis subvierten o difunden la realidad preestablecida (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 185).

Podemos recapitular la presentación marcuseana de *El hombre unidimensional* anotando que, en primera instancia, coloca como elemento fundamental de la ciencia y de la técnica moderna el *a priori* tecnológico. Esto es, la visión de la naturaleza como un conjunto de fuerzas calculables, como un instrumento potencial presto a la utilización del hombre. En segundo lugar, es necesario anotar que para Marcuse tanto la ciencia como la técnica moderna no son neutrales, sino que obedecen a un proyecto histórico específico, a un universo del discurso determinado; y consecuentemente, tienen su origen histórico en la física galileana del siglo XVII. Si esto es así, el *a priori* tecnológico que caracteriza de modo originario a la ciencia y la técnica moderna se encuentra vinculado necesariamente con el proyecto histórico moderno, y todo el desarrollo histórico ulterior del mismo tendría como elemento latente el *a priori* de dominación. Esto es: las sociedades industriales avanzadas, en las que la técnica moderna ha

llegado a "...ser la forma universal de producción material..." (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 181) tienen como elemento fundamental el *a priori* de dominación sobre la totalidad de lo ente, y en tanto que parte integrante de la totalidad de lo ente, el hombre también sucumbe ante la dominación que ejerce la sociedad industrial avanzada sobre el Todo "El *a priori* tecnológico es un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social" (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 181). Pero ¿Cómo se presenta, a juicio de Marcuse, la dominación que ejerce la sociedad industrial avanzada sobre el hombre? Pues bien, la respuesta debe ser buscada en el ya citado *Prefacio a la edición francesa* y en el capítulo *Las nuevas formas de control*, en el cual Marcuse nos dice que el sujeto que pertenece al seno de la sociedad industrial avanzada establece una relación de fetichismo con los productos que le ofrece el mercado. En este sentido, el sistema capitalista se reproduce en la medida en que hace que el hombre entre en una dinámica de consumismo y cierre las puertas al nacimiento del pensamiento negativo. Cada nuevo día aparece un nuevo celular que deja en el olvido a otro equipo que sólo hace algunos meses era conocido como "tecnología de punta". Así, la libertad del sujeto queda reducida a la posibilidad que tiene de adquirir nuevos productos aparecidos en el mercado. A este fenómeno lo denomina Marcuse como la creación de falsas necesidades por parte de la sociedad industrial avanzada, y lo importante de él, es que al dedicarse el sujeto a satisfacer necesidades vanales no se preocupa por ejercer una crítica al sistema, sino que lo reproduce en el consumismo del mercado.

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. "Falsas" son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero ésta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar la posibilidad de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La

mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenecen a esta categoría de falsas necesidades (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 35).

I.II EL FIN DE LA UTOPIÍA

Tal cual se menciona en el párrafo introductorio del presente capítulo, en este segundo apartado del primer párrafo centraremos nuestra atención en las consideraciones iniciales de *El Fin de la utopía*, debido a que en el mencionado texto Marcuse nos presenta de modo sencillo y puntual la salida que, a su juicio, es necesaria ante el problema de la técnica moderna. Partiendo del mencionado presupuesto, nuestra intención aquí es la de reconstruir el hilo de la argumentación marcuseana con el fin de hacer evidente al lector la propuesta de Marcuse.

Entrando de lleno en el análisis del filósofo de la Escuela de Frankfurt, es menester anotar que el punto de partida de su reflexión es lo denominado por él mismo como una perogrullada, a saber: que el grado de desarrollo de la técnica y de las fuerzas productivas al interior del capitalismo característico de las sociedades industriales avanzadas es tal que se abren dos posibilidades para la transformación del mundo. Por un lado que la realidad se torne un infierno, y por el otro, que dicha realidad sufra cambios positivos “He de empezar por una perogrullada: que hoy día toda transformación del mundo vivo, toda transformación del entorno técnico y natural es una posibilidad real...” (Marcuse, Herbert. 1968. Pág. 7). La mencionada “perogrullada” de Marcuse nos abre el horizonte de su reflexión en el mencionado texto; a saber, con dicha afirmación la reflexión filosófica marcuseana pone en juego la posibilidad de establecer un cambio cualitativo para las sociedades capitalistas. Pero ¿Cómo desprende dicha posibilidad Marcuse a partir de dicha perogrullada? Pues bien, el punto de partida de la argumentación marcuseana es lo denominado por él mismo como “final de la

utopía”. Con dicha noción, el filósofo frankfurtiano establece una crítica a las teorías que desarrollan utopías, las cuales aparecen como posibles estados de configuración de las comunidades humanas. La mencionada crítica se funda en el hecho de que éstas (las utopías) se establecen sobre la base de una solución de continuidad entre el estado social a superar y el estado utópico. En este sentido, la búsqueda de Marcuse apunta al establecimiento de una sociedad que tome como piedra de toque para su construcción un cambio cualitativo con respecto a la configuración social a superar “Este final de la utopía – esto es, la refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales – se puede entender ahora en un sentido muy preciso (...) en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico...” (Marcuse, Herberth. 1968. Pag. 7). Ahora bien, para desarrollar su solución ante el problema de la falta de libertad en las sociedades industriales avanzadas Marcuse desarrolla una crítica a la visión marxista del socialismo. Dicha crítica se articula en dos momentos específicos. El primero de ellos hace referencia al hecho de que el “socialismo” de Marx se construye a partir de la idea de progreso y de continuidad con la generación humana inmediatamente anterior; y consecuentemente, no representa una ruptura real con la sociedad previa, con la configuración capitalista de la sociedad, y por tanto, no podría dar paso a un cambio cualitativo al interior de las sociedades humanas²⁵ “Pero creo que también Marx estaba demasiado atado al concepto de continuo del progreso, que su idea misma del socialismo no representa aún, o no representa ya, aquella negación determinada del capitalismo que tenía que representar” (Marcuse, Herberth.1968. Págs. 7-8). Por su parte, en

²⁵ El lector atento se habrá percatado de la constante vuelta sobre la noción marcuseana de “cambio cualitativo” no aclarada hasta aquí, en lo que respecta *Al Fin de la utopía*. Sin embargo hemos considerado como metodológicamente pertinente no hacerlo, ya que en lo venidero de la presentación saldrá a la luz que Marcuse piensa con dicha noción el cambio en la configuración interna de las sociedades industriales avanzadas, a partir del paso de las falsas necesidades a las necesidades biológicas. Dicho en términos marxistas: el cambio cualitativo representa el paso de la prehistoria a la historia de la humanidad, el paso de las sociedades opresoras a la libertad.

el segundo momento Marcuse desarrolla una crítica a Marx referida a la distinción entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad. En dicha crítica nos dice que el socialismo, tal cual lo asume Marx, se muestra de modo tal que en el reino de la necesidad sólo puede lograrse una racionalización del trabajo; es decir, una disminución en el grado de enajenación que experimenta el hombre con respecto a aquel. A esto contraponen Marcuse que del hecho de que se disminuya el tiempo de trabajo y la enajenación vinculada al mismo, este no deja de ser trabajo en el reino de la necesidad. Así, la búsqueda del socialismo debe estar dirigida más bien al establecimiento del cambio cualitativo que permita dar el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad “Esto significa, como dice Marx, que todo lo que en este reino puede ocurrir es que el trabajo se racionalice todo lo posible, pero sin dejar de ser trabajo en el reino de la necesidad (...) Creo que una de las nuevas posibilidades, representativa de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre consiste en hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad...” (Marcuse, Herberth. 1968. Pág. 8).

Una vez establecido el punto de partida de su reflexión, Marcuse procede a entrar de lleno en el análisis de la noción de utopía, el cual lo conducirá hasta la crítica de la técnica moderna. Teniendo en claro esto, procederemos entonces a seguir el hilo de la argumentación marcuseana que nos conducirá a nosotros a la solución propuesta por el filósofo de Frankfurt. Con relación a la noción de “utopía” Marcuse nos dice que estas son las proyecciones históricas de transformación social que se consideran como imposibles de llevar a cabo “El concepto de utopía es un concepto histórico, se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles” (Marcuse, Herberth. 1968. Pág. 8). La mencionada imposibilidad de realización de los proyectos utópicos se funda, en primer lugar, en el presunto hecho de que la sociedad que pretende ser sometida al cambio no cuenta con las condiciones necesarias para que florezca el mismo; esto es, la ausencia de “los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social se oponen a la transformación...” (Marcuse, Herberth. 1968. Pág. 9). En segunda instancia, se arguye normalmente que la no materialización de una utopía se funda

en el hecho de que el proyecto que busca el cambio, va en contra de alguna ley de la ciencia “En segundo lugar, el proyecto de una transformación social se puede considerar irrealizable porque está en contradicción con determinadas leyes científicas comprobadas” (Marcuse, Herberth. 1968. Pág. 9). Con respecto a la segunda limitación de los proyectos utópicos, Marcuse no vuelve con detenimiento. Más bien, centra su atención en la primera y se encarga de derribar de tope la falta de criterios subjetivos como obstáculo para la realización histórica de las utopías. Frente al mencionado obstáculo contraponen lo siguiente: del hecho de que una utopía no haya alcanzado su concreción histórica no se sigue que ésta no pueda lograrlo. Así, cuando la revolución empieza a germinar ésta es capaz de derrumbar los obstáculos con que se encuentran en el proceso en que se constituye de modo sólido como revolución. De este modo, la ausencia de un sujeto histórico que tome la lanza antes de que la revolución se inicie no es obstáculo para la posterior concreción de la misma, ya que este se forjaría como sujeto histórico en busca del cambio en el proceso revolucionario mismo. En este sentido, a juicio de Marcuse, la única condición de posibilidad que precisa existir de modo previo a la revolución misma son el desarrollo de condiciones materiales e intelectuales de la sociedad “No es nada sorprendente el que se llame irrealizable a un proyecto de transformación social por el hecho de que ha resultado irreal en la historia. Pero, en segundo lugar, el criterio de irrealizabilidad en este sentido es inadecuado porque puede ocurrir perfectamente que la realización de un proyecto revolucionario sea impedida por fuerza y movimientos opuestos que son precisamente superables – y superados – en el proceso de la revolución (...) Los portadores sociales de la transformación – esto es Marx ortodoxo – sino se forman sino en el proceso mismo transformador (...) Pero hay en mi opinión un criterio válido: que estén técnicamente presentes las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para realizar la transformación” (Marcuse, Herberth. 1968. Págs. 9-10).

Ahora bien, de la recién citada afirmación dada por Herberth Marcuse acerca de

las condiciones necesarias para el establecimiento de un proyecto histórico revolucionario que pretenda dar una nueva configuración a las sociedades capitalistas se desprende un nuevo interrogante; a saber, ¿Es posible pensar en un proyecto revolucionario al interior de las sociedades industriales avanzadas, dado el desarrollo de las fuerzas productivas al interior de las mismas? La respuesta del filósofo de Frankfurt ante ésta situación es contundente. A su juicio, en ningún estado previo del capitalismo se había presentado un desarrollo tal de las fuerzas productivas como en el ocurrido en el siglo XX; y en consecuencia, para él, dado el desarrollo de las fuerzas productivas en las sociedades industriales es posible acabar la miseria intelectual y material en todo el mundo. Sin embargo, hay un punto clave en la argumentación dada por Marcuse en lo que se refiere a la mencionada posibilidad de supresión de la miseria. En este sentido, es preciso anotar que – a su juicio – dicha posibilidad histórica de eliminación de la pobreza a partir del desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo no debe asumirse como una visagra, como una continuación de la organización capitalista de las sociedades. Antes bien, esa posibilidad histórica debe representar un ruptura con la idea de progreso de las utopías. Para el pensador de la Escuela de Frankfurt no debe asumirse la posible supresión de la miseria como una muestra del progreso de la sociedad industrial avanzada, sino como un quebrantamiento entre, la prehistoria y la historia de la humanidad – esto en el sentido marxista de la expresión. Una supresión histórica de este tipo conllevaría a un cambio en las necesidades humanas, en tanto que se dejarían de lado las necesidades impuestas por un sistema que se sostiene sobre la base de la satisfacción de vanalidades, para dar paso entonces a la dimensión estrictamente biológica de las necesidades humanas. Esto es, con el paso de la prehistoria a la historia de la humanidad se daría el cambio de falsas necesidades a necesidades biológico-reales.

Apenas hay hoy, ni en la misma economía burguesa un científico o investigador digno de ser tomado en serio que se atreva a negar que con las fuerza productivas técnicamente disponibles ya hoy es

posible la eliminación material e intelectual del hambre y de la miseria (...) Pero pese a estar de acuerdo en eso (...) no estamos aún lo suficientemente en claro acerca de lo que implica esa eliminación, técnicamente ya posibles, de la pobreza de la miseria y del trabajo, a saber, que esas posibilidades históricas han de pensarse en formas que muestran la ruptura, no la continuidad con la historia anterior, la negación y no la posición, la diferencia y no el progreso, o sea, la activación (...) del desarrollo de necesidades humanas cualitativamente nuevas, o sea, la dimensión biológica, necesidades en un sentido muy estrictamente biológico (Marcuse, Herberth. 1968. Pág. 11).

El cambio y la instauración de las necesidades humanas es, según Marcuse, un cambio que obedece a estrictas cuestiones históricas. Partiendo de dicho supuesto, él afirma que, al ser construidas las necesidades históricamente; en consecuencia, las necesidades que surgen en la sociedad capitalista del siglo XX, y con esto se refiere a las sociedades industriales avanzadas, serán necesidades que busquen el encadenamiento y opresión del sujeto, en tanto que la sociedad industrial avanzada es, por excelencia, una sociedad opresora. En este sentido, el totalitarismo de las sociedades opulentas del siglo XX se funda en las “nuevas formas de control”, en la manipulación y establecimiento de necesidades falsas en el sujeto, las cuales – al ser satisfechas reproducen y sostienen el sistema opresor. Esto es, “La continuidad de las necesidades desarrolladas y satisfechas en una sociedad represiva es en medida considerable lo que reproduce constantemente esta sociedad represiva en los individuos mismos. Los individuos reproducen en sus propias necesidades a la sociedad represiva...” (Marcuse, Herberth. 1968. Pág. 12). Así, sólo es posible pensar en un cambio cualitativo en la sociedad, en la medida en que se hagan a un lado las falsas necesidades impuestas por la sociedad capitalista y se instauren necesidades de un nuevo tipo, necesidades biológicas. Ahora bien, en este momento es preciso que nos planteemos un nuevo interrogante, a saber: ¿Cómo se lograría dar el paso de la coacción a que se ve sometido el sujeto en el seno de la sociedad industrial avanzada al reino de la Libertad? La respuesta se haya, para Herberth Marcuse, en lo que él denomina la “transformación de la técnica”. Con dicha expresión, el

filósofo de la Escuela de Frankfurt piensa la eliminación de la técnica que habita en el interior de la sociedad capitalista. Es decir, la transformación de la técnica capitalista es – para el ex alumno de Heidegger – la abolición de la técnica nacida con la modernidad. Así, pensar en la no necesidad de trabajar, pensar en la no necesidad de mal vender la mano de obra a causa de la posibilidad de morir de hambre, sólo es posible para Marcuse sobre la base de la abolición de la técnica moderna. La técnica moderna tiene como a priori fundamental de sí misma la dominación. En este sentido, su rasgo fundamental es la posibilidad de dominar la totalidad de la realidad con la que se relaciona. Al encontrarse inserta en el seno de la sociedad capitalista, el a priori que late en ella se hace patente, no sólo en la capacidad de dominar las fuerzas de la naturaleza gracias a la forma en que asume a la misma; a saber, como un conjunto de fuerzas calculables, como fuente de energía dispuesta a ser almacenada, sino en la capacidad de dominar al sujeto, en tanto que este se ve sometido al constante ataque de los medios de comunicación y a la falsa necesidad de comprar aparatos cuya expectativa de vida en el mercado es absolutamente corta. Para Marcuse, la solución que se presenta ante el problema de la técnica moderna es absolutamente radical: la supresión de la misma.

Estas nuevas necesidades vitales posibilitarán entonces, como fuerza productiva social, una transformación técnica total del mundo de la vida, y creo que sólo en un mundo así transformado se hacen posibles nuevas situaciones humanas, nuevas relaciones entre los hombres. Transformación técnica: de nuevo hablo teniendo en cuenta los países capitalistas más desarrollados técnicamente, en los cuales una transformación así significa la *eliminación de los horrores* de la industrialización y comercialización capitalistas, la reconstrucción total de ciudades y *el restablecimiento de la naturaleza* tras la eliminación de los horrores de la industrialización capitalista. No creo necesario decirles que al hablar de eliminación de los horrores de una industrialización capitalista no estoy glorificando una regresión romántica a la prehistoria de la técnica, sino que creo, por el contrario, que las bendiciones de la técnica y de la industrialización en general no pueden ser visibles y reales *sino cuando hayan sido eliminadas la industrialización y la técnica capitalista*. (Marcuse, Herberth. 1968. Págs. 15-16. La cursiva es mía).

PARÁGRAFO II: JÜRGEN HABERMAS. CIENCIA Y TÉCNICA COMO IDEOLOGÍA.

Luego de habernos acercado de modo breve a la presentación marcuseana de la técnica capitalista (moderna) y luego de abordar colateralmente su propuesta ante el problema de dominación que resulta de ésta, en tanto que fundada en un a priori de dominación sobre la totalidad de lo ente – por decirlo en lenguaje heideggeriano – a partir de este momento centraremos nuestra atención en la crítica desarrollada por Jürgen Habermas a la solución dada por Herberth Marcuse. Ahora bien, para alcanzar dicho objetivo nos ocuparemos de los dos primeros apartados del artículo *Ciencia y técnica cómo ideología* (Habermas, Jürgen. 2005. Págs. 53-66).

Habermas inicia la presentación tomando como foco de su mirada el análisis desarrollado por Max Weber, acerca del modo en que se encuentran constituidas las sociedades del capitalismo tardío. La mencionada vuelta de Habermas sobre la visión weberiana de las sociedades burguesas de finales del siglo XIX y principios del XX, se funda en el hecho de que la crítica desplegada por Marcuse sobre las sociedades industriales avanzadas y sobre la ciencia y técnica moderna tienen a su base la revisión realizada por el ex-alumno de Martin Heidegger, a saber: Herberth Marcuse, de la propuesta de Max Weber. A este respecto, Habermas nos dice; en primer lugar, que la noción de “racionalidad” dada por Weber le permite a dicho autor pensar el modo en que se despliega la actividad económica de las sociedades del capitalismo tardío y la forma en que se presentan las relaciones sociales a la luz del derecho burgués. Por otro lado, con la noción de “racionalización” Weber pretende mostrar, a juicio de Habermas, la manera en que distintos espacios de la vida al interior de la sociedad burguesa se ven alcanzados por el modo de proceder racional. En segundo lugar, Jürgen Habermas nos muestra que, al par de la racionalización de la sociedad burguesa

se despliega la creciente industrialización del trabajo, gracias al impresionante desarrollo que presentan tanto la ciencia como la técnica moderna. Partiendo de los elementos recién mencionados, Habermas mas concluye que – dentro de los límites del análisis weberiano – lo que prima al interior de las sociedades burguesas es la “Razón” entendida a partir de la relación medio-fin. Es decir, que la racionalidad de la sociedad burguesa se funda en la elección de medios – auspiciados por el desarrollo de la técnica – que permiten dar alcance a un determinado grupo de fines. Por ésta razón Habermas nos dice, refiriendose a la racionalización y a la racionalidad por un lado, y a la industrialización por el otro, que “En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la organizació de los medios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas (...) La progresiva <<racionalización>> de la sociedad depende de la instauración del progreso científico y técnico” (Habermas, Jürgen. 2005. Págs. 53-54).

Una vez Habermas da por terminada su breve presentación del análisis weberiano de las sociedades capitalistas, da paso entonces a la tematización de la crítica marcuseana de las sociedades industriales avanzadas. El primer elemento que resalta Habermas de la propuesta de Marcuse, es el hecho de que – al revisar el análisis weberiano del capitalismo – llega a la conclusión de que las consideraciones formales de Weber tienen implicaiones de contenido. Ahora bien, es preciso que nos planteemos el siguiente interrogante: ¿Cuáles son las implicaciones de contenido que se desprenden, a juicio Marcuse, de la teoria weberiana acerca de la sociedad burguesa? De acuerdo a la presentación habermasiana, las implicaciones de contenido están referidas al hecho de que, al implantarse la racionalización en las sociedades no se logra, según Marcuse, una organización más racional de las mismas (y por esto debe entenderse, por ejemplo, la eliminación de la miseria) sino simplemente el aumento en el papel desempeñado por la ciencia y la técnica moderna. En este sentido, al asumirse la racionalidad dentro de los límites de la relación medio-fin, cuando se intenta – por

ejemplo – dar alcance a la adquisición de una mayor cantidad de combustibles, lo único que aparece como necesario es la correcta elección de los aparatos técnicos que nos permitirían la mayor extracción de crudo, en el menor tiempo y con los menores costos. Partiendo de este horizonte interpretativo, para Marcuse la consecuencia última que se desprende del incremento de la “razón” al interior de la sociedad es el dominio, no sólo sobre la naturaleza explotada gracias a la técnica y a la ciencia moderna, sino el dominio sobre el hombre mismo. Esto es, que “...la racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político” (Habermas, Jürgen. 2005. Pág. 55).

El concepto de la razón técnica es quizá él mismo ideología. No sólo su aplicación sino que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante. No es que determinados fines e intereses de dominio sólo se advengan a la técnica a posteriori y desde fuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico (Marcuse, Herberth. Citado por: Habermas, Jürgen. 2005. Pág. 55).

Recapitulando lo anteriormente señalado, podemos decir de modo breve y puntual que la implicación de contenido que atribuye Marcuse, según Habermas, al análisis de Weber es el siguiente: el desarrollo de la técnica y ciencia moderna, y su aplicación al modo de producción capitalista tiene una consecuencia fundamental; a saber, el dominio no sólo del Todo, y ese Todo incluye al hombre. Sin embargo, en este momento es menester que nos planteemos un segundo interrogante: ¿Cómo se presenta, a juicio de Herberth Marcuse, el dominio político al interior de las sociedades industriales avanzadas a partir de la racionalidad de tipo medio-fin? La respuesta de Marcuse ante el último interrogante es contundente: para él, con la ampliación de los espacios en los que se introduce el aparataje técnico, con la llegada de la técnica moderna a cada rincón de la vida al interior de las sociedades industriales avanzadas y con la posibilidad que brinda la misma de hacer mas confortable y sencillo el diario vivir (por ejemplo, quien negaría que en ciudades con temperaturas tan elevadas el acondicionador de aire es casi una bendición), la organización de la sociedad en que se ha logrado el

mencionado desarrollo de la técnica para “beneficio” de todos se ha tornado ante el mirar de cada hombre como el mejor modo de organización que puede tener cualquier comunidad humana, se ha desocultado como la organización social racional por excelencia. En este sentido, la posibilidad de plantear una crítica que pretenda abolir desde su base la organización de las sociedades industriales avanzadas se ve clausurada. De este modo, el postulado tradicional marxista que señala el hecho de que el aumento, desarrollo y maduración de las fuerzas productivas trae como consecuencia última la abolición de las relaciones sociales de producción, se ve refutado por una evidencia histórica; a saber, por el hecho de que durante la historia del capitalismo no se había presentado un desarrollo de las fuerzas productivas que alcanzase la magnitud del ocurrido en las sociedades industriales avanzadas; y sin embargo, dicho desarrollo de las fuerzas de producción se tornó en la razón fundamental para exigir la continuidad de la configuración política de las sociedades del primer mundo. Esto es, que sólo por el hecho de que la técnica moderna alcanzó un grado inimaginable de desarrollo es que se justifica, al parecer, la continuidad de las actuales relaciones sociales de producción “El desarrollo de las fuerzas productivas institucionalizado por el proceso científico y técnico rompe todas las proporciones históricas. Y de ahí extrae el marco institucional sus nuevas oportunidades de legitimación. La idea de que las relaciones de producción pudieran encontrar su instancia crítica en el potencial de las fuerzas productivas desarrolladas queda cercenada por el hecho de que las relaciones de producción existentes se *presentan* como la forma de organización *técnicamente necesaria* de una sociedad racionalizada” (Habermas, Jürgen. 2005. Págs. 56-57). Ahora bien, para Marcuse la mencionada situación, saber: el dominio político a que se ven sometidos los sujetos por parte de las sociedades industriales avanzadas, no debe asumirse con resignación. Antes bien, la técnica y la ciencia que se desarrollan al interior de las sociedades capitalistas del primer mundo no son el hilo conductor de la historia de la humanidad (por decirlo de ese modo), sino que son el resultado de un horizonte histórico específico, a saber, la modernidad; y en tanto que proyecto histórico de

una época dada son superables históricamente y la salida es, a su juicio – tal cual lo mostramos en los apartados previos – la abolición de la técnica misma “Si el fenómeno al que Marcuse liga su análisis de la sociedad, a saber: el fenómeno de esa peculiar *fusión de técnica y dominio*, de racionalidad y opresión, no pudiera interpretarse de otro modo que suponiendo que en el a priori material de la ciencia y la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y la situación histórica (...) entonces no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica misma” (Habermas, Jürgen. 2005. Pág. 59).

A partir de los elementos recién mencionados de la propuesta marcuseana, Habermas se dispone a esbozar su crítica. En este sentido, es preciso anotar que el punto de partida de la crítica habermasiana es el modo en que se asume, dentro de los límites de la reflexión de Marcuse, a la naturaleza. Así, en Marcuse – dice Habermas – se hace evidente la presencia de una visión de “naturaleza” vinculada con el pietismo y con la mística judía. De este modo, en la reflexión marcuseana la relación que se debe establecer con la naturaleza no debe estar caracterizada por pretensiones de imposición o dominio, sino que nuestro modo de interactuar con ella debe fundarse en el trato liberador de las capacidades y potencialidades de la naturaleza misma. Esto es, dar el paso de la explotación al trato liberador “...el punto de vista de la posible disposición técnica quedaría sustituido por el de un cariñoso cuidado que liberaría y desataría los potenciales de la naturaleza...” (Habermas, Jürgen. 2005. Pág. 61). Sin embargo, a la recién presentada visión mística de la naturaleza compartida por el pietismo y por la reflexión filosófica de Marcuse, Habermas se opone anotando dos cuestiones fundamentales. En primera instancia, nos dice que la salida ofrecida por Herberth Marcuse ante el dominio a partir de la ciencia y la técnica moderna es inadecuada, en la medida en que aquellas (ciencia y técnica) si son asumidas como “proyecto”, no pueden ser pensadas como el proyecto de una época específica, sino como el “<<proyecto>> de la especie humana en su conjunto”

(Habermas, Jürgen. 2005. Pág. 61). La mencionada crítica de Habermas toma como piedra de toque los análisis desarrollados Arnold Gehlen. Con relación a este punto nos dice que para Gehlen existe un vínculo originario entre la técnica moderna y la acción racional respecto a fines. En este sentido, cuando se establece un fin dado como objetivo a alcanzar, la técnica aparece ante nuestra mirada como el medio adecuado para acceder a dicho fin. Ahora bien, al volver la mirada sobre la historia y la evolución de la técnica se hace patente el hecho de que ésta se desarrolló a partir de la sustitución del elemento orgánico humano por el aparato. Así pues, al pretender dar alcance a determinados objetivos la constitución orgánica humana se muestra limitada, y los mencionados límites pueden ser superados por la utilización de aparatos técnicos que suplan y mejoren la función de los órganos. La consecuencia última que se desprende – a juicio de Habermas – de la evolución de la técnica a partir de la superación de los límites orgánicos del hombre, es el hecho de que no podría presentarse una abolición de la técnica moderna a partir de una revolución que pretenda el cambio cualitativo en las sociedades industriales avanzadas tal cual pretende Marcuse, en la medida en que dicha abolición de la técnica no supondría una superación histórica del proyecto de una época dada, sino la abolición de la composición orgánica misma del hombre.

Si el círculo funcional de la acción controlada por el éxito lo entendemos como una asociación de decisión racional y de acción instrumental, entonces cabe reconstruir la historia de la técnica desde el punto de vista de una objetivación de la acción racional con respecto a fines. En cualquiera de los casos la evolución de la técnica se ajusta al modelo interpretativo siguiente: el hombre habría proyectado uno a uno a nivel de los medios técnicos los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano (...) Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines (...) entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana (Habermas, Jürgen. 2005. Págs. 61-62).

En segundo lugar, y moviéndose aún dentro de los límites de la noción marcuseana de naturaleza, Habermas plantea de modo breve la siguiente crítica: del hecho de que Herberth Marcuse reclame una nueva actitud, un modo distinto de relacionarnos con la naturaleza, de allí no se desprende la necesidad de abolir la técnica moderna. En este sentido, la pretensión marcuseana de asumir a la naturaleza no como objeto de nuestras pretensiones de dominación, sino como otro sujeto, como una intersubjetividad en desarrollo y en proceso de constituirse en tanto que tal, no nos conduce al hecho imperioso de dejar de lado la técnica. Ahora bien, a demás del recién mencionado límite de la salida marcuseana ante el problema de la técnica moderna, Habermas realiza una anotación adicional referida esta vez a la posibilidad misma de cambiar nuestra actitud para con la naturaleza, en tanto que asumamos a la misma como una subjetividad en proceso de concreción. Con relación a este punto la reflexión habermasiana es tajante y se cierra ante la intención de ver en la naturaleza una subjetividad, ya que esto implicaría moverse, no dentro de los límites de la acción instrumental respecto a fines – y por ende dentro de los límites de la técnica, sino dentro del marco de la acción comunicativa, y ésta última, al parecer, también es el resultado del proyecto de la humanidad y no de una época histórica específica, y en consecuencia, no sería superable la negativa de ver en la naturaleza a otro sujeto.

En lo que Marcuse está pensando es en una *actitud* alternativa frente a la naturaleza, pero de ahí no cabe deducir la idea de una nueva técnica (...) Sea como fuere, las relaciones de la técnica, que como tal son irrenunciables, no podrían ser sustituidas por una naturaleza que despertara como sujeto. La alternativa a la técnica existente, el proyecto de una naturaleza como interlocutor en lugar de como objeto, hace referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la acción simbólicamente mediada, que es muy distinta de la de la acción racional con respecto a fines. Pero eso quiere decir que esos dos proyectos son proyecciones del trabajo y del lenguaje y por tanto proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable (Habermas, Jürgen. 2005. Págs. 62-63)

En el presente capítulo nos encargamos de esbozar brevemente la visión marcuseana de la ciencia y de la técnica moderna con tres pretensiones fundamentales: en primera instancia, nos permitió nutrir las reflexiones de Husserl y Heidegger con respecto a dicha problemática. En segunda instancia, nos permitió observar de modo muy elemental la salida proporcionada por la reflexión de Marcuse ante el dominio que se desprende de la relación existente entre: ciencia y técnica moderna por un lado, y el Todo por el otro. Sin embargo, también nos permitió – en tercer lugar – presentar un pequeño esbozo de la crítica desarrollada por Habermas a la solución evidentemente radical sostenida por Marcuse, haciéndose con esto patente el límite de la salida de la reflexión marcuseana, a saber: la imposibilidad de abolir, tal cual lo sugiere Marcuse, a la técnica moderna. Ahora bien, en nuestro próximo capítulo nos acercaremos a la solución heideggeriana con el objetivo de mostrar cómo es posible superar (dentro de los límites de la reflexión fenomenológica) la dinámica de dominio a que se ven sometidos tanto el hombre como la naturaleza por parte de la técnica moderna, sin llegar al extremo de proponer una abolición de la misma.

CAPÍTULO V. LA PROPUESTA DE MARTIN HEIDEGGER : LA SERENIDAD PARA CON LAS COSAS Y LA APERTURA AL MISTERIO

Hemos recorrido un largo trecho desde el segundo capítulo, el cual centró nuestra atención de modo momentáneo en la propuesta filosófica de Edmund Husserl, para observar la forma en que la fenomenología – apoyándonos en Marcuse y Habermas – asume desde una órbita crítica a la ciencia y a la técnica. Dicho de otro modo: hemos pensado, de la mano de Husserl y Heidegger, fenomenológicamente a la ciencia y a la técnica moderna – nutriendo su reflexión, a la par, a partir de los análisis de Herberth Marcuse y Jurgen Habermas. Este último y breve capítulo que pone fin a nuestra revisión fenomenológica de la ciencia y de la técnica moderna tiene la pretensión de mostrar una salida tentativa ante el problema al cual nos arroja una revisión crítica de aquellas; a saber: la aparente necesidad de abolir la técnica moderna debido al priori de dominación que late en ellas. Como ya puede ser anticipado por el lector, para lograr dar alcance al mencionado objetivo volveremos nuestra mirada sobre la propuesta desarrollada por Martin Heidegger en el texto *La Serenidad* para finalmente establecer un vínculo entre lo expuesto por él aquí y en algunos apartes fundamentales de *La Pregunta por la técnica*. Cabe aclarar en este momento que sólo nos ocuparemos de la primera parte del mencionado texto; a saber: en el discurso conmemorativo en honor de Conradin Kreutzer.

Tal cual acabamos de mencionarlo *La Serenidad* es un texto de Heidegger. Dicho documento está compuesto por dos apartados. El primero de ellos es un discurso en honor a Kreutzer; mientras que el segundo – por su parte – presenta un diálogo entre un investigador, un profesor y un erudito, el cual es una reflexión del fenomenólogo alemán en torno a la serenidad y a la voluntad del no querer. Sin embargo, dado nuestros intereses preferimos abordar la primera parte, ya que la presentación realizada allí por Heidegger en torno a la serenidad y a la técnica moderna nos pareció mas adecuada y precisa.

Entrando de lleno en la presentación de la alocución heideggeriana, es preciso mencionar que Conradin Kreutzer es un músico alemán proveniente de Messkirch y evidentemente paisano de Martin Heidegger. El mencionado artista nació en el año de 1780 y es considerado una de las figuras más destacadas del Romanticismo alemán. *La Serenidad* de Heidegger es ofrecida como un discurso en honor a natalicio 175 del artista germano. Dicha presentación es catalogada por el fenomenólogo como una “alocución *conmemorativa*” y lo primero que hace, luego de agradecer la oportunidad de brindar el discurso, es saludar a los presentes como *paisanos*. Quizá pueda pensarse, en primera instancia, que lo hecho por Heidegger de denominar la alocución de ese modo y el catalogar a los presentes como *paisanos*, no tiene nada de particular. Sin embargo, luego de una segunda mirada sobre este hecho se abre ante nosotros la real intención del filósofo de Messkirch. Esto es, que desde las primeras líneas, y sin hacerlo explícito aún, Heidegger anuncia el horizonte dentro del cual debe ser asumida la interlocución que seguiría al saludo; a saber, una vuelta sobre lo que sea *conmemorar* y una reflexión acerca de la *patria* o *tierra natal*. Posterior al saludo cortés y emotivo, Heidegger nos dice que en una conmemoración que tiene como pretensión honrar la memoria de un artista – en este caso la de Kreutzer – tiene que hacerlo rindiendo honores de modo fundamental a sus obras, ya que tras ellas se oculta la imagen del creador. En este sentido, si la grandeza de un artista se debe a la grandeza de sus obras, necesariamente se debe rendir tributo a éstas, puesto que la figura del artista se hace patente en la magnificencia de la obra de arte “Cuanto más grande el maestro tanto más puramente desaparece su persona detrás de la obra” (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 16). Por esta razón, el fenomenólogo nos dice que es absolutamente justificable que en dicho evento se encontrase un grupo de músicos tocando las obras de Kreutzer. No obstante, Heidegger se plantea una pregunta por el sentido mismo de la conmemoración. De este modo, se cuestiona por el hecho de que si es la música interpretada en ese momento la que hace que la conmemoración sea eso, una conmemoración.

Para dar una respuesta al mencionado interrogante el filósofo de Messkirch vuelve sobre la raíz alemana de la palabra “conmemoración” y observa de manera aguda que *Gedenkfeier* (conmemoración) comparte la misma raíz de la palabra “pensar” (*denken*). Dado el vínculo entre ambas nociones, Heidegger afirma entonces que la música, a pesar de representar a Kreutzer en tanto que artista, no llena el sentido de la conmemoración. De esta manera, una *conmemoración* sólo será tal en la medida en que *pensemos* “Una celebración conmemorativa exige que pensemos...” (Heidegger, *Matinr.* 1989. Pág. 16).

Partiendo entonces de la relación originaria que se tiende entre el “conmemorar” y el “pensar”, el fenomenólogo dice que tal vez por eso se incluyó dentro del programa de homenaje una “alocución conmemorativa”. No obstante, a su juicio, la simple inclusión de una alocución no garantiza que pensemos. De hecho, el ejercicio de recordar la obra de Kreutzer y sus anécdotas – tal vez – provocan en quien este presente solo distracción y no da paso, en consecuencia, a un pensamiento originario. De este modo, no cualquier tipo de intervención en honor a un sujeto da pie para que empecemos a pensar. Antes bien, una que se vuelva sobre su vida y sus amores – a juicio de Heidegger – sólo hace evidente la falta de pensamiento “Las celebraciones conmemorativas son cada vez más pobres de pensamiento. Celebración conmemorativa (*Gedenkenfeier*) y falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) se encuentran y concuerdan perfectamente” (Heidegger, *Martin.* 1989. Pág. 17). A partir del mencionado fenómeno y dada la absorción a la que se ve sometido el sujeto por la televisión y la radio (sin contar en esa época con la Internet y la invasión cada vez mayor de cada rincón de la vida privada del sujeto por parte de la publicidad) declara la reflexión heideggeriana el estado actual del hombre como *huida ante el pensar*²⁶. De esta forma, el alivianamiento de la existencia debido al mejoramiento de las condiciones materiales de vida y dada la presencia innegable de los medios de comunicación en la cotidianidad, a

26

Cfr. Heidegger, *Martin.* 1989. Pág. 17-18.

conducido de modo vertiginoso a que el sujeto que se gesta desde las entrañas del siglo XX sea un sujeto, no incapaz de pensar, sino que se niega a hacerlo, ha llevado a que el sujeto huya ante el pensar. Ahora bien, frente a la conclusión a la que conduce el análisis heideggeriano de la relación originaria que existe entre *Gedenkfeier*, *denken* y *Gedankenlosigkeit*, es posible objetar el que el siglo XX se ha caracterizado de modo fundamental por la presencia de investigaciones que no habían sido siquiera vislumbradas en épocas anteriores de la humanidad. No obstante, la respuesta del filósofo de Messkirch ante la mencionada objeción es contundente: del hecho de que se llame como evidencia frente la acusación de huida ante el pensar al desarrollo de un sinnúmero de investigaciones en las ciencias (por ejemplo), esto no excluye el hecho de que el pensar se esta observando desde una sola vía, que ese modo de desplegar el pensamiento "...es un pensar de tipo peculiar" (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 18). Así pues, Heidegger afirma que a demás del pensar calculador, caracterizado en el planteamiento de la relación medio-fin, y que se hace patente no sólo en la resolución de operaciones aritméticas sino que impera en todo lugar en que planifiquemos y calculemos resultados a paritr del estado de cosas actual (incluso, al panificar cosas referentes a la vida diaria); existe otro modo en que se despliega el pensar, un modo – por decirlo de alguna manera – originario. A este pensar que se vuelve de manera absoluta sobre el sentido de ser de la cosas lo denomina Heidegger pensar meditativo "Hay así dos tipos de pensar cada uno de los cuales, es a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa. Es a ésta última a la que nos referimos cuando decimos que el hombre de hoy huye ante el pensar" (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 18-19).

Sin embargo, frente a la invitación de la filosofía heideggeriana de volver sobre un pensar originario dejado de lado de modo casi natural, debido al hecho de que nos concentrámos de manera enfermisa en el pensar calculador, se puede levantar una nueva crítica; a saber, que la reflexión meditativa es demasiado elevada; y en consecuencia, no tendría nada que decir en lo que respecta a las cuestiones más

próximas de nuestra vida. Esto es, que el pensar meditativo está demasiado alejado de las cuestiones estrictamente prácticas y que sería una pérdida de tiempo dedicarnos a cosas supraterrenas, a cuestiones “elevadas”. Para dar respuesta a la presunta objeción a que se vería sometida la propuesta de volver sobre una reflexión meditativa, Heidegger coloca como hecho originario; y consecuentemente, como cuestión fundamental el que la humanidad, el que el hombre es en esencia un ser que piensa y medita. A partir de allí, el fenomenólogo concluye el que cada sujeto podría fijar su atención y meditar sobre cosas distintas. Así, alguno podría tomar como eje de su meditación cuestiones “elevadas” mientras que otro – a su vez – podría fijar su atención en cuestiones menos “trascendentes”; es decir, cotidianas. Por su parte, y destruyendo con eso la objeción que se podría plantear, Heidegger nos invita, no a pensar cosas “trascendentes” y alejadas de la realidad. Antes bien, exige que nuestra meditación centre su atención en lo más próximo a nosotros, que fije su mirada en esta época y en el modo en que se ve afectada la patria, la tierra natal²⁷ de cada ser pensante.

Por otra parte, cada uno puede, a su modo, y dentro de sus límites

²⁷ Con la noción de tierra natal presentada en *La Serenidad*, o patria como la denomina Klaus Held, Heidegger no hace referencia a una especie de reivindicación de una raza (la raza aria) ni de un país en específico (la Alemania nazi). En este sentido, debe quedar en claro que no se encuentra en relación con cuestiones asociadas al nacionalsocialismo ni al fascismo de mediados del siglo XX. Mas bien, lo que Heidegger piensa con su noción de “tierra natal” es el lugar, el conjunto de tradiciones y modos de ver el mundo dentro de los cuales los sujetos se constituyen como tal. Esto es, con la tierra natal Heidegger piensa el horizonte histórico y cultural en que se desenvuelven los sujetos. Klaus Held en una conversación sostenida con Angel Xolocotzy, nos muestra de forma muy breve y puntual lo que piensa el filósofo de Messkirch con la noción de “patria” o “tierra natal”. Así, nos dice que para Heidegger la tierra natal no hace referencia a la aceptación de una cultura única ni a la fosilización de las tradiciones en que nos criamos, volviéndolas con esto material de museo. Antes bien, a lo que apunta es que asumamos como lo más propio todo lo que nos brinda nuestro horizonte histórico y cultural, desde el clima hasta la literatura; y que se afirme esa tradición en nuestro modo de vivir (en el caso de Heidegger esto se hace evidente el aprecio absoluto que siente por el Romanticismo alemán) “La patria significa la acogida en una cultura específica con costumbres únicas. No se trata de conservar nostálgicamente la cultura antigua, sino de lo que se trata es de que vivamos bajo ciertas condiciones culturales específicas, empezando por el clima (...) hasta los autores de nuestra lengua y las tradiciones religiosas en nuestra lengua en las que nacimos y hemos crecido. Por ello la conservación de la multiplicidad de las tradiciones es algo que necesitamos para la preservación del ser humano...” (Véase Xolocotzy, Angel. 2009. Pág. 42).

seguir el camino de la reflexión ¿Por qué? Por que el hombre es el *ser pensante, esto es meditante*. Así que no necesitamos de ningún modo de una reflexión elevada. Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos junto de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 19).

Siguiendo con la invitación hecha a sus *paisanos*, Heidegger empieza a realizar una meditación acerca de su tierra natal, sobre Messkirch, sobre Alemania. Al realizar dicho ejercicio del pensar se aparece ante su mirada el hecho de que el suelo germano está poblado por doquier de artistas brillantes. Ahora bien ¿a qué se debe la presencia de obras de artes memorables en tierra alemana? Para Heidegger, hay un elemento fundamental que permite el florecimiento del espíritu artístico en cualquier sitio. Ese elemento es el vínculo originario que se debe tender entre, la obra, el autor y la tierra natal. Así, solo es posible – a juicio de Heidegger – que una obra de arte florezca, si ésta es el resultado del vínculo entre el artista y la tierra natal. En palabras de Heidegger “...para que florezca verdaderamente la obra humana, el hombre debe poderse elevar desde la profundidad de la tierra natal al éter” (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 20). Tomando como punto de partida este hecho, Heidegger se pregunta entonces si en Alemania, si en la Alemania de mediados del siglo XX se puede hablar de una patria, de una tierra natal. La respuesta ante tal interrogante, según el fenomenólogo, es negativa, ya que el pueblo germano se ha visto sometido a fenómenos como el desplazamiento forzado y el abandono de los sitios de origen dada la búsqueda de un mejor futuro en las frías e industrializadas ciudades. No obstante, además de los dos fenómenos mencionados para el filósofo de Messkirch hay un hecho fundamental que auspicia el extrañamiento del hombre con respecto a su tierra natal, a sus costumbres, al modo de ver el mundo en que se formó; a saber: la presencia de la técnica moderna que enajena al sujeto encerrándolo, por ejemplo, en la televisión. Así, lo más próximo al sujeto deja de ser la tradición en que creció, desplazándose con esto la tierra natal a un segundo plano. De este modo, la primacía en la vida diaria pasa a ser ocupada por los

aparatos técnicos que rodean a cada sujeto en su diario vivir. Dicho de otro modo: la técnica es una razón fundamental de la enajenación del hombre con respecto a su patria “Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora (...) todo esto le resulta más próximo (...) que la tradición del mundo en que se ha nacido...” (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 21). Sin embargo, es menester resaltar el que para Heidegger hay otro elemento que determina de modo fundamental el momento de desarraigo experimentado en el siglo XX; a saber: el espíritu de la época misma.

Pero ¿qué caracteriza, según el fenomenólogo alemán, la primera mitad del XX? Para dar respuesta al recién mencionado interrogante Heidegger se encarga de definirla a partir del modo en que se ha denominado dicho momento de la historia mundial. Así, la primera mitad del siglo XX se ha llamado, según Heidegger, “época atómica”. Ahora bien ¿qué caracteriza de modo fundamental a dicha momento de la historia de la humanidad, qué hace que la época atómica sea nombrada así y no de otro modo? La primera posibilidad que se anuncia como respuesta a los interrogantes recién planteados es el hecho de que la humanidad fue marcada por el uso de bombas atómicas durante la segunda guerra mundial. De esta forma, la razón de que la primera mitad del XX sea denominada como época atómica se debería a cuestiones vinculadas de modo absoluto a la guerra. No obstante, Heidegger cierra la posibilidad a que la razón de la denominación de dicha época sea el uso de las bombas atómicas. Con esto no se quiere decir que para el filósofo de Messkirch la guerra mundial y la tragedia de Hiroshima tenga una importancia menor. Simplemente para él “...este signo es bien superficial...” (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 21) debido a que la energía atómica puede ser redirigida para usos pacíficos y económicos. Así, lo que caracterizaría a la época atómica no sería el uso de bombas sino la posibilidad que brinda la ciencia de extraer, almacenar y redirigir toda la energía que logra extraerse de la naturaleza, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de la sociedad. En este sentido, los consorcios ofrecerían, gracias a la aplicación de las ciencias y la

técnica, la felicidad a la humanidad sobre la base de la utilización de la energía nuclear “Así, en el mes de julio de este año, dieciocho titulares de premio Nobel, reunidos en la isla Mainau han declarado literalmente un manifiesto: “ La ciencia – o sea, aquí la ciencia natural moderna – es un camino que conduce a una vida humana *más feliz*” ²⁸(Heidegger, Martin. 1989. Pág. 22. La cursiva es mía).

Teniendo en claro el por qué se denomina como “era atómica” a la primera mitad del siglo XX; a saber, por la posibilidad de extraer energías de la naturaleza y aplicarlas para fines violentos, económicos o pacíficos, entonces el filósofo de Messkirch da paso al planteamiento de un nuevo interrogante. Así, y tomando la historia de occidente como horizonte de su interrogar, se cuestiona por el momento en que surge la visión de mundo que permite interpretar a la naturaleza como mera fuente de energía. A este respecto es preciso anotar que ante sus ojos aparece la modernidad como ese momento histórico en el que la naturaleza se torna por primera vez en la historia de occidente como objeto de dominio. Dicho de otro modo: con la modernidad, y gracias a la separación entre sujeto y objeto el mundo se torna en aquello trascendente al hombre y objeto de su mero cálculo; cálculo que pretende, en último término, dominar dicho mundo a través de la extracción y acumulación de energías y de la anticipación de los estados futuros del mismo “Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques (...) La naturaleza se convierte así (...) en fuente de energía para la técnica e industria moderna” (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 23). Ahora bien, la reflexión fenomenológica heideggeriana se inquieta tanto por la posibilidad de que el desarrollo de la técnica moderna alcance grados inimaginables, ni por que cada esfera de la vida cotidiana

²⁸ Con la cursiva pretendo resaltar el hecho de que, tanto la reflexión husserliana, la marcuseana y la heideggeriana conciden en un punto crucial de su diagnóstico crítico con respecto a la ciencia y la técnica moderna. A saber, que a partir de las mismas la humanidad cree poder alcanzar el mayor grado de felicidad que pueda imaginarse. Cfr Capítulo II y IV.

del sujeto se encuentre vinculada con el aparataje técnico. Antes bien, el filósofo de Messkirch es consciente del hecho de que la técnica aparece como, por decirlo de alguna manera, una muleta necesaria en el desenvolvimiento cotidiano del hombre. Podríamos acusar de miope a la reflexión de Heidegger si no tuviese en consideración el hecho de que, por ejemplo, el trabajo de un archivador se ve fundamentalmente facilitado con la aparición de los computadores. Sin embargo, Heidegger reconoce la importancia de los aparatos técnicos cuando afirma : "... Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnicos son hoy indispensables (...) Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar al mundo técnico como obra del diablo..." (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 26). Lo que aparece como realmente preocupante para el fenomenólogo alemán es el hecho de que el hombre se ciega, se impresione ante la majestuosidad del mundo técnico y no pueda ver más allá de lo que éste le ofrece. Esto es, para Heidegger el peligro que amenaza a la humanidad se anuncia en la posibilidad de que el sujeto no este preparado para asumir de manera meditativa el desarrollo deslumbrante de la técnica moderna; y consecuentemente, que todo modo de pensar no calculador sea dejado de lado como innecesario, que todo pensar que no esté en relación directa con el mundo técnico – como el arte – sea abandonado.

De momento, sin embargo (...) el hombre se encuentra en una situación peligrosa en esta tierra ¿Por qué? (...) Al iniciarse la era atómica es un peligro mucho mayor el que amenaza, precisamente, tras haberse descartado la amenaza de una tercera guerra mundial (...) ¿En qué medida es válida la frase anterior? Es válida 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 (Heidegger, Martin. 1989. Págs, 28-29).

Heidegger nos presenta un panorama particular, casi desolador. Su reflexión a tono de vaticinio nos anuncia el posible estado en que puede caer el hombre al dejarse asombrar, deslumbrar por la técnica moderna. No obstante, lo realmente

enriquecedor de la alocución *conmemorativa* pronunciada en honor a Conradin Kreutzer es que en ella se nos anuncia, se nos desoculta una salida ante el peligro que amenaza al hombre. La salida brindada por Heidegger ante el problema a que nos conduce la técnica moderna se articula en dos momentos fundamentales. El primero de ellos es denominado por el fenomenólogo como *Serenidad* (*Gelassenheit*) para con las cosas y el segundo momento es nombrado como la apertura ante el misterio. Con relación a la serenidad Heidegger nos dice que con ésta se piensa la posibilidad de “desconectarnos” de la totalidad del aparataje técnico. Dicho de otro modo, con la serenidad se anuncia la capacidad que tiene la humanidad de hacerse consciente del hecho de que, a pesar de que los aparatos técnicos son necesarios para nuestra vida cotidiana, podemos dejarlos de lado por momentos y dedicarnos a pensar meditativamente. Así, con la serenidad podemos decir *sí* a la técnica, y aceptar la importancia de cada aparato en nuestras labores cotidianas, mientras que al mismo tiempo podemos decirle *no* con el fin de evitar que la técnica, al entrar en cada rincón de nuestra cotidianidad, nos coloque en una relación de servidumbre y sujeción con respecto a ellos. Por ejemplo, puedo decir *si* a la necesidad de utilizar un computador para escribir este texto, y puedo decir *si* a la necesidad de utilizar un teléfono móvil para comunicarme con las personas en caso de emergencia; sin embargo, también puedo decir *no* al vivir 14 de las 24 horas del día sentado frente a un computador por estar conectado a cada instante a las redes sociales, y puedo decir *no* al hecho de que un teléfono móvil necesite una cámara integrada de cinco punto cero mega píxeles y que necesite de una conexión a internet. De este modo, con la serenidad se piensa la posibilidad de decir *si* y *no* a la técnica con el fin de evitar el imperio del pensar calculador; y consecuentemente, el olvido de la reflexión meditante “Podemos usar os objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos desncansen en sí, como algo que en los más íntimo y propio no nos concierne.

Podemos decir si al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles no en la medida que rehusamos que nos quieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia (...) Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente si y no al mundo técnico en una antigua palabra: *la Serenidad para con las cosas*" (Heidegger, Martin. 1989. Págs. 26-27). Por su parte, con la apertura al misterio Heidegger hace referencia al hecho de que la esencia de la técnica moderna no se hace explícita en cada aparato técnico con el cual nos las habemos en nuestro trato con el mundo. En este sentido, a pesar de que se anuncie en cada uno de ellos la esencia misma de la técnica moderna, ésta no es el computador frente al que estoy sentado aquí y ahora. Así, sólo es posible acercarnos a la esencia de la técnica moderna y comprender la razón de su asombroso dominio si nos abrimos ante su misterio, ante el misterio de su esencia "No sabemos que significación atribuir al incremento del dominio de la técnica atómica. *El sentido del mundo técnico se oculta* (...) Denomino a la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico *la apertura al misterio*" (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 28). Así pues, la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio son, en su conjunto, los dos elementos aportado por la fenomenología heideggeriana para hacer frente al desarrollo deslumbrante de la técnica modernas. En términos del mismo Heidegger, la serenidad y la apertura al misterio "...nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir; estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza" (Heidegger, Martin. 1989. Pág. 28).

Ahora bien, en este momento es menester realizar una anotación fundamental; a saber, si bien es cierto que con la serenidad se logra colocar límites a la pretensión de dominio que tiene la técnica moderna sobre el hombre, en tanto que decimos *si* y *no* a la incursión de los aparatos técnicos en nuestra cotidianidad, salvaguardando con esto un espacio para la reflexión meditante, con esto no se ha logrado hacer explícito de manera adecuada la salida que nos brinda la reflexión

del filósofo de Messkirch ante el dominio de la naturaleza. Para esto se hace necesario volver nuestra mirada sobre el texto de Heidegger presentado en el capítulo III y articularlo de modo breve, pero consiso, con la presentación de *La Serenidad*, y para ser más exacto, con la apertura al misterio. Pero ¿Cómo debemos hacer esto? Pues bien, tal cual fue señalado en el párrafo anterior, la serenidad para con las cosas nos coloca en una nueva actitud con relación a los aparatos técnicos, nos permite “hacerlos a un lado”, mientras que, la apertura al misterio nos permite, luego de que nos desembarazamos de los productos de la técnica moderna gracias a la serenidad, abrirnos ante el misterio de la misma. Esto es, la apertura frente al misterio se torna en condición de posibilidad de que se despierte el preguntar ontológico por la esencia de la técnica moderna. Así, sólo por el hecho de que somos conscientes del misterio que subyace en los aparatos técnicos, sólo por el hecho de abrirnos a dicho misterio es que podemos entonces desarrollar el preguntar ontológico que nos desoculte el misterio de la esencia de la técnica moderna. De este modo, el ejercicio realizado por Heidegger en *La Pregunta por la técnica* en el que nos muestra que la esencia de la técnica moderna es *Ge-stell*, presupone necesariamente el que nos *abramos al misterio de la técnica moderna*. Teniendo en claro esto debemos centrar nuestra atención momentáneamente en un segundo punto; a saber: debemos volver nuestra mirada sobre una afirmación presentada por el fenomenólogo alemán en *La Pregunta por la técnica*, la cual es muy cercana a la expuesta en *La Serenidad*.

Tanto en el primer texto mencionado como en el último, Heidegger coincide en señalar que la técnica moderna, que los aparatos técnicos que nos rodean no son hechura del demonio, y en consecuencia, no debemos cerrarnos ante ellos, no debemos quemarlos para “exorcisar” cada demonio de los tantos con que nos la habemos en nuestro diario vivir. Antes bien, nuestro modo de proceder ante ellos debe ser abrirnos al misterio de su esencia. Por esta razón afirma que “Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino por el contrario, el misterio de su esencia...” (Heidegger, Martin. 2001. Pág. 62). Ahora

bien, lo peculiar de dicha apertura es que, al cuestionarnos ontológicamente por la esencia de la técnica moderna, el misterio de su esencia se nos muestra como dispositivo (*Ge-stell*). Con relación a ésta, Heidegger nos dice que la esencia de la técnica moderna (*Ge-stell*) es precisamente un modo de des-ocultar, un modo de acontecer la verdad en tanto que *alétheia*, pero que se caracteriza no por ser un modo de la *poíesis*, sino por poner en tensión, por extraer, almacenar y distribuir las energías extraídas de la tierra. Sin embargo, del hecho de que en la técnica moderna no haya un demonio, sino un misterio, esto no implica que dicho misterio no pueda conducir a la humanidad a un peligro, y esto es lo importante para el filósofo de Messkirch. Que la esencia de la técnica moderna, que *Ge-stell* traiga aparejado un peligro “La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del develar, un peligro” (Heidegger, Martin. 2001. Pág. 62). Pero ¿En qué consiste dicho peligro? En *La Serenidad* Heidegger había llegado a la conclusión de que el peligro a que conduce la incapacidad de decir *no* a la técnica moderna y a sus aparatos, es que el pensar calculador se instauraría como el único modo posible de desplegarse el pensar. Por su parte, en *La Pregunta por la técnica* la respuesta a la pregunta por el peligro que amenaza a la humanidad no se encuentra muy alejada de la conclusión a que llega el discurso conmemorativo de Kreutzer; sin embargo, dado el hecho de que en *La Pregunta por la técnica* Heidegger despliega en todo su esplendor el preguntar ontológico por el misterio de la esencia de la técnica moderna, se incluye un elemento adicional que sirve como fundamento a la conclusión acerca del peligro desarrollada en *La Serenidad*. Tal como se mencionó en el desarrollo del tercer capítulo del presente texto, el sentido fundamental tanto de la técnica antigua como de la moderna es que en ambas se hace patente un modo de desplegarse la verdad, un modo de acaecer la *alétheia*. No obstante, la verdad que acontece con la esencia de la técnica moderna se desarrolla de un modo peculiar. El desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna trae aparejado el hecho de que se cierra la posibilidad a los otros modos de desplegarse la verdad, a los otros modos de acaecer el desocultamiento. Esto es, el desocultar que pone en tensión la

naturaleza eclipsa la *alétheia* que se hace patente en el producir artístico y en el producir a partir de sí mismo de la naturaleza “La dominación del dispositivo amenaza con la posibilidad de que pudiese ser rehusado al hombre el retornar a un develar más originario, y así descubrir la asiganci3n de una verdad más inicial” (Heidegger, *matin*. 2001. Pág. 62). Así, el predominio de la técnica moderna que clausura la reflexi3n meditante al instaurar el pensar calculador como el único v3lido, presupone el hecho de que la esencia de la t3cnica moderna, que el dispositivo (*Ge-stell*) eclipsa los otros modos de darse el desocultamiento. Esto es, s3lo porque la esencia de la t3cnica moderna cierra la puerta a los otros modos del develar, es que se instaura el predominio del pensar calculador.

Hasta este momento s3lo hemos centrado nuestra atenci3n en se1alar los distintos momentos de la argumentaci3n heideggeriana en torno a la t3cnica moderna y al misterio de su esencia, pero ¿C3mo se soluciona la relaci3n tensa que se establece entre t3cnica y naturaleza? ¿En donde podemos buscar la soluci3n ante el predominio del dispositivo (*Ge-stell*) como modo del develar? La respuesta ante los mencionados interrogantes es brindada por Heidegger al volver su atenci3n de modo directo a la poes3a de H3lderlin. En ella el fil3sofo de Messkirch encuentra la salida ante el problema de la esencia de la t3cnica moderna. H3lderlin dice: “M3s donde el peligro es, crece tambi3n lo salvador” (H3lderlin. Citado por: Heidegger, *Martin*. 2001. Pág. 62). Heidegger toma como punto de partida el citado fragmento de la poes3a de H3lderlin para mostrar c3mo la 3nica manera de evitar el peligro hacia el cual se dirige el hombre a pasos agigantados est3 en la t3cnica misma, o dicho de un modo m3s claro, en la esencia de la t3cnica en tanto que desocultar. Ahora es preciso que nos planteemos el siguiente cuestionamiento ¿C3mo encontrar lo salvador en la t3cnica, si es ella misma la que nos coloca en peligro? La respuesta debe deslindarse a partir de la esencia del hombre, a saber, desde el pensar mismo. As3 pues, a juicio de Heidegger, escapar ante el peligro a que conduce la esencia de la t3cnica moderna implica pensar (*denken*), pero no pensar de cualquier modo.

Necesita que el pensar sea un pensar (*denken*) que haga memoria (*Andenken*). Ahora bien ¿De qué debe hacer memoria (*andenken*) un pensar (*denken*) que nos libre del peligro? La respuesta apunta de modo fundamental al sentido antiguo de la técnica. Tal cual como fue mostrado en el primer párrafo del tercer capítulo del presente ensayo, la técnica antigua debía ser entendida en dos coordenadas distintas, las cuales se conjugan de modo originario en tanto que ambas aparecen como modos distintos del desocultarse. La primera coordenada apunta a la producción (*poíesis*) que trae lo que no está presente a la presencia. Ésta coordenada es referida por Heidegger a la producción artesanal y artística que, en el traer al aparecer una obra de arte hace patente uno de los modos de desplegarse la *alétheia*.

Por su parte, la segunda coordenada se refiere a la naturaleza (*physis*). Ésta última aparece – a juicio de Heidegger – como otro modo del desocultar, caracterizado por la capacidad que tiene la naturaleza de producir, de despuntar a partir de sí misma. Esto se hace patente, según Heidegger, en el despuntar de una flor. En este sentido, y al tener su punto de producción en sí misma la *physis* aparece como un modo de acaecer la verdad más elevado que la *poíesis*, ya que ésta última presupone el trabajo del artista para que surja finalmente una obra de arte, o ¿es que acaso existirían las botas sin Van Gogh? Así pues, con un pensar que haga memoria, con un pensar meditante se desoculta ante nuestra mirada el hecho de que la técnica se caracteriza de modo fundamental por el desocultar que impera en ella. Al hacer memoria nos abrimos a un modo originario de acaecer la verdad, nos abrimos ante el hecho de que la técnica no se reduce al simple aparato, sino que ésta se evidencia de modo originario en las obras de arte y en el aparacer a partir de sí misma de la naturaleza. De este modo, con el pensar meditante del filósofo de Meskirch, con la reflexión filosófica de Martin Heidegger no se hace necesario satanizar la técnica moderna. Sólo tenemos que abrimos a su misterio y hacernos conscientes del hecho de que su esencia es sólo un modo del develar y no el único. Al hacer memoria, gracias a la serenidad y a la apertura

al misterio aparece ante nosotros entonces un espacio para la tierra natal, una tierra fértil para la producción artística como la de Kreutzer y la de Hölderin, y una forma de acaecer la verdad que tiene un sentido superior que el de la técnica moderna, el cual se hace patente en la *physis*, en la naturaleza. Finalmente este modo de asumir la naturaleza entanto que *physis* permitiría replantear nuestra relación con ella, porque, a final de cuentas el develar imperante en la naturaleza es *poíesis* en un sentido superior y en esa medida, en la naturaleza impera el modo originario de desplegar, de acaecer la *alétheia*.

Todo radica en que pensemos el producir en su amplitud total, y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un producir, *poíesis*, es no sólo el elaborar artesanal, no sólo el artístico poetizante traer a la luz y poner en la imagen. También la *physis*, el despuntar desde sí, es un producir, es *poíesis*. *La physis es incluso poíesis en el sentido más elevado*. Pues lo presente *physei* tiene la irrupción del producir en el irrumpir mismo, por ejemplo el irrumpir de la flor en el florecer (...) ¿Pero qué es el producir, sea en la naturaleza, sea en la artesanía y en el arte? (...) A partir de la velación el producir propone a la develación. Producir acontece y se apropia únicamente en tanto lo velado viene a lo develado. Este producir reposa y oscila en lo que llamamos develar. Los griegos tiene para ello la palabra *alétheia*. *Veritas* traducen los romanos. Nosotros decidimos *Wahrheit* (verdad), (Heidegger, Martin. 2001. Pág. 51-52).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Uno de los elementos característicos de la reflexión filosófica del siglo XX, es que se vuelve de forma constante a las ciencias exactas. Con ésto no pretendemos decir que durante épocas anteriores el pensar filosófico estado alejado de las cuestiones relativas al desarrollo científico. Antes bien, somos conscientes del hecho de que gran parte de la reflexión moderna llevada a cabo por Descartes y Kant tiene como trasfondo un contexto histórico-científico ¿Cómo negar la relación que se establece entre ambos pensadores y los postulados de físicos como Galileo y Newton? Lo característico de la reflexión filosófica del siglo XX con respecto a la ciencia es que asume a ésta última desde una perspectiva crítica. Ahora bien, la crítica de los pensadores del XX no se lleva a cabo en el mismo sentido en que la desarrolla Kant en su *KrV*. Lo característico de la lectura contemporánea de la ciencia, es que la asume dentro y a partir de sus límites; límites trazados por el carácter social, ético o antropológico que asumen las mismas.

Partiendo de este supuesto, lo que pretendo mostrar aquí es la crítica que puede realizarse tanto a ciencia como a la técnica moderna desde una órbita fenomenológica, nutriéndola al par con los análisis de Habemas y Marcuse. Para esto, debemos partir de una presentación general de la idea de “crisis” de Husserl, para dar paso luego a la crítica de la técnica moderna entendida a la luz del dominio ejercido sobre la Naturaleza, a partir de los textos de Heidegger; y concluir finalmente, el primer apartado desde la reflexión de Marcuse, con el fin de mostrar el carácter político del *a priori* de dominación que late en la técnica moderna. En segunda instancia, pretendo mostrar brevemente el modo en que la fenomenología heideggeriana nos abre las puertas a una solución tentativa ante el problema de la técnica moderna, luego de presentar de modo breve la crítica habermasiana a la reflexión de Marcuse.

El punto de partida para empezar a edificar la lectura crítica de la ciencia y la técnica moderna, es el trabajo desarrollado por Husserl en sus distintas obras. Debido al hecho de que en el desarrollo interno del presente trabajo nos dimos a la labor de revisar brevemente algunos textos de la obra de Husserl, en la presente conclusión sólo volveremos la mirada sobre la *Crisis*, puesto que en ésta obra el maestro de Gotinga enuncia explícitamente la relación de dominio que existe entre ciencia y técnica moderna por un lado, y Naturaleza y hombre por el otro. En este sentido, es preciso anotar que en la nombrada obra, Husserl pone ante nuestros ojos una crisis de la ciencia, en lo que se refiere no a la científicidad de la misma ni a los logros de aquella, sino que asume la crisis desde una perspectiva axiológica. Para él, las ciencias no responden a las necesidades vitales del hombre. Al haberse desprendido del mundo de la vida, y a pesar de tener su origen en él, las ciencias ya no pueden responder a las cuestiones de sentido vital, a las que podría llamarse en un sentido bastante amplio pero que da con lo aquí pensado como “cuestiones existenciales”.

En nuestra indigencia vital – oímos decir – nada tiene esta ciencia que decimos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes, para unos seres sometidos en esta época desventurada., a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sin sentido de esta entera existencia humana (Husserl, Edmund. 1989. Pág. 6).

Es importante resaltar del análisis husserliano dos elementos. El primero de ellos es que logra identificar como primera instancia de la relación entre la ciencia moderna y el hombre, un carácter negativo en la misma, ya que nos hace conscientes del hecho de que, a pesar del avance científico que se presente, esto no implica que el sujeto se sienta en un real estado de progreso, de hecho ¿Cómo podría pensarse esto con los testimonios de Hiroshima y Nagasaki? ¿Más que una muestra de progreso moral no es este “signo” histórico una muestra de “retraso”

moral? Creo que en este punto nos ilustra muy bien Horkheimer, cuando en *La Fisión social de la filosofía* nos dice que, del hecho de que se presente un progreso científico no podemos concluir que se presenta un desarrollo en todos los ámbitos de la vida humana. Antes bien, "...hay que admitir que ni los logros de la ciencia en sí mismos ni el perfeccionamiento de los métodos industriales se identifica verdaderamente con el verdadero progreso de la humanidad. Es notorio que los hombres, pese al avance de la ciencia y de la técnica, empobrecen material, emocional y espiritualmente" (Horkheimer, Max. 1974. Pág. 278). El segundo elemento que es importante destacar del aporte husserliano a la lectura crítica de la ciencia moderna, es un hecho que se desprende de la anterior conclusión. Si la relación del hombre con la ciencia no es positiva, entonces puede ser negativa, y ésta es la conclusión que podemos derivar de Husserl, debido a que él es consciente del hecho de que, al no responder la ciencia a los problemas vitales del hombre, pero estando necesariamente relacionada con este – en tanto que se origina y vuelve al mundo de vida – entonces la relación entre ciencia y técnica moderna con el hombre será negativa, en tanto que dominación de la Naturaleza y del hombre mismo.

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo, el hombre consigue también un dominio más perfecto sobre su entorno práctico mundanal, un dominio que se acrecienta a un progreso infinito. Viene a sí mismo incluido el dominio sobre la humanidad, que es parte integrante del mundo real circundante (Husserl, Edmund. 1989. Pág. 69).

No obstante, es necesario señalar aquí, y siendo fiel al trabajo de Husserl; que, a pesar de ser consciente de este hecho, por ser su preocupación fenomenológica la conciencia trascendental y su relación con la historia de la filosofía, no profundizó en este tema. Sin embargo, para dar cuenta de esto que Husserl no ahondó, nos serviremos de la reflexión de su discípulo Martin Heidegger, ya que él si centró un momento de su reflexión filosófica en la relación técnica – Naturaleza. En sus reflexiones pertenecientes al periodo, denominado por él mismo como la "*Kehre*",

Martin Heidegger dedico uno de sus textos más bellos y famosos al problema de la ciencia y de la técnica moderna; a saber, *La Pregunta por la técnica*. En un análisis ontológico (de fuerte raíz fenomenológica) Heidegger plantea la pregunta por la esencia de la técnica. En este preguntar por su esencia, Heidegger descubre una distinción entre el des-ocultar que caracteriza a la técnica practicada por los antiguos y la técnica instaurada en la modernidad. Sin entrar de lleno en los detalles ontológicos de la argumentación de Heidegger, haré referencia simplemente a lo que consideré necesario resaltar aquí. Para los antiguos, dice Heidegger, podía presentarse la técnica en dos sentidos distintos. Como *poíesis* en tanto que producción des-ocultante del hombre, y como *physis*, entendida ésta como el brotar a partir de sí característico de la Naturaleza. En este sentido, la técnica, en tanto que des-ocultamiento estaba en una relación libre con la Naturaleza. En ella, dice Heidegger, se presenta de un modo originario la verdad.

Para Heidegger, con la entrada de la modernidad – y aquí concuerda con lo pensado por Husserl y Marcuse – hay una ruptura con la visión antigua del universo. Para él, con la tradición inaugurada por Galileo, el universo dejó de verse como un Todo organizado de forma jerárquica y se dió paso a una interpretación mecanicista del mundo. De esta interpretación mecanicista del mundo, y de su relación con la técnica moderna quiero resaltar dos aspectos. El primero de ellos es la relación entre la física moderna y la técnica moderna y la relación que se establece entre ésta última y el hombre dentro del pensar heideggeriano. Con relación al primer aspecto es preciso anotar que la reflexión fenomenológica heideggeriana descubre como sentido fundamental de la técnica moderna al “dispositivo”. Con esto, lo que Heidegger quiere señalar es que la ciencia y la técnica moderna se enfrentan a la Naturaleza con un interés específico: el dominio de la misma para extraer de ella la energía que se necesite para permitir al mundo moderno seguir en funcionamiento. En este sentido, la técnica moderna “conciene ante todo a la naturaleza como el principal almacenamiento del depósito energético” (Heidegger, Martin. 1994. Págs. 54-55). Así, Heidegger se permite

caracterizar ésta relación de dominio y explotación como:

El develar que domina a través de la técnica moderna tiene el carácter del poner en el sentido de la provocación. Esta sucede de tal modo que la energía velada en la naturaleza es abierta, lo abierto transformado, lo transformado acumulado, lo acumulado otra vez repartido, y lo repartido de nuevo conmutado (Heidegger, Martin. 1994. Págs. 54-55).

Así, podemos concluir gracias al análisis heideggeriano que la técnica coloca a la Naturaleza, en esa relación tensa de dominio y explotación, a disposición del hombre, el cual se torna con la nueva ciencia en amo y señor del mundo. De esta manera, aunque no vaya a ser utilizada hoy y ahora, la Naturaleza esta ahí, siempre dispuesta; abierta ante la posibilidad de ser utilizada y explotada en el momento en que el hombre moderno lo disponga. Ahora bien, es necesario señalar que para Heidegger, a pesar de ser el hombre quien pone en juego la técnica moderna y su carácter de dominio y explotación, él mismo no cae aún dentro del dispositivo, dentro del armario en que se almacena todo aquello que se utilizará ulteriormente con el fin de lograr un objetivo determinado. Para él, aunque este carácter meramente instrumental del hombre aparezca como un peligro al cual se enfrenta, y a una realidad a la que se dirige a pasos agigantados, aún no ha quedado reducido a un simple carácter mediático.

El segundo punto de la reflexión heideggeriana sobre el cual creo, es necesario poner la atención, es en el que nos muestra que, antes de pensar en la física galileana como la causa del desarrollo e instauración de la técnica moderna, debemos mirar ésta relación en un sentido contrario. Así, para Heidegger, no es por el hecho de que la física se haya instaurado que se dió la técnica como dominio y explotación de la Naturaleza. Antes bien, porque la técnica, en tanto que dispositivo y dominio ya latía en el seno del hombre moderno, fue que se dió el paso al posterior desarrollo de la física como medio para instaurarse la era del dominio, cuantificación y anticipación técnica. Así, la esencia de la técnica

moderna es lo primero, no como “aparato” sino como interpretación y dominio de la Naturaleza a través de una lectura cuantificable de la misma. Sólo que se conciba la Naturaleza como depósito de energía, gracias al dispositivo, es que se puede pensar el imperio de la física moderna.

La técnica moderna recién se puso en marcha cuando pudo apoyarse en la ciencia exacta de la naturaleza. Calculado histriográficamente esto permanece correcto. Pensado históricamente no da con lo verdadero. La moderna teoría física de la naturaleza prepara el camino, de la técnica en primer lugar, sino de la esencia de la técnica moderna. Pues, el reunir que provoca al develar disponente impera ya en la física (...) Todo lo esencial, no sólo de la técnica moderna, se mantiene por doquier velado el mayor tiempo. No obstante, respecto a su imperar permanece tal que precede a todo: lo más temprano (Martin, Heidegger. 1994. Pág. 54).

Quise destacar estos dos aspectos de la reflexión heideggeriana, puesto que me permite tender el puente entre las tres reflexiones (Husserl, Heidegger, Marcuse). En primer lugar, haré referencia éste último punto trabajado acerca de Heidegger, puesto que en el capítulo seis de *El Hombre unidimensional* Marcuse, al analizar la neutralidad de la ciencia y de la técnica toca este mismo problema. Así, nos dice que detrás de la instauración del aparataje técnico, se tiende el fundamento del mismo, el cual es denominado por Marcuse como el *a priori* tecnológico, gracias al cual la Naturaleza es asumida como fuente de energía, como conjunto de fuerzas calculables, como simple instrumento. Con relación a la neutralidad de la ciencia es necesario decir que, ésta se justifica – al parecer – por el hecho de que un computador puede servir tanto a un gobierno liberal como a uno totalitario. De esta manera, cuando Marcuse se encarga de mostrarnos el *a priori* político, el *a priori* de dominación en que se funda la ciencia y la técnica moderna, para develarnos la falsa neutralidad de las mismas, no hace más que hacer evidente lo que señala Heidegger cuando nos dice que “...nos hemos entregado de la peor manera a la técnica cuando la consideramos como algo neutral...” (Heidegger, Martin.1994. Pág. 48). El modo de destruir la supuesta neutralidad de ciencia y técnica moderna por parte de Marcuse, se funda en el hacer evidente la relación

original que existe entre todo pensar y el contexto dentro del cual este se edifica. De esta manera, y de acuerdo a lo expuesto por él, todo cuestionamiento científico acerca de la realidad se circunscribe dentro de unas coordenadas determinadas que marcarán el derrotero de aplicación de dicha teoría científica. El mundo sólo lo podemos interpretar a la luz de un contexto, desde los marcos de referencia dentro de los cuales nos movemos. Por ésta razón Marcuse señala que:

La observación y el experimento, la organización metodológica de los datos, proposiciones y conclusiones nunca se realizan en un espacio sin estructurar, neutral, teórico (...) la ciencia observa calcula y teoriza desde un punto en este universo. Las estrellas que observaba Galileo eran las mismas de la antigüedad clásica, pero el diferente universo del discurso y de la acción abrió la nueva dirección y amplitud de la observación y las posibilidades de ordenar los datos observados... (Marcuse, Herbert. 2008. Pág. 185).

Esto implica que todo el desarrollo de los conceptos de una ciencia, y la consecuente aplicación de la técnica misma, respondan a unas necesidades que no vienen dadas por ellas mismas, sino por el universo social dentro del cual se estructuran. En este sentido, el último “para qué” de la ciencia y de la técnica está determinado por el “en donde” del contexto en que se desarrolla. Pero esto nos conduce a una nueva pregunta, a saber: ¿El “en donde” en que surgen la ciencia y la técnica moderna, y que las conduce a una relación de dominio con el Todo, obtiene su motivación de la nada o hay un algo que permita que en el siglo XVII surgiesen la ciencia y la técnica del modo en que se desarrollaron? La respuesta de Marcuse ante este interrogante es contundente: para él existe un *a priori* de dominación que subyace a la época moderna. Esto es: para Marcuse el *a priori* que subyace a la técnica y a la ciencia moderna es un *a priori* de pre-cálculo y re-cálculo, de cuantificación y anticipación. En este sentido, lo que Heidegger señala como el carácter previo de la técnica, como la esencia de la técnica moderna y con el que piensa la disposición a asumir la Naturaleza desde la mensuración en busca del dominio posterior, es lo que Marcuse denomina como *a priori* tecnológico. Ahora bien, dicho *a priori* de dominación se hace patente en lo que

corresponde a la dominación, ya no de la Naturaleza, sino del hombre en tanto que parte integrante del Todo, en la capacidad que tiene la sociedad capitalista de crear relaciones de dependencia del sujeto para con los productos ofrecidos por el mercado. En este sentido, la sociedad industrial avanzada es capaz de crear en el sujeto la falsa necesidad de consumir cada producto nuevo en el mercado, con el fin de que, al aumentar la calidad de vida gracias a la aplicación de la técnica en los aparatos que aparecen en el mercado, el sujeto se sienta conforme, feliz con el modo en que está configurada la sociedad y se cierre; consecuentemente, a la oportunidad de dar paso al nacimiento del pensamiento negativo.

II

Luego de haber presentado en términos muy generales y escuetos la manera en que se desoculta a la dominación como elemento que subyace a la técnica moderna, a partir de la fenomenología y de los aportes que nos brinda la reflexión de Marcuse, a partir de este momento volveremos brevemente sobre la posible salida ante el mencionado problema. Esto es: si es posible pensar una solución ante el *a priori* tecnológico, ante la esencia de la técnica moderna desde y a partir de la reflexión fenomenológica misma. Para esto, en primer lugar mostraremos las críticas que Jürgen Habermas encuentra a la salida que plantea Herbert Marcuse, y luego de esto volveremos la mirada sobre el planteamiento heideggeriano para mostrar como la Serenidad para con las cosas y un pensamiento que haga memoria, pueden ser el vehículo de escape ante la esencia de la técnica moderna.

Entrando de lleno en materia, es menester anotar que en el segundo párrafo de *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas, luego de haber esbozado de modo general la forma en que Marcuse asume a la ciencia y a la técnica moderna, da paso a la presentación de los límites de dicha lectura. El primer elemento que resalta Habermas en este inciso, es que la fusión que ve Marcuse entre técnica y dominación trae aparejada la idea de una revolución al interior de la ciencia que

permita cambiar la relación de dominio y explotación a que se somete la Naturaleza. En este sentido, para que la Naturaleza pueda ser reconvenida y pensada en su mismidad, se hace necesario una transformación en la metodología de la ciencia, para que la relación no se funde entonces en la explotación, sino en la liberación del potencial de aquella.

No obstante, a esta posición de Marcuse Habermas se opone señalando dos cosas. Primero, que la Naturaleza no puede ser asumida como una subjetividad acabada, y en esa medida, no es necesario que se implante una metodología en la ciencia que pretenda cuidarla cual si fuera el Otro de una relación dialógica. En segundo lugar, Habermas se opone a la visión marcuseana de la ciencia y la técnica moderna como proyecto, ya que si ésta es pensada como tal, debe ser pensada no como el “proyecto” histórico de una época determinada (en este caso la modernidad), sino como el “proyecto” de toda la humanidad; y por tanto, históricamente no superable. En este sentido, si la técnica surge como el proyecto de la humanidad, ésta parte entonces de la proyección de la composición fisiológica del organismo humano. De esta manera, los desarrollos técnicos buscarían reemplazar las funciones del aparato locomotor, hasta llegar finalmente a la sustitución de la función cerebral. Así, a juicio de Habermas, pensar la técnica implica pensarla vinculada a la fisiología del hombre, y en este sentido es imposible pensar una renuncia a la técnica moderna sin pensar en un cambio en el hombre en tanto que especie. Sin embargo, pensar en una nueva relación con la Naturaleza no implica, a mi juicio, pensar en una nueva técnica, y por tanto, no se hace necesario en pensar una condición fisiológica distinta de la especie humana (cuestión que aparece como absurda). De hecho, y si seguimos el hilo de la reflexión heideggeriana sólo se haran necesario dos cosas: la Serenidad y un pensamiento (*denken*) que haga memoria (*andeken*), que nos permita “recordar” la técnica antigua.

En los textos abordados en el desarrollo del presente trabajo, a saber: *La*

Serenidad y La Pregunta por la técnica Heidegger, a demás de mostrarnos el carácter de dominio que late en la técnica moderna en tanto que esencia de la misma (dispositivo), también nos permite pensar en una salida ante dicha situación. En primer lugar, debemos tener en cuenta que, a diferencia de lo pensado por Marcuse, Heidegger no cree en la necesidad de abolir la técnica moderna para acabar con la tendencia a dominar que subyace en ella. En *La Serenidad*, Heidegger nos dice que es inadecuado satanizar al aparataje técnico. No debemos ver en ellos muestras de la actividad del demonio (por decirlo de algún modo). Antes bien, lo realmente importante es que variemos nuestro modo de relacionarnos con ellos. Así pues, lo fundamental para Heidegger es que asumamos una aptitud en la cual, aceptemos los objetos de la técnica como necesarios para nuestro diario vivir, pero que sepamos colocarle límite al papel que desempeñan en nuestra vida. A esta aptitud de decir si y no a los objetos de la técnica la denomina Heidegger como serenidad para con las cosas.

Ahora bien, dicha serenidad es sólo una parte de la solución. La otra cara de la misma está marcada en lo llamado por el maestro de Arendt como apertura al misterio. Con dicha noción, Heidegger quiere pensar la posibilidad que nos abramos al misterio de la esencia de la técnica moderna. Así, cuando veamos en esta un modo más del develar podremos empezar a construir la solución a partir del pensar, de un pensar que recuerde el sentido originario del acercarse a la verdad como *alétheia*. Esta parte de la solución debe ser rastreada, ya no desde *La Serenidad*, sino desde *La Pregunta por la técnica*. En el mencionado texto, Heidegger nos dice que bajo el imperio de la técnica moderna el peligro que amenaza al hombre se hace cada vez más fuerte. Es decir, que la esencia de la técnica moderna misma, en tanto que modo del develar que dispone de la Naturaleza, es el peligro para el hombre. Pero ¿Donde encontrar la salida ante el peligro que se acerca? El punto de partida para contestar este interrogante lo ubica Heidegger en la siguiente expresión de Hölderlin: “Más donde el peligro es, Crece lo salvador también”. En este momento es preciso que nos planteemos el

siguiente interrogante: ¿Cuál es la intención de Heidegger cuando trae en la mitad de su reflexión al poeta alemán? Pues bien, cuando Heidegger nos señala que donde mora el peligro, esto es, en la técnica, ahí mismo crece lo salvador; lo que nos plantea es que la salvación ante el *a priori* de dominación late en ella – esto es, en la técnica misma, en tanto que nos abrimos a otra forma de entenderla, a una forma que en términos heideggerianos podemos llamar “originaria”. Así, no tendríamos que abolir la técnica moderna tal cual lo propone Marcuse, sino que debemos más bien abrirnos a otro tipo de experiencias en que se hace patente la técnica. De esta manera, podemos pensar la técnica a la luz de la perspectiva griega. Con esto ganamos una nueva relación con la Naturaleza, en la medida en que la técnica se hace patente de forma originaria en la *physis*, en el brotar a partir de sí. A demás de esto, la técnica en el sentido griego no se ve reducida a ello. Antes bien, también nos abre las puertas para pensar la *poíesis*, la cual podemos entenderla como la producción artística del hombre; es decir, como las “bellas artes”.

Así, me permito concluir señalando dos cosas: primero, que la reflexión fenomenológica acerca de la ciencia y de la técnica moderna moderna se ve fuertemente nutrida por los análisis provenientes de la Escuela de Frankfurt, en la medida en que nos muestra el carácter político que asume la dominación; y en segundo lugar, con Heidegger y su análisis de la técnica moderna podemos sortear de modo tentativo la crítica planteada por Habermas a Marcuse, en la medida en que la reflexión heideggeriana no propone la abolición de la técnica moderna, sino que nos invita a pensar haciendo memoria, memoria de la técnica griega, la cual nos permite ver a la Naturaleza de un modo distinto y abrirnos a las experiencias artísticas. Así pues, sólo si volvemos la mirada sobre la fenomenología heideggeriana lograremos, en nuestro hacer memoria pensando, habitar poéticamente la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL:

Habermas, Jürgen. Ciencia y técnica como ideología. Tecnos. Madrid. 1986.

Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. Serbal. Barcelona. 1994.

----- . Caminos de bosque. Alianza. Madrid. 1998.

----- . La Serenidad. Serbal. Barcelona. 1989.

----- . Ser y Tiempo. Fondo de Cultura Económica. México. 1977.

Husserl, Edmund. Ideas I. Fondo de Cultura Económica. México. 2001.

----- . La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Crítica. Barcelona. 1991,

----- . Ideas III. Fondo de Cultura Económica. México. 2000.

----- . Los Problemas fundamentales de la fenomenología. Alianza. Madrid. 1994.

Koyre, Alexandre. Estudios Galileanos. Siglo XXI. Madrid. 1981.

----- . Del Mundo cerrado al universo infinito. Siglo XXI . Madrid. 1992.

Marcuse, Herberth. El Hombre unidimesnional. Ariel. Barcelona. 2008.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

Robberceth, L. El Pensamiento de Husserl. Fondo de Cultura Económica. México. 1968.

Kolakowski, Leszek. Husserl y la búsqueda de la certeza. Alianza. Madrid. 1977.

Szilasi, Wilhelm. Introducción a la fenomenología de Husserl. Amorrortú. Argentina. 2003.

De Muralt, André de. La Idea de la fenomenología. Universidad Autónoma de México. México. 1963.

Serrano, Augusto (Ed). La Posibilidad de la fenomenología. Complutense. Madrid. 1997.

Xirau, Joaquim. La Filosofía de Husserl. Losada. Bs As. 1941.

Constante, Alberto. Martín Heidegger en el Camino del Pensar. Universidad Autónoma de México. México. 2004.

Dartigues, André. La Fenomenología. Herder. Barcelona. 1975.

Maldonado, Carlos Eduardo. Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo. CEJA. Bogotá. 1995.

Cruz Vélez, Danilo. Filosofía sin supuestos. Suramericana. Bs As. 1970.

Gabas, Raúl. J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística. Ariel. España. 1980.

Shea, William. La revolución intelectual de Galileo. Ariel. Barcelona. 1983.

