

Construyendo un puente: Una propedéutica heideggeriana para el establecimiento de una pre-ciencia¹

Building a bridge: A heideggerian propaedeutic for the establishment of a pre-science



10.21680/1983-2109.2024v31n66ID38093

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla

Fernando.gilabert.bello@gmail.com

¹ Este estudio se encuadra en un proyecto bastante más amplio cuyo cometido fundamental es la exposición de una "preciencia" en la trama de pensamiento de Martin Heidegger. Dicha "preciencia" se establece en lo que el joven Heidegger, el de las primeras lecciones friburguesas y los primeros años de Marburgo, cuando Heidegger descubre que es Heidegger (Safranski, 1994: 161) y se separa del modelo de fenomenología planteado por Husserl para desarrollar la suya propia. La preciencia servirá como "guía" para una separación de las ciencias con la filosofía, en tanto que ésta se ocupa del ser y no de los entes, como es el cometido científico. Ahora bien, es necesario destacar que lo que aquí se expone es sólo una propedéutica de la cuestión, la cual se amplía en otros trabajos del autor.

Resumen: Con relativa frecuencia el pensamiento de Martin Heidegger es presentado como el de un crítico exacerbado contra la ciencia. Esa crítica es puesta bajo sospecha por su participación política en el nacionalsocialismo y es tachada, en muchos casos sin fundamento alguno, de reaccionaria, de suponer un paso atrás en la línea del progreso. Sin embargo, el propio Heidegger muestra que no hay nada más alejado de la realidad: Su pretensión no es anular la ciencia, sino reconducirla, servir de faro para todas las ciencias, sin distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El propósito heideggeriano es establecer una suerte de pre-ciencia que sirva para orientar a todas las ciencias (sean de la naturaleza o del espíritu). Este estudio pretende exponer como esa pre-ciencia sirve de guía para la ciencia y como puede convertirse en un puente que sirva para unir las dos orillas de la ciencia.

Palabras clave: Heidegger; pre-ciencia; ciencia; humanidades.

Abstract: Relatively often Martin Heidegger's thought is presented as that of an exacerbated critic of science. This criticism is put under suspicion for his political participation in National Socialism and is accused, in many cases without any basis, of being reactionary, of being a step backwards in the line of progress. However, Heidegger himself shows that nothing is further from the truth: His intention is not to annul science, but to redirect it, to serve as a beacon for all sciences, without distinction between the sciences of nature and the sciences of the spirit. The Heideggerian purpose is to establish a kind of pre-science that serves to guide all sciences (whether of nature or of the spirit). We will seek to expose how this pre-science serves as a guide for science and how it can become a bridge that serves to unite the two shores of science.

Keywords: Heidegger; pre-science; science; humanities.

El presente trabajo se guía por una idea general que puede resumirse con la siguiente frase: *Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente.* Semejante proposición es

tenida en cuenta a la hora de elaborar los diversos apartados que componen este estudio. En esta frase se condensa un lugar común para el cometido de investigaciones filosóficas que pretenden uni-ficar, uni-versalizar, uni-formar, el contenido de aquello que es objeto de reflexión. Existe esa tendencia al monismo, a la unidad, puesto que todo parece más sencillo cuando se parte de una serie de principios elementales que convergen en un todo. Que lo uno dé lugar a lo múltiple, al menos de manera metodológica, sirve para aclarar las intenciones que están a la base de toda comprensión del mundo. Pero este modo de clarificar mismo también debe ser clarificado. El referente para clarificar esa idea sintetizada en la frase-guía es el pensamiento de Martin Heidegger.

Se señala, en primer lugar, que el propósito de la presente investigación filosófica es una clarificación, si se quiere decir, metodológica mediante el análisis de una idea que se resume en esa frase-guía: *Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente.* El análisis que de ella se pretende llevar a cabo aquí no es una mera descomposición en partes. El análisis toma su sentido de Homero, quien en la *Odisea* lo emplea para describir la labor en que Penélope se afana noche tras noche en el telar, esto es, desanudar los hilos, liberar las cuerdas de la lana, desenmarañar (Homero, *Odisea* XIX, 150; Heidegger, 2006a: 148). El recurso a la etimología de la palabra griega *ἀναλύειν* muestra que lleva intrínseca una referencia a *λύσις*, término que es posible traducir como "liberación", pero también como "acabamiento", "finalización", "conclusión" e incluso como "muerte" (Pabón S. de Urbina, 1967: 373). Aquí se va a proceder a analizar la idea que se compendia en aquella frase-guía con vistas a una totalización de la misma: se aspira a llevar a cabo su desmontaje, su deconstrucción, y, tal vez, de los materiales resultantes, pueda construirse un puente que sirva como el acabamiento, la muerte, de esa

separación entre los dos núcleos clásicos de la investigación: las ciencias y las humanidades.

Pero antes hay que enfrentarse a un estigma que surge de convencionalismos y prejuicios que son fruto de lecturas superficiales y reflexiones insustanciales, en tanto que ni se adentran en lo profundo ni llegan a los fundamentos: cuando se habla de Heidegger respecto de la ciencia moderna, suele incidirse en que el pensador de la *Schwartzwald* es un crítico exacerbado del conocimiento científico y técnico y de la cultura moderna occidental, cultura que, por cierto, tiene a la ciencia como uno de sus grandes hitos (Bunge 2000; Hidalgo Tuñón, 2006; Latour, 2012). De este modo puede decirse que lo que Heidegger persigue es elaborar una *Kulturkritik*, una crítica al modelo social y civilizatorio cuya hegemonía marca la historia de Occidente. Pero esa misma crítica que efectúa el pensador de Meßkirch hacia un mundo en exceso tecnificado, en el cual prima lo científico y no lo humano, no es exclusivamente heideggeriana, pues su discurso se alinea con las intenciones de otras posiciones teóricas que poco o nada tienen que ver con la trama que subyace a su pensamiento, salvo el contexto en que se realizan, a saber, la Europa de entreguerras (Alemania sobre todo). Por citar algunos ejemplos de estos desarrollos teóricos críticos respecto del mundo tecnificado es necesario mencionar los que llevan a cabo los freudomarxistas de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, 2014; Jeffries, 2016; Adorno & Horkheimer, 2022) o los trabajos de Oswald Spengler (1980) o Ernst Bloch (1985). Estas teorizaciones tienen en común con los planteamientos de Heidegger el hecho de establecer una crítica, pero no enfocada como una mera destrucción, sino que su punto de partida es albergar la esperanza de un resurgir de la decadencia, de un volverse a poner en pie tras las cenizas de la catástrofe que supone la I Guerra Mundial (Steiner, 1991: 11), hito fundamental al que conduce el modo preponderante con que el ser humano se relaciona con su mundo durante lo

modernidad, esto es, con la ciencia (Kearney, 1970; Toulmin, 1990).

También es necesario destacar un factor externo a las reflexiones acerca de si es pertinente valorar el componente científicista de la cultura moderna: la crítica de Heidegger se pone en entredicho al estar adherido al nazismo cuando este alcanza el poder en la Alemania de los años treinta. Porque el movimiento nacionalsocialista, en sus orígenes, al igual que esas otras posiciones teóricas citadas, lo que pretende es una revolución contra el positivismo (Hughes, 1958), aspira a un cambio en la comprensión del mundo para un renacer desde el caos (Arendt, 2017). Pero aunque el *Mein Kampf* de Hitler también puede pertenecer a esta constelación teórica, el auge del nazismo y la adhesión de Heidegger a dicho movimiento es posterior a las primeras intenciones de revolucionar la filosofía que ambiciona el filósofo suabo (Safranski, 1994; Xolocotzi, 2013). En todo caso podríamos aducir que su apoyo al nazismo es una consecuencia, es una materialización de su sueño revolucionario. Ese cariz transformador que aparenta el nazismo gracias a una propaganda que ataca furiosamente a los aspectos progresistas de la República de Weimar como desencadenantes del mal que azota a una Alemania en crisis (Kallis, 2005), es, a juicio de muchos estudiosos, lo que lleva a Heidegger a afiliarse al NSDAP, como tantos otros alemanes (Bourdieu, 1988). Y aunque luego nunca confiesa arrepentimiento, es evidente el desengaño con el que tuvo lidiar, puesto que el nazismo termina revelándosele como uno de los puntos álgidos de esa cultura científica que critica (Heidegger, 2002: 373). Puede advertirse que la revolución prometida no es más que un estadio continuista de tal cultura, que está inserta en una tradición, aun cuando sea uno de sus últimos pasos. Y es precisamente el primer elemento que es necesario analizar de la frase-guía: la tradición.

2-La frase que resume la idea de estudio comienza con un adverbio modal: *Tradicionalmente*. *Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente*. Se señala que es un adverbio de modo, porque "de manera tradicional" denota una manera de hacer algo o estar en algo. Sin embargo, tiene un sentido, más allá de la forma adverbial, que indica temporalidad, puesto que lo sitúa en un lugar concreto en el tiempo, adviniendo desde un pasado hasta el presente, conservando esa manera de hacer o de estar desde antes hasta ahora. La crítica que Heidegger hace a la tradición es la crítica al mundo moderno como heredero de esa tradición, la *Kulturkritik* mencionada con anterioridad y que está en boga en los años veinte del siglo pasado, los años de la República de Weimar, los años en que Heidegger escribe *Sein und Zeit*. La crítica a la modernidad no es una época transitoria en el pensamiento del emboscado de Todnauberg, no es sólo algo pasajero, fruto del *Zeitgeist* de aquellos años, sino que está presente a lo largo de toda su obra al ser uno de los frentes con los que lidia todo su filosofar. Para Heidegger, las características propias del mundo moderno arrancan con el platonismo y perduran durante dos mil quinientos años, constituyendo así toda la tradición occidental, como se deduce en repetidas ocasiones a lo largo de muchas de sus obras, por ejemplo, en el caso paradigmático del curso de *Introducción a la metafísica* que imparte en 1935 (Heidegger, 1987). Occidente es en sus fundamentos moderno. Esa tradición moderna es la que otorga primacía a lo ente y no al ser. La filosofía de Heidegger tiene uno de sus baluartes en la diferencia ontológica, que indica que ser y ente no son una y la misma cosa, aun cuando se dan de manera conjunta (Heidegger, 2006B: 6), por lo que su pensamiento tiene de base la consideración de que una de los mayores confusiones que se mantiene a lo largo de toda la tradición moderna, tal vez aquella que se constituye como su razón de ser, es la

identificación de ambos, ser y ente, identificación errónea que tiene su apogeo, sobre todo, en las tesis de René Descartes, quien emplea ambos términos indistintamente bajo el concepto de *substantia* (Heidegger, 2006B: 89-102; Gilabert, 2016).

La no distinción entre ser y ente no solo se mantiene desde que la filosofía cartesiana irrumpe en la historia del pensamiento, sino que se hace fuerte en el considerado como uno de los hitos paradigmáticos de la modernidad: la Revolución Científica del siglo XVII, en la que el racionalista de La Flèche juega un papel determinante (Agostini & Leblanc, 2015). La ciencia, siguiendo los modelos auspiciados por Descartes, identifica al ser y lo ente, transformando una duplicidad en una unidad. Lo más grave de esa transformación es que al mudar los dos términos en uno solo, al ser se le da por obvio, sobre todo porque el campo de trabajo de la ciencia no tiene competencia respecto del ser, sino que su dedicación es ir hacia lo ente. Para clarificar esto: la ciencia se convierte en el paradigma de la modernidad porque su objeto de estudio es lo ente y no el ser, tomando el primero un carácter de superioridad porque en la equiparación de ser y ente, en la transformación de los dos términos en uno solo, se elimina toda referencia a la cuestión del ser.

Pero, sin embargo, la cuestión acerca del ser no es la cuestión que ahora debe imponerse. Basta entonces con lo señalado: que el estudio de lo ente es el objeto de la ciencia. Puede extrapolarse, siguiendo los preceptos heideggerianos: que quien debe de tener como campo de estudio la cuestión del ser es la filosofía (Heidegger, 1992: 14-17). Pero se señala explícitamente la filosofía... ¿qué pasa con el resto de los estudios humanísticos? La misma tradición que da primacía a lo ente sobre el ser inserta a la filosofía dentro del ámbito de las humanidades, de las letras. Pero, si se analizan pormenorizadamente las propuestas de contenido de los

estudios humanísticos, la filosofía también parece estar en un ámbito distinto al de las llamadas "letras", pues la tradición moderna origina un supuesto que toma forma en las facultades universitarias a partir del siglo XIX en el Estado Español: Filosofía y Letras (Farrerons Vidal, 2005: 5). Pues la filosofía no es un amor a las humanidades, sino a todo el conjunto del conocimiento, a todo el saber organizado metódicamente (Ortega y Gasset, 2012: 76). La filosofía no es una asignatura de letras, pero, sin embargo, se siente cómoda entre ellas... aunque también puede estarlo entre las ciencias. Filosofía "y" Letras. Prevalece una unión artificial donde la conjunción "y" demuestra que no están en el mismo ámbito. Esa unión ha tomado un peso significativo en la modernidad, del mismo modo que lo toma la separación entre ciencias y letras.

3-Retomando el hilo del propósito resumido en la frase que se intenta desgranar (*Tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente*), se está ahora en condiciones de hablar de la separación. Ya es posible entrever que la separación entre ciencias y humanidades encuentra su origen en la modernidad y también es vislumbrado, aun como un esbozo, que en dicha separación se otorga más importancia a las ciencias que a las humanidades, porque las primeras tienen como objeto fundamental de su estudio lo ente, estudio que en la tradición ejerce su predominio sobre el estudio del ser. Esto es, si las ciencias tienen como objeto fundamental lo ente, cabe pensar que la separación tiene lugar porque las humanidades están, de algún modo, más vinculadas a una indagación acerca del ser. Pero también se advierte que la tradición no contempla la diferencia ontológica entre el ser y lo ente². De todos modos,

² Está claro que ser y ente no son lo mismo. Las ciencias, incluyendo a las disciplinas de humanidades, se dedican a determinadas regiones de lo ente, cada

no es conveniente que se adelanten ningún tipo de conclusiones, ni siquiera de modo provisional, porque las humanidades sí pueden "decir" algo respecto del ser.

De momento, lo único que sí puede (y debe) señalarse en este preciso momento de la investigación en relación con las humanidades y a su separación respecto de las ciencias, es lo mismo que señala Kundera en su texto *La desprestigiada herencia de Cervantes* [*L'héritage décrié de Cervantes*] (1986): que la filosofía transcurre por dos caminos, uno de la mano de las ciencias y otro de la mano de las humanidades. Para el novelista y ensayista checo, Cervantes es uno de los fundadores de la modernidad. El paradigma del cual parte para semejante atribución es la contemplación de Descartes como la gran base sobre la que se asienta el mundo moderno, quien es presentado, como ya en este estudio se señala, como una de las puntas de lanza del mundo moderno, que, como herencia del platonismo, como aquel que quiebra definitivamente la diferencia ontológica al unificarla bajo el concepto de *substantia*. Siguiendo a Kundera, hay entonces dos líneas paralelas que en su conjunto constituyen la modernidad: de un lado, tenemos el camino científico, con Descartes como origen, al constituirse como el arquetipo del filósofo-científico, y con Husserl y su concepto de la filosofía como ciencia estricta como final, según se atreve a aventurar el checo nacionalizado francés en el mismo texto; del otro lado, hay un camino humanístico y literario, en el cual Cervantes es quien comienza un linaje pero que, a diferencia del camino científico, no tiene un final, puesto que la modernidad sigue y

disciplina acomete a una de estas regiones, si bien son porosas y en muchos casos es posible el intercambio entre disciplinas. Del ser se encarga la filosofía, que es la que elabora el sentido ontológico (y no de lo meramente óntico). Esta diferencia esencial en la filosofía de Martin Heidegger sirve para encarar una crítica a la metafísica tradicional, pues esta no contempla en ningún momento tal diferencia, sino que trata al ser como si fuera un ente cualquiera, de ahí la reivindicación de Heidegger.

pervive gracias a los novelistas (Kundera, 1986: 13-30). Si bien el camino de la ciencia conduce, sin remedio, a la barbarie del especialismo (Ortega y Gasset, 1983: 111), que Husserl consideraba un síntoma de la crisis europea (1976), queda un resquicio para la pervivencia de la modernidad gracias al poderío de una parcela de las humanidades, gracias a la herencia cervantina.

Sin embargo, a tenor de lo ya señalado en el presente estudio, la tesis propuesta por Kundera es errada al ser incompatible con la propuesta que aquí se pretende elucidar, ya que parte del presupuesto de que el presunto inicio moderno se da al publicarse la obra de René Descartes y de Miguel de Cervantes en un momento concreto de la tradición occidental, en el siglo XVII, no percatándose de que es en la tradición misma donde ya es dada esa separación, es decir, la distinción entre la labor científica y la actitud humanística ya viene supuesta desde el alba de Occidente, con la filosofía de Platón, si se quiere con la distinción entre un conocimiento objetivo que atañe a lo ente y un conocimiento subjetivo que atañe a la experiencia existencial (Platón, *República*, V, 477a-478e). Se puede objetar que en la Academia platónica no podía entrar nadie que no supiera geometría (Juan Filópono, *In libros tres De anima*, XV, 117, 27), y que lo que consideraba los asideros de la filosofía eran la música, la geometría y la astronomía (Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, IV, 10) con lo cual, no habría una división entre ciencia y filosofía, y, si bien se ha señalado con anterioridad que la filosofía se siente cómoda entre las humanidades, no significa que sea una de estas disciplinas. Es más, si consideramos a la poesía como literatura, esto es, como una disciplina de humanidades, ya el propio Platón brama contra los poetas, pues poseen un saber de imágenes y no de conceptos y, por tanto, no son un modelo de educación conforme a las Ideas, por lo que han de ser expulsados de la ciudad al ser génesis de mal gobierno (Platón, *República*, 605c). Pero no hay que tomar un camino

divergente apelando a la Grecia del siglo IV, sino que simplemente hay que mirar de nuevo a la Europa contemporánea, a Kundera, a quien, a pesar de la advertencia hecha de que parte de unos supuestos erróneos, sin embargo, hay que darle parte de razón. La tradición, y en ella se incluye también la modernidad cartesiano-cervantina que nos ofrece el novelista moravo, no como un origen, sino como un paso importante de su progreso, tiene un tono narrativo y, por ende, lineal. Pero, de igual modo que se señala anteriormente respecto de lo que las humanidades pueden decir acerca del ser, no es conveniente adelantar acontecimientos.

Lo que interesa remarcar ahora mismo es la separación hecha en la tradición entre las ciencias y las humanidades. Pero también hay que hacer notar que tal separación no tiene sentido sin entender antes que engloba cada uno de estos términos, qué son ciencias y qué son humanidades. La conjunción "y" que empleamos para unir las ciencias "y" las humanidades se da del mismo modo que la que ya vista de Filosofía "y" Letras; une a ambas pero son dos cosas distintas, responden a dos ámbitos distintos. Al analizar las ciencias se ve como en la tradición, y sobre todo a partir de la irrupción del pensamiento cartesiano y su modelo matemático, se instaaura el culto al número, aquello que es el fundamento de la concepción vulgar que se tiene de la ciencia. Las humanidades, conectadas por la vulgata no a los números sino a las letras, quedan relegadas a una periferia del saber. De ahí que se mire a Kundera en este estudio con cierta simpatía en su misión de sacar de los suburbios del conocimiento a las humanidades y colocarlas en el trono, y no meramente para reforzar a una ciencia cuyo esplendor no es que se vaya apagando, sino que parece brillar en otro sitio (en el ámbito del capital). En este mundo, por decirlo con Heidegger, de la

*Ge-Stell*³, las humanidades tienen el trabajo accesorio de narrar los hitos del progreso, los cuales se relacionan con los hitos del número.

4-Las *ciencias*, tal y como se entienden vulgarmente a raíz de recoger el fruto de la tradición, tienen que ver con el número, se identifican con lo mensurable. Y, sin embargo, al clarificar el concepto de ciencia, aquello que realmente es ontológicamente la ciencia, esta identificación no se sostiene con tanta facilidad. La labor de dilucidar qué es eso a lo que se llama ciencia la lleva a cabo Heidegger en bastante de sus escritos. En *Was ist Metaphysic?*, por ejemplo, señala que en todas las ciencias, siguiendo la finalidad que les es más propia, siempre hay que atenerse al propio ente (Heidegger, 1976: 104). Esto es, la ciencia se ocupa de lo ente, no del número, no de lo mensurable de lo ente. Si bien lo ente como tal sí es mensurable, por lo que el objeto de la ciencia se puede

³ *Ge-Stell* es un término que Heidegger menciona por primera vez en *Die Frage nach der Technik* (Heidegger 2000: 23-24). El término *Ge-Stell* en alemán alude al almacén, a la estructura, al engranaje. Si se habla de almacenes, estructuras y engranajes, se piensa en un entramado técnico... y sin embargo nada tiene que ver con la técnica. *Ge-Stell* es el marco contextual y conceptual en que se da la técnica. Tiene que ver con la estructura, con el entramado que subyace a la técnica, algo que va intrínseco a ella, pero que no es ella. Aquí se quiere remarcar el carácter filológico de dicho término. Con el guión se separa el prefijo *Ge* de *Stell*, que puede suponerse como una forma abreviada del verbo *Stellen* (poner, situar, colocar) o del sustantivo *Stellung* (posición). Evidentemente, no hay ninguna forma conjugada de dicho verbo que sea esa abreviación. El prefijo *Ge* indica en los verbos regulares alemanes el participio perfecto conjuntamente a la tercera persona del singular de indicativo, de tal modo que, en el caso del citado verbo *Stellen*, sería *Gestellt* (puesto, situado, colocado). También en los sustantivos indica el sentido de reunión, el carácter aglutinante, como el conjunto de cosas parecidas. El juego de palabras que aquí se emplea remarcará ese carácter situado o puesto de antemano de la estructura que es *Ge-Stell*, remarcando con el guión precisamente ese estar de antemano, ese ya encontrarse en la *Ge-Stell*. Por supuesto, todo esto es una especulación que se hace desde la propia investigación, no queriendo adentrarse en un terreno, el filológico, que no le pertenece. A este respecto, puede verse (Gilabert, 2024a).

efectivamente calcular, pero la "esencia"⁴ de la ciencia en cuanto tal nada tiene que ver con la medición de lo ente, sino con su estudio: de este modo, por ciencia puede entenderse tanto la física o la biología, como la filología o la historia, que tradicionalmente suelen ser encuadradas en el apartado de las humanidades. Siguiendo a Heidegger, no hay una distinción entre lo que la tradición ha venido separando como ciencias de la naturaleza o ciencias del espíritu, separación a la postre llevada a cabo por Wilhelm Dilthey (2008: 5), de quien los planteamientos del de Meßkirch mantiene una deuda reconocida (Heidegger, 1982: 32). Ambos tipos están dentro de la misma categoría porque se ocupan de lo ente, porque biología y matemática, por un lado, y literatura, historia y metafísica⁵, por el otro, poseen la misma estructura independientemente de sus competencias a la hora de ser analizadas en tanto ciencias, siempre se dirigen a la indagación acerca de lo ente.

Con esto, puede concebirse que, para Heidegger, la ciencia es sinónimo de disciplina, es una asignatura, una materia. En los protocolos de los seminarios que imparte en la población suiza de Zollikon, puede verse que su pretensión al criticar la ciencia no es anularla, sino reconducirla, servir de faro para que estas ciencias lleguen a buen puerto y no caigan en la barbarie del especialismo. Heidegger incide en esto

⁴ Si se entrecomilla aquí el término "esencia" se debe a que es un vocablo que al emplearlo puede dar lugar a equívocos, ya que posee ciertas connotaciones teológicas y metafísicas con la que el investigador detrás de este estudio no está de acuerdo en que sirva para representar a lo que aquí se quiere hacer referencia con tal palabra.

⁵ A fin de aclarar, se va a considerar dentro de este entramado de estudios regionales a la metafísica como una disciplina científica más, no es filosofía aunque pueda parecerlo y aunque se haya considerado una rama de ella, sino que más bien, prevalece aquí la opinión de que es una perversión de la filosofía, que en la tradición tiene como objeto una persecución de la ontificación del ser, esto es, tratar al ser como un ente.

cuando responde a los reproches que se le hacen a su analítica del *Dasein* como un método falto de científicidad (Heidegger, 2006a: 147-151).

La ciencia que aquí se convierte en uno de los polos de la separación que se enuncia en la frase que resume el esquema de este estudio, es la caracterizada por la mensurabilidad, por el medir, aquella que convierte al número en su objeto precisamente porque lo ente ya está preestablecido de antemano, es decir, la ciencia que se ocupa de lo ente en cuanto que ya dado en el mundo. Pero si bien se tiene que señalar la primacía del número en el entender vulgar contemporáneo, consecuencia de la tradición y de su vástago la modernidad, también hay que tener en cuenta que la tecnociencia en sus teorizaciones sobrepasa el ámbito del ente natural, esto es, el ámbito de lo ente que está dado al mundo y, en muchos casos, no se atiene a los meros hechos dados en el mundo, sino que además parte de la abstracción para llevar a cabo sus "mensuraciones". La tecnociencia trata incluso de alcanzar mediante el cálculo ámbitos que están en planos demasiado alejados de su saber, cayendo en la mera especulación, algo que las ciencias de la naturaleza siempre criticaron de las ciencias del espíritu: la teología e incluso la historia no sólo se atienen a los hechos, sino que en muchos casos especulan y caen en la mera opinión (Popper, 2013). La ciencia natural se torna una nueva teología especulativa, siendo el ejemplo las corrientes de la nueva física, con unos niveles de abstracción tan complejos que ya no parecen tratar con cosas de este mundo (Rescher, 2000).

5-¿Qué puede decirse entonces de las *humanidades*, de las ciencias del espíritu, el otro polo de la separación? En las humanidades, en las llamadas disciplinas de "letras", el número no tiene primacía. Sin embargo, siguiendo lo dicho anteriormente, están en el mismo ámbito que las otras ciencias, que las ciencias naturales. Encuadrarlas en el mismo ámbito

sirve para robustecer lo indicado de que aquello que caracteriza a una ciencia, para que ésta pueda ser considerada como tal, no es su objeto, sino la estructura de investigación de lo ente que adopta. El objeto del que se ocupa es su particularización, su regionalización y rige su denominación, su nomenclatura, pero no es lo que la hace ser ciencia, no es lo que le da la consideración de tal. Esto es, una ciencia concreta, por ejemplo, la psicología, se ocupa de una determinada región de lo ente, en el caso de la psicología, en general, la mente humana, pero este ente del que se ocupa no le da el estatus de ciencia, sino que es el mero hecho de investigar una determinada materia en concordancia con un conjunto de conocimientos que se pretenden objetivos y verificables. En el caso de la psicología, no es el ente "mente humana" y sus mensurabilidades, paradigmas, experiencias, etc. lo que la hace ciencia; ello sólo le da su denominación, *psico-logía*. Lo que precisamente le hace ciencia es que toma "formas" o "conductas" de una ciencia: busca investigar lo ente desde una perspectiva concreta, desde una tradición (que puede ser continuada o negada), con un saber ya establecido acerca de ese ente desde el que se pone en juego las nuevas variaciones en que deriva esa ciencia.

Ahora bien, volviendo a Heidegger, el lector avezado descubre que en su pensamiento se lleva a cabo una identificación del ser con lo poético (Lacoue-Labarthe, 2002: 71). Heidegger toma como referentes a Hölderlin, a Celan, a Trakl, a Sófocles, a Rilke... poetas, literatos (Vattimo, 1981: 67-84). El planteamiento que lleva a cabo Heidegger se identifica más con el lenguaje de la poética y de las humanidades que con el de las ciencias. Pero al tomar esas voces de la literatura no quiere reivindicar una primacía de las humanidades. Más bien, las humanidades en general también se ocupan de una determinada región de lo ente, son ciencias en tanto que toman la misma estructura de investigación para una materia concreta, por ejemplo, en el caso de la literatura,

la lingüística o la historia, tienen objetos de investigación muy concretos, regiones de lo ente acotadas y parceladas, que, si bien no están identificadas con una mensurabilidad, no por ello dejan de poseer las estructuras propias de una investigación científica.

Tampoco quiere trazar, como es el propósito de Kundera, un camino "humanístico" paralelo al científico pero que, de igual modo, de soporte y fundamento a la modernidad. Es más, es necesario recordar el ataque dirigido al humanismo como epicentro de la reflexión moderna (Heidegger, 1976: 313-364). Para Heidegger, las humanidades también deben ser reconducidas e investigadas de un modo novedoso que permita que no sean meras comparsas de los estudios de mensurabilidad y cálculo, sino que les de su entidad de ciencia con pleno derecho. Como se indica un poco antes, a Kundera hay que darle parte de razón puesto que la modernidad también es narrativa y no sólo "científica" (entendiendo aquí este adjetivo en los términos empleados de mensurabilidad). La modernidad es más narrativa que poética... Sin embargo, Heidegger habla de poetas y no de novelistas. Heidegger no desprecia la novela. Sabemos que lee las obras de Thomas Mann y Ernst Jünger (Safranski, 1994). Pero en el pensamiento de Heidegger, la poética tiene una relación intrínseca con el pensar. Porque la poética "dice" el ser (Heidegger, 1981: 47), lo que se ha perdido en la tradición al producirse la identificación entre el ser y lo ente. Y la modernidad, como fiel reflejo y máximo exponente de esa tradición se instaura como narrativa.

Una de las bases de la narrativa es la linealidad temporal, que comienza con el platonismo y toma su forma definitiva a partir del cristianismo (Löwith, 2004; Gilabert, 2020). Es lugar común, cuando se habla de Heidegger aludir a la peculiar relación que tiene su pensamiento con el tiempo. No hay que entrar ahora en todos los detalles respecto del análisis

de la temporeidad y temporalidad que hace Heidegger (Gilbert, 2024b). Señalar entonces sólo que la tradición toma su concepción del tiempo del cristianismo: el tiempo tiene un origen, la Creación, y un final, el Apocalipsis. Esa concepción de la temporalidad se contrapone al eterno retorno pagano establecido como fundamento de la temporalización de los griegos primigenios y que Nietzsche reclama en sus escritos (Heidegger, 2004: 107). La narrativa sigue la linealidad de la teología cristiana. Es posible que dentro de los vericuetos de la filosofía de Heidegger ese sea uno de los motivos por los que la poesía tiene preeminencia sobre la narrativa, porque ésta última se conecta más con una tradición que subsume al ser bajo las categorías de lo ente, mientras que lo poético puede apelar a un pensar anterior al de la tradición, que separa por un lado las ciencias de las humanidades a la vez que conjuga en una sola conceptualización el ser y lo ente. Heidegger alude a lo poético por su identificación en lo originario con el pensar, que siempre es pensar el ser (Heidegger, 1987).

6-Volviendo de nuevo a la frase que resume y guía el propósito de todo este trabajo, a saber, *tradicionalmente se da una separación entre lo que se vienen llamando ciencias y humanidades. Entre ambos tipos de disciplinas se ha de tender un puente*, es necesario concluir apelando a lo último que queda, su final, el *se ha de tender un puente*. Aquí hay que destacar dos cosas, de un lado el puente en sí, aquello que une las dos orillas, que, según lo indicado, parece ser que están en una relación anterior a aquello que los separa, y, del otro lado, al ser humano moderno mismo, que es quien ha de realizar la labor de construir el puente unificador.

El puente que une a ciencias y humanidades como dos orillas separadas en la tradición no puede ser otro sino el pensar filosófico. ¿Por qué la filosofía? La filosofía, como se señala en este estudio, no es en sí ni una disciplina de

humanidades ni una ciencia en sentido moderno, sino que más bien parece estar en otro plano, aun sin negar que, por las derivas que toma en la tradición, se encuentre cómoda en su posición entre las humanidades. La filosofía está más allá de toda ciencia, entendiendo una vez más el presupuesto de que todo tipo de disciplina, también las de humanidades, son ciencias en el sentido de que poseen una estructuración "científica" independientemente de que su objeto tenga que ver o no con la mensurabilidad. Gran parte del trabajo preparatorio de *Sein und Zeit* que tras la muerte de Heidegger sale a la luz⁶ gira en torno al establecimiento de algo previo que sirva para orientar todas las ciencias, sean de la naturaleza o del espíritu. Esa es la que el pensador de Meßkirch considera como la labor fundamental de la fenomenología que guía todos sus textos de los años veinte. La fenomenología en Heidegger es una pre-ciencia, esa fenomenología y esa pretensión no será abandonada jamás por Heidegger (2007: 99). Heidegger se aparta de la fenomenología de Husserl, denominando su método de otra manera, bien añadiendo el adjetivo "existencial" a la fenomenología, bien aludiendo al mismo como existencialismo hermenéutico, pero siempre está en su pensamiento la idea de una filosofía que sirva de faro al actuar de la existencia humana, siendo parte de ese actuar la ciencia como tal, ya que es un modo de comportarse en el mundo (Heidegger, 1976: 121). Ese entender la filosofía como guía se da tanto en los trabajos preparatorios de *Sein und Zeit*, como en la época del Rectorado y en los años posteriores a la II Guerra Mundial, como una suerte de pre-ciencia, de algo previo a la ciencia que es necesario comprender para

⁶ Se hace referencia aquí no sólo a las obras de la *Gesamtausgabe*, que se van publicando desde las últimas décadas del siglo pasado, sino a la cantidad de bibliografía aparecida donde los estudiosos de Heidegger unen esos trabajos póstumos y crean una genealogía coherente del *opus magnum* que significa *Sein und Zeit*.

establecer las directrices que forman la estructura de toda disciplina científica (y todo comportarse de la existencia respecto a lo ente) y, en cierto modo, reglar adecuadamente el cómo "hacer ciencia". Esta pre-ciencia es el cometido principal de toda la obra de Heidegger.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa pre-ciencia? Ella tiene que ver con el ser humano mismo, con su existencia en tanto que constructora del puente. La pre-ciencia consistirá en la analítica existencial, que se despliega metódicamente en la parte publicada de *Sein und Zeit* y consistente en la investigación y estudio del *Dasein*. El *Dasein* es el ente a cuyo ser le va su ser mismo (Heidegger, 2006b: 41). A la hora de analizar aquello que es eso que se denomina *Dasein*, se parte de lo que es dado fácticamente, la cotidianidad media a la que la existencia se ve arrojada y en la cual participan tanto el derredor del *Dasein* como el estado anímico en que éste se encuentra.

La cuestión que sale al paso es cómo esta analítica existencial puede ser la constructora del puente que una las dos orillas, las ciencias y las humanidades. El análisis del *Dasein* como pre-ciencia es aquello que permite clarificar las estructuras de los modos de comportarse existencialmente en el mundo, el comportarse respecto de lo ente intramundano, el comportarse "científicamente", ya que su cometido es investigar aquello que el *Dasein* mismo significa. El porqué de la importancia de este análisis se encuentra en que el *Dasein* es el núcleo del que parte la investigación de toda disciplina científica, estén catalogadas en la tradición dentro de las ciencias puras o dentro de las llamadas humanidades. Como se señala más arriba, dicha investigación acerca del *Dasein* es un análisis fenomenológico donde se clarifican los conceptos en los que se expone el juego existencial. A partir de esa herramienta que es la fenomenología existencial, esa pre-

ciencia, puede buscarse una comprensión de lo ente que es dado, el cual constituye el punto de partida de toda ciencia.

Si la tarea primordial de toda ciencia es la preocupación por una determinada región de lo ente, el cometido de esta pre-ciencia atañe al ser, y no sólo el ser que es el ser humano mismo, como aquel que se comporta científicamente en el mundo respecto de lo ente, sino que también será su preocupación el ser en general, puesto que éste sólo puede confrontarse en sus estructuras desde la analítica del *Dasein* mismo.

Sin embargo, llegados a este punto, se ha de retroceder de nuevo a lo que se señala acerca de la poética y la relación con el pensar que plantea Heidegger. El pensamiento acerca del ser, que puede llamarse sin problema alguno filosofía, fenomenología existencial o pre-ciencia, se identifica con el lenguaje poético por tener ambos el mismo modo de avanzar hacia lo no-dicho y lo no-pensado, esto es, aquello que no constituye el ámbito de lo ente, que es fácil de decir y pensar. Pensar y poetizar muestran con palabras lo que no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen. Lo auténtico debe buscarse allí donde la interpretación científica ya no encuentra nada (Heidegger, 1987: 171). Y donde no se encuentra nada es en el ser. Es la existencia vivenciada por el propio ser humano, el *Dasein*, quien debe tender este puente. Sólo analizando la importancia de esta "labor constructora", como personas individuales o como colectivo, es como se puede llevar a cabo la unión de las dos orillas, tender ese puente que es la filosofía.

Referencias

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung* [1944]. Frankfurt am Main: Fischer, 2022.

AGOSTINI, Siegrid & LEBLANC, Hélène (Eds.). *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609-1628)*. Bologna: ClioEdu, 2015

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism* [1951]. New York: Penguin, 2017.

BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie* [1918]. Frankfurt am Main: Shurkamp, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.

BUNGE, Mario. *La relación entre la filosofía y la sociología*. Madrid: Edaf, 2000.

DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883]. Stuttgart-G ttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

FARRERONS VIDAL, Óscar. *Evolución histórica de la Universidad española*. Barcelona: Universidad Polit cnica de Catalunya, 2005.

GILABERT, Fernando. "Aeternitas vs. Aei. Heidegger y la ruptura con la teología. *Analele Universitatii din Craiova*, 46, 2020: 75-91.

GILABERT, Fernando. "Ge-Stell, das Man y neoliberalismo: críticas a la democracia capitalista desde el pensamiento heideggeriano". *Open Insight*, XV, 35, 2024 (A): 61-85.

GILABERT, Fernando. "Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, parágrafos 19, 20, 21)". *Daimon. Revista internacional de filosof a*. Sup. 5, 2016: 89-98.

GILABERT, Fernando. "Temporalidad y finitud: Haber-sido existencial y muerte futura en el camino hacia *Sein und Zeit*". *Claridades. Revista de Filosof a*, 16.1, 2024 (B): 93-122.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit* [1924]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik* [1935]. Tübingen, Niemeyer, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1936-1968]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [1923]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [1910-1976]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Niemeyer, 2006 (B).

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze* [1936-1953]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist das, die Philosophie?* [1956]. Pfullingen, Neske, 1956.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* [1919-1961]. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006 (A).

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens* [1962-1964]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2007.

HIDALGO TUÑÓN, Alberto. "Crítica al 'pensar' de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico (a propósito de la distinción entre 'ciencia', 'Weltanschauung' y 'filosofía')". *Eikasia, Revista de Filosofía*, 3, 2006: 1-34.

HOMERO. *Odisea*. Trad. José Manuel Pabón S. de Urbina. Madrid: Gredos, 1982.

HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* [1936]. Leiden: Nijhoff, 1976.

JEFFRIES, Stuart. *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso, 2016.

KALLIS, Aristotle A. *Nazi propaganda and the Second World War*. Houndmills: Palgrave-Macmillan, 2005.

KEARNEY, Hugh. *Science and Change, 1500-1700*. London: Weidenfield, 1970.

KUNDERA, Milan. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.

LACOUÉ-LABARTHE, Phillippe. *Heidegger. La politique du poème*. Paris: Galilée, 2002.

LATOURETTE, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte, 2012.

LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzlersche & Poeschel, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Schriften 7: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* [1964]. Frankfurt am Main: Klampen, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas* [1929]. Madrid: Orbis, 1983.

ORTEGA Y GASSET, José. *¿Qué es filosofía?* [1928-1929] Madrid: Austral, 2012.

PABÓN S. DE URBINA, José Manuel. *Diccionario manual griego clásico-español*. Barcelona: Vox-Spes, 1967.

PHILOPONI, Ioannis. *In Aristotelis de anima libros commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca XV*. Ed. Michael Hayduck [1897]. Berlin: De Gruyter, 1962.

- PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.
- POPPER, Karl R. *Logik der Forschung* [1934]. Berlin: Akademie, 2013.
- RESCHER, Nicholas. *Nature and Understanding. The Metaphysics and Method of Science*. Oxford: Clarendon Press, 2000
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser, 1994.
- SPENGLER, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918]. München: Beck, 1980.
- STEINER, George. *Heidegger*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- VATTIMO, Gianni. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli, 1981.
- XOLOCOTZI, Ángel. *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México D.F.: Plaza y Valdés, 2013.

(Submissão: 29/10/24. Aceite: 02/12/24)