

## ACERCA DEL LIBRO DE CARLOS PEÑA SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA

JORGE ACEVEDO GUERRA  
PROFESOR TITULAR  
UNIVERSIDAD DE CHILE

Carlos Peña —abogado, doctor en filosofía, profesor de derecho en la Universidad de Chile y rector de la Universidad Diego Portales—, comienza su obra *¿Por qué importa la filosofía?* (2018) con un epígrafe debido a Hannah Arendt, en el que ella reconoce a Heidegger como un maestro con el que podríamos aprender a pensar. Así prepara la aparición de uno de los filósofos que toma especialmente en cuenta en su escrito.

Continúa con la anécdota acerca de la publicación de *Ser y tiempo* (1997), relatada por su autor (1999, pp. 100 s.), quien cuenta que se vio presionado a publicar el libro —tal vez cuando este no estaba listo para ver la luz pública—, debido a una exigencia académica en la que se puede constatar el imperio de un criterio estrechamente utilitarista y cuantitativo —en resumen, técnico— que ha predominado en la Época Moderna.

Otra anécdota que aparece luego es la de la muchacha tracia, que Heidegger reproduce en *La pregunta por la cosa* (2009a, pp. 18 s.), tomándola del *Teeteto* de Platón: Dicen que «Tales, [...] mientras estudiaba los astros [...], y elevaba su mirada hacia arriba, cayó en un pozo, y una joven sirvienta tracia, ingeniosa y de buen humor, [...] se burló de él, porque quería saber lo que pasaba en el cielo, y no advertía lo que tenía ante él y a sus pies. Esta misma broma conviene a todos los que se ocupan de filosofía» (Narvarte, 1993, p. 43).

Se ve, pues, que Peña quiere suavizar al lector su ingreso a la filosofía, no haciéndolo enfrentar de partida y de golpe los acuciantes problemas metafísicos u ontológicos que constituyen el núcleo de su obra, y que el lector desprevenido podría malinterpretar como un gesto brusco hacia él.

Heidegger, como hace notar Peña, vuelve a aludir a esta historia en el «Seminario de Le Thor, 1969», cuyos protocolos fueron redactados por François Fédier y otros asistentes a él. Su versión en castellano fue puesta prontamente a disposición de los lectores de filosofía por María Teresa Poupin (Fédier, 1975, pp. 69-114). Esta versión ha sido recogida en la sexta edición, de 2017, de *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Heidegger. Dice allí que Tales, inmerso en «la *superabundancia*, en la *sobremedida* de lo presente», es «un hombre fascinado por una superabundancia estelar que lo fuerza a

dirigir la mirada *únicamente* hacia el cielo [...]. La relación con esta afluencia de la presencia, la nombran los griegos θαυμάζειν [*thaumázein*, asombro] (cf. Platón, *Teeteto* 155 d)». Contrastando esa experiencia con lo que ocurre en los días que corren, agrega Heidegger: «En el extremo opuesto, se puede decir que cuando los astronautas ponen pie en la Luna, la Luna desaparece *en tanto que* Luna. Ella no sale más, ni se pone. No es más que un parámetro de la empresa técnica del hombre» (2017a, p. 194).

Peña considera que, precisamente, la época moderna, que es la nuestra, es la era de la técnica, en el sentido que da Heidegger a esta expresión (1994, pp. 22 s.). Son los caracteres de la época técnica los que chocan frontalmente con el quehacer filosófico. Entre estas características podemos nombrar una central: erigir la eficacia productiva incondicionada como «valor» supremo. Ortega decía a sus oyentes en una conferencia de 1954 que «el hecho decisivo de que vamos a partir y que es de sobra patente, consiste en que la producción es hoy la dimensión de la vida colectiva que se haya situada en primer término. No se trata [...] de que sea la más estimada, sino que de hecho toda la vida colectiva funciona teniendo como eje de articulación la industria, el comercio y las actividades secundarias que ambas cosas traen consigo. Las causas positivas de ello son de sobra notorias: la industrialización, combinada con el progreso de la higiene, ha hecho posible el crecimiento enorme de la población de Occidente durante los últimos ciento cincuenta años y la reclamación de un nivel de vida más elevado. Estos dos factores han permitido y obligado, a su vez, a que la industria se desarrolle velozmente en proporciones gigantescas» (2010, p. 442). La producción sigue siendo el fenómeno central de la historia, al que, de algún modo, se supeditan los demás. La producción se mueve dentro de una legalidad en que hay normas que, ante todo y primordialmente, miden. El cálculo, en sentido amplio, rige la producción. Pero el rasero con que se controla la producción se ha hecho universal. No rige solo para la producción industrial y comercial. Ahora rige para todo.

Ortega, dejémoslo consignado, es uno de los autores a los que Peña recurre con más frecuencia, junto con Heidegger, Wittgenstein, Max Weber, Kant y algunos otros.

Entre los numerosos escritos de Wittgenstein que toma en cuenta, destaco «*Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*» (2016), traducido y comentado en nuestro país por Carla Cordua.

También considera a pensadores chilenos. De Jorge Millas recoge su idea de la filosofía como pensamiento en el límite, que vincula con las ideas de filosofía de Heidegger y de Wittgenstein (p. 31). De Humberto Maturana y Francisco Varela recoge la idea de *autopoiesis*, a propósito de la contingencia del mundo (pp. 99 s).

Así, entonces, retomando lo anteriormente dicho, las universidades, por ejemplo, son medidas con los parámetros con se ha medido la productividad industrial y comercial. Deben optimizar su productividad en lo que se refiere a número de egresados, de titulados de graduados, etcétera, en lapsos que tienen que ser lo más breves posibles, con el mínimo gasto.

En cuanto a la filosofía, esos parámetros le son todavía más ajenos y externos. La filosofía, en efecto, no tiene por tarea central producir capital humano o capital humano avanzado, para usar la terminología economicista vigente en las agencias académicas. Su tarea esencial va por otro lado.

Se podría argumentar que la filosofía está al servicio de otras entidades que parecen muy útiles y serviciales y que, al subordinarse a ellas, la filosofía se contagia con esa utilidad y esa servidumbre y, finalmente, aparece también como sirviendo para algo y no como algo inútil. Es lo que hace, dice Peña, entre otros, Martha Nussbaum. «En efecto, Nussbaum ha sostenido que las humanidades, entre ellas la filosofía, nos ayudan a mantener despierto el espíritu crítico, base de la democracia y la compasión que estimula la justicia. Todo eso puede ser cierto, sin duda —comenta Peña— pero esgrimir esas como las más importantes razones en favor de la filosofía es darle toda la razón a nuestra época: ¿acaso las destrezas argumentativas y el espíritu compasivo —algo que también podría desarrollar una academia de debate o una iglesia— son cuanto podría aportar la filosofía? ¿No hay acaso nada más originario que la filosofía pueda contribuir?» El camino que toma Nussbaum es insuficiente. «A fuerza de argumentar para salvar la utilidad de la filosofía, arriesga [...] deformarla» (p. 17).

Traigamos delante unas palabras de Heidegger sobre esto: «Pensar es...la pasión por lo inútil. La mayoría de las veces, lo inútil se considera infructuoso y que no reporta provecho. Por eso no se lo emplea. En la medida en que todo se oriente al beneficio y al rendimiento, se pasará por alto el pensamiento» (2017b, p. 226).

Para delimitar en qué sentido se habla aquí de “lo útil”, podemos apoyarnos en unas palabras de Ortega, quien, al referirse a la «valoración utilista de las cosas», acota que «obtiene una cosa la calidad de útil por sus resultados, es decir, por otras cosas que le siguen pero que no son ella» (2004b, p. 214). ¿Debemos tratar de ver lo esencial de la filosofía apartando la vista de ella misma y dirigiendo la mirada hacia cosas que le siguen, hacia sus resultados? No. Hay que mirarla en su prístina realidad.

Peña considera que hay que declarar paladinamente, desde el inicio, que la filosofía es un saber inútil, pero señorial, tomando en cuenta la postura de Heidegger (p. 29). Probablemente, tiene ante la vista el libro de este último titulado *Preguntas fundamentales de la filosofía* (2006), en el que hallamos un parágrafo que de manera inequívoca apunta hacia esta dualidad. Su

título: «La filosofía como el saber inmediatamente inútil, y a la vez soberano, de la esencia del ente» (2008, p. 5). Sin embargo, a propósito de esto somos referidos explícitamente a la segunda gran obra de Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (2003, p. 46 / 2002, p. 41). En todo caso, ambos escritos son muy cercanos en el tiempo. El último recoge manuscritos de Heidegger de 1936 a 1938, y el primero contiene un curso de 1937/1938.

Insiste en lo mismo con Kant, quien piensa que en la Universidad debe haber una facultad —la Facultad de Filosofía— «cuyo quehacer sea, por decirlo así, inútil en la medida que no está al servicio de ningún designio más que el sometimiento a la mera racionalidad» (pp. 182 ss.).

Peña va acercándose a los asuntos que trata poniendo en juego lo que Julián Marías, siguiendo a Ortega, ha llamado el método de Jericó. La única forma de aprehender aquello tras lo cual vamos, dice, «es rodearlo en círculos concéntricos [...] cada vez más estrechos» (p. 133). En vez de decir de sopetón en qué podría consistir la importancia de la filosofía, se va acercando lentamente a eso, recorriendo diversos círculos. A este método, por lo demás, también recurre Heidegger (1991, p. 77).

Uno de esos recorridos nos conduce a la pregunta por el ser —tal como la plantea Heidegger— y a la comprensión del ser que le es inherente. Explica Peña, poniendo de manifiesto con toda nitidez la faceta metafísica de su quehacer filosófico: «es propio de lo humano preguntarse por el ser y al hacerlo, al ensayar una comprensión de ese problema, configurarse a sí mismo. Es como si usted escribiera una obra de teatro de la que, sin saberlo, sería el único protagonista, motivo por el cual al imaginar su personaje, y el mundo que él habita se estaría, sin proponérselo, imaginándose a sí mismo. [...]. El ser humano sería ontológico en el sentido que es el problema del ser, las respuestas que ensaya y la capacidad de ensayar esas respuestas, lo que lo constituye en lo que tiene de más propio. Detenerse en ese proyecto [...] ayuda a entender la radicalidad que puede alcanzar la filosofía» (p. 43).

Ya empezamos a vislumbrar —bien que, por ahora, solo eso— la importancia de la filosofía. Su radicalidad y aquello de que trata hacen de ella un modo de pensar único, insustituible e insoslayable.

Por cierto, Peña deja en claro que habérselas con el ser no implica desatender y desentenderse del hombre. Ya lo ha establecido: en el pensar el ser —o en el ensayo de pensarlo— se cultiva *lo más propio* del hombre. Pero, además, trae a colación (p. 41) un contundente texto de Heidegger que a quienes tengan una peculiar sensibilidad para estas cuestiones podría conmover en lo más profundo, y que sería menester tener siempre presente o con-presente. Este: «La pregunta por el ser y por sus transformaciones y posibilidades es, en su núcleo, la pregunta correctamente entendida por el hombre. Frente a la permanencia de las galaxias del cosmos, la existencia

humana y su historia es, sin duda, fugacísima, solo un ‘instante’, pero la fugacidad es, asimismo, el modo supremo del ser cuando se convierte en el existir desde la libertad y para la libertad. ¡La altura del ser y de su modo de ser no depende de la duración!» (2009b, p. 29).

\*\*\*

El *mundo* actual, el *mundo* moderno o técnico, es meditado por Heidegger. Una esclarecedora exposición de este mundo es realizada por Jean Beaufret en *Al encuentro de Heidegger* (1993). Peña tiene en cuenta esta meditación para hacer sus planteamientos. Tal *mundo* no se reduce, ni mucho menos, a los artefactos técnicos: teléfonos móviles, computadores, redes informáticas, satélites de comunicaciones, grandes observatorios astronómicos, elementos de la medicina nuclear. Tampoco se reduce a los dispositivos tecnológicos: una cadena de medios de comunicación colectiva, la industria educativa, la del entretenimiento, la de la alimentación, la turística, las universidades, el Estado moderno. El mundo no es algo particular de que me ocupe, una cosa, un ente intramundano, un objeto. Como señala Ortega, mundo no es, tampoco, la suma de las cosas, sino el «horizonte» de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas (2006d, p. 128, en nota). Mundo «es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida» (2004a, p. 809).

Peña nos recuerda un texto del joven Heidegger en el que este habla a sus alumnos proporcionándoles un ejemplo esclarecedor del escurridizo concepto de mundo. «En la vivencia del ver la cátedra [—lugar desde el que el profesor dicta su curso—] se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra [...], la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto o lo otro, sino que lo significativo es lo primero, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación una cosa. Viviendo en un mundo circundante me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “*mundea*” [“*es weltet*”]» (pp. 95 s.).

La palabra “*mundea*” puede ser chocante. ¿Qué se quiere con ella? Al parecer, el joven Heidegger dejaba profundamente impresionados a sus estudiantes con palabras de ese tipo. Gadamer cuenta que se acuerda «una y otra vez que ya en 1920 el joven Heidegger usó la expresión “*es weltet*” [“*mundea*”]» (2002, p. 303). ¿Querría este profesor deslumbrar a sus estudiantes con recursos como este? De ningún modo. Creo que con estas palabras Heidegger iniciaba lo que Ortega considera tarea fundamental, y no solo de la filosofía: verbalizar el lenguaje. Para ilustrar su propuesta pone

dos ejemplos. Uno general, referido al ser mismo; otro particular, referido a una entidad circunscrita: una flor. Dice: «El sentido primordial de ser es ser-nos. También cada cual se-es [...] a sí mismo. Esta flor nos es o nos flor-es. Su ser es su “florear-nos”, su “florecer-nos”. Esto implica que, viceversa, yo soy a esta flor cuando la veo, la huelo, la imagino, pienso en ella, la echo de menos. El mundo nos es y nosotros somos al mundo». Y agrega una nota que aclara su postura: «Facilita la comprensión de todo esto que se procure entender el verbo “ser” con carácter de verbo transitivo. Lo mismo hay que hacer con todos los sustantivos. En general, hay que convertir casi todo el vocabulario en lo que los chinos llaman *houo tseu*, palabras vivientes» (2009a, p. 744).

En la misma línea, había planteado Ortega similar reforma del lenguaje partiendo de su innovador planteamiento acerca del ser, que lo entiende como «puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en el que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento» (2006a, p. 64). Propone, pues, que «la vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad —fuerza y espíritu— tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial. Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que sólo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización». (2009b, p. 159).

Pero volvamos al mundo técnico, a nuestro mundo histórico. Recordemos primero, con Peña, que para Heidegger «un mundo es [...] algo inobjetivo que le da sentido a las cosas, [es] ese trasfondo inexplicable, oculto, soterrado que confiere la manera de ser a nuestras prácticas» (p. 96). Somos referidos aquí a «El origen de la obra de arte», donde el filósofo reitera que el «*mundo mundeia*» (2005, pp. 31 s.).

Pues bien, el mundo técnico —el actual— es aquel en que prima el asumir lo real como *stocks*, reservas, fondos, subsistencias puestas «a disposición de la voluntad de alguien. Ese sería el resultado de una particular “comprensión del ser”. Pero esa comprensión del ser no es el fruto de un acto deliberado, o de una decisión ideológica, sino que es el producto de un mundo ya constituido y si la filosofía no puede cambiarlo, sí, al menos» puede pensarlo y «mostrar su contingencia» (p. 97).

Añade Peña, casi inmediatamente a continuación, una consideración clave: «Cuando Heidegger invitó a pensar con esa radicalidad estaba llamando la atención acerca de una de las características fundamentales del quehacer de la filosofía sin cuya comprensión es muy difícil entender la

*importancia* que ella reviste como quehacer intelectual» (Ibíd. La cursiva es mía).

A propósito de la idea de mundo, se recurre al texto de Wittgenstein antes nombrado. En su introducción, Carla Cordua hace notar que Frazer le pareció «estrecho de alma» a Wittgenstein, ya que el antropólogo británico «no entiende más que la vida inglesa de su tiempo. [...] el asunto de su estudio del pasado queda sometido al presente» (2016, p. 16). En otras palabras, para Frazer habría solo una forma de vida —y, por tanto, *solo un mundo*— susceptible de ser tomada en serio, a saber, la de él mismo. «Hay en Wittgenstein, al igual que en Heidegger —sostiene Peña— la convicción de que nuestro trato con los entes, con las cosas, descansa sobre una comprensión previa, *un mundo*, unas conexiones de significado, que hay que esforzarse por comprender» (p. 73. La cursiva es mía).

En «Ciencia y meditación» el filósofo de Friburgo llama la atención sobre «una frase, citada a menudo, de Max Planck [...]: “Es real lo que se deja medir”. Esto significa: lo que decide qué debe valer en la ciencia, en este caso en la Física, como conocimiento seguro, es la mensurabilidad» (2017a, p. 105). En nuestro mundo técnico esta tesis, válida en principio para las ciencias físico-matemáticas, tiende a hacerse ilimitada, de tal modo que transforma lo distinto en algo homogéneo, nivelando y aplanando todo. Lo que no se deja medir no es real, es decir, es una nada y, por tanto, cae fuera de una consideración seria, queda al margen del núcleo de la vida, desplomándose en lo irreal y fantasmagórico.

Los pensamientos filosóficos y el quehacer filosófico desde el que surgen no se pueden medir —se entiende, con los métodos de la ciencia moderna, es decir, con el proceder de la razón en tanto *ratio*, palabra cuyo sentido profundo es *cálculo*. Quedan, pues, en tanto in-calculables, como una especie de orla que rodea a lo real y con la cual no se sabe qué hacer, a menos que, por el camino más corto, se los descalifique por su nula utilidad y se los destierre definitivamente de lo susceptible de ser asumido como real. Otra opción podría consistir en alistar e incorporar la tarea filosófica «en la lucha entre las visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia» (Heidegger, 2005, p. 77). Con seguridad, este reclutamiento desvirtuaría por completo la esencia de la filosofía. Habría que agregar, con Ortega, que la filosofía que merezca hoy el nombre de tal tiene que evitar que su horizonte —blando y dilatable— «*se anquilese en mundo*» (2005a, p. 616).

Ni la filosofía, ni los mundos ingrátidos y gentiles como pompas de jabón, que amaba Antonio Machado, tienen cabida en la era atómica. A no ser que se los ubique en el sector «cultura» de una colectividad, sector que,

guiado por una «política cultural», los haga ingresar en el ámbito de los ajetreos culturales: fructíferos algunos, infecundos otros.

No obstante, ya hemos visto a través de la revisión de la obra que comentamos, que a pesar del desdén y de la hostilidad del mundo de la técnica moderna hacia la filosofía, esta se autoafirma. Contra viento y marea, perdura.

En una perspectiva confluyente con las anteriores, se puede agregar que la filosofía se hace cargo de preguntas decisivas que con sus métodos la ciencia moderna no es capaz de abordar y, por tanto, las soslaya. «Vivir — afirma Ortega— es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo». No se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas. «¿De dónde viene el mundo, adónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida? [...] Sin puntos cardinales nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que se ha hallado manera de resolverlas [...]. Aún insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna [...]. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles» (2008, pp. 263 s.).

La importancia de la filosofía se manifiesta también, pues, en su capacidad para elaborar y hacerse cargo de preguntas cuyas respuestas, tal vez, no se alcancen nunca —así como jamás se llega al absoluto Norte o al absoluto Sur—, pero que son ineludibles y, a la par, orientadoras.

El sentido esencial de la vida humana (Ortega) y el sentido de ser (Heidegger), ¿son lo mismo? Sin entrar a decidir el problema, es claro, me parece, que al menos se aproximan. Precisamente el sentido es cuestión central de la filosofía. El pensar meditativo de que habla Heidegger (*besinnliches Nachdenken*), si nos atenemos a la etimología de la palabra meditación en alemán (*Besinnung*), se caracteriza por ir en pos del sentido (*Sinn*) del acontecer. No sucede eso con el pensar calculante o computante (*rechnendes Denken*), que busca la eficacia con el mínimo gasto.

Max Weber y Viktor E. Frankl, hace notar Peña, insistieron en la importancia del sentido. Para el sociólogo Weber —cuya importancia subrayó Heidegger desde sus primeros cursos como *Privatdozent* en Friburgo (Arjakovsky, Fédier, France-Lanord, 2013, pp. 1373 ss.)— habría «cierta ambigüedad en la sociedad moderna, [...] cierta paradoja: la cultura humana inspirada en la permanente búsqueda de sentido acaba en la pérdida de él, en el desencantamiento» (p. 116). Para Frankl, el psiquiatra, el vacío existencial —esto es, la falta de buen sentido en la vida— «puede con buena razón considerarse como la neurosis colectiva de nuestra época»

(1978, p. 330). Se trata de lo que Frankl llama «neurosis noógena», frente a la cual hay que poner en juego una *logoterapia*, es decir, un método de curación a través del cual se logre redescubrir el sentido del estar en el mundo; «estoy convencido de que una positiva orientación al sentido de la existencia es un *medio de curación*» (Ibíd., p. 16), afirma el médico vienés, agregando que la *voluntad de sentido* —realidad central de que se ocupa la logoterapia—, es «el hecho, comprobable por un análisis fenomenológico, de que fundamentalmente el hombre tiende a hallar un sentido de su vida y a realizar ese sentido» (Ibíd., p. 330).

Mas, ¿qué es el sentido, asunto clave la filosofía? No es fácil saberlo y tampoco decirlo. Veamos, por lo pronto, el nexo entre pensamiento meditativo (*besinnliches Nachdenken*) y sentido (*Sinn*). En «Ciencia y meditación» nos dice Heidegger, recurriendo a la etimología de *Besinnung*, meditación: «Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnan, sinnen*. Introducirse en el sentido [*Sinn*] es la esencia de la meditación [*Besinnung*]» (2017a, p. 111). La meditación de que estamos hablando se dirige, ante todo, a la *cosa* o el *asunto* del pensar, «lo digno de ser preguntado», esto es, el ser mismo. De este modo, «la meditación es lo primero que nos lleva por el camino hacia el lugar de nuestra morada». Esta morada es «histórica, es decir, asignada a nosotros» (Ibíd., pp. 111 s.).

Lo recién dicho implica que la meditación aborde lo que Heidegger llama la esencia de la técnica moderna, aquello que determina nuestro mundo histórico —el mundo técnico— y que hace que todas las entidades intramundanas aparezcan y se asuman como *Bestände, constantes*, es decir, *stocks*, reservas, fondos, subsistencias, existencias —en el sentido comercial del término. La esencia de la técnica moderna —al mismo tiempo y en correspondencia con lo dicho recién— hace surgir y tratar al hombre como material humano, mano de obra o cerebro de obra.

Sin embargo, nos salen al paso estas interrogantes. ¿Puede la *esencia* de la técnica moderna —subrayando la palabra *esencia*— hacer aparecer al ente intramundano como algo disponible para su consumo y utilización a ultranza? ¿Puede reducir al hombre a recurso humano? Normalmente, se entiende por *esencia* la idea de algo. ¿Puede una idea producir eso? ¿No es una hipótesis insostenible? ¿No estará cayendo Heidegger en un «esencialismo», en el sentido peyorativo que asignan a este término los que lo usan? Tal vez, si Heidegger entendiera «esencia» en su significación habitual. Pero eso no ocurre. François Fédiér ha hecho notar que *Wesen*, *esencia*, «es uno de esos términos que Heidegger ha escuchado con la más sostenida de las atenciones. [...] “*Das Wesen*” [*“la esencia”*], ante todo, es la pura y simple substantivación del verbo “*wesen*” [*“esenciar”*] [...]. [...] este verbo se distingue por su aspecto de intensa vivacidad. En la lengua antigua, se asocia fácilmente a otros dos verbos, “*leben*” (= vivir) y “*wirken*” (= estar

trabajando) [...]. Cuando se evoca esta plenitud de *estar trabajando de lleno* y se la imagina como no teniendo tregua, no se está lejos, creo, de lo que se trata de pensar con la palabra “*Wesen*” [“*esencia*”], tal como invita a entenderla Heidegger» (2017, p. 72).

La esencia —el *esenciar*— no es, pues, una idea, un concepto, una representación o algo por el estilo. Por el contrario, es «algo» muy vivo, muy actuante, «algo» que no cesa de sostener y conmover aquello a lo que *esencia*, entendiendo esta última palabra en su acepción verbal. Eso es lo que habría que pensar cuando se habla de la *esencia* de la técnica moderna, de su *esenciar*.

La esencia así caracterizada —esto es, como decisivo hontanar— tiene, en cuanto histórica, una índole destinal. Pero, afirmar eso ¿no nos hace caer en un determinismo inaceptable? No, porque Heidegger entiende la palabra destino de una manera inusual. Para él destino no es «lo fatal de un curso inalterable» (2017a, p. 87). Radicalmente pensado, destino es aquello «que pone al hombre en un camino del desocultar» (Ibíd.). En el caso que tenemos entre manos, ocurre que la esencia de la técnica es aquello que suscita en el hombre un modo del advenir que lo induce a desvelar los entes como *stocks* explotables y al ser humano mismo como animal del trabajo o ser vivo que trabaja (Heidegger, 2001, p. 51). Hay que considerar, no obstante, que «la palabra acerca del destino del ser no es ninguna palabra que dé respuesta, sino una pregunta» (Heidegger, 1991, p. 107).

Peña se refiere a lo antes expuesto de esta manera: «confianza en la técnica, pero, a la vez, duda respecto de ella; afirmación del saber, pero al mismo tiempo revisión permanente de sus condiciones de posibilidad y de sus bases. En *Introducción a la metafísica*, Heidegger sostiene que la filosofía es una de las pocas posibilidades creadoras y autónomas de la existencia histórica». Una manera de entender esa frase «es viendo en ella una llamada de atención sobre el hecho de que la filosofía es la única posibilidad que tenemos de interrogarnos acerca del modo en que se constituye el mundo que damos por supuesto [...]. Si la ciencia, entendiendo por tal lo que en sentido amplio podemos llamar quehacer técnico, se erige sobre un cierto modo de entender lo que existe, entonces es fácil comprender que la ciencia no piensa, en tanto la filosofía se esmera en pensar lo no pensado, como, con aire paradójico, insinúa el propio Heidegger en *¿Qué significa pensar?* [...]. Se comprende entonces por qué puede afirmarse, como Heidegger hizo, que lo no pensado es el más alto regalo que puede entregar un pensar, algo que, por lo que va dicho, solo puede estar al alcance de la reflexión inútil de la filosofía» (pp. 185 s.). «La filosofía —añade— muestra la contingencia incluso de una cultura aparentemente tan exitosa y segura de sí misma como la cultura de la técnica» (p. 187).

Siguiendo la obra de Kant *El conflicto de las facultades*, prosigue así: «el lugar de la filosofía en la universidad debe estar asegurado porque si la universidad moderna debe cultivar los saberes técnicos, el único modo de hacerlo sin dejarse vencer por el ánimo supersticioso que suele acompañarlos, es contar a la mano con el antídoto de la filosofía» (p. 187).

En el «Anejo» de sus *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega —en opinión del autor, el más grande pensador en español que ha existido desde el XVI con Francisco Suárez; un hombre anegado de talento— Ortega, digo, plantea que la justificación de la filosofía es su primer principio (2006b, p. 26). Carlos Peña se ha hecho cargo de este primer principio con la pericia que da el trato constante con el quehacer filosófico, mostrando, desde diversas perspectivas, por qué importa la filosofía, y demostrando, a la par, que asume a pie firme las exigencias inherentes a la responsabilidad de la inteligencia. Recordemos lo que propone el filósofo español: «la realidad de toda cosa propiamente humana no es otra que su “importancia”» (2006c, p. 152). Y en otro lugar indica que «toda realidad desconocida prepara su venganza» (2010, p. 132 / 2005b, p. 526). Esto querría decir que si ignoramos la *importancia* de la filosofía —su *realidad*— las consecuencias sobrevinientes de ese desconocimiento podrían ser abruptas y aciagas. ¿Para quién o quiénes? Para nosotros, esto es, para nuestra existencia histórica, desde la que se constituye nuestra vida personal.

En la entrevista que le hace Juan Rodríguez a propósito del libro que comentamos (2018, pp. E 4 s.), Peña alude a unas consideraciones de Heidegger: «Una opinión [...] de lo más razonable es la que afirma: “no se puede hacer nada con la filosofía”. [...] ya que *nosotros* no podemos hacer nada *con ella*, ¿no haría la filosofía misma, finalmente, algo *con nosotros*?». La continuación de la frase le da un sentido preciso: «dado el caso de que nos comprometamos *con ella*» (1993, p. 21).

Pero, ¿no podríamos quedarnos solo con la primera parte de la frase? Aunque no es necesario, es posible. En tal caso, si la continuamos con otras palabras, podríamos entenderla de otra manera. Hagamos la prueba: <Una opinión [...] de lo más razonable es la que afirma: ‘no se puede hacer nada con la filosofía’. [...] ya que *nosotros* no podemos hacer nada *con ella*, ¿no haría la filosofía misma, finalmente, algo *con nosotros*, dado el caso de que nos desentendamos *de ella*?>. Así, entonces, al transformarla, cabría decir: si no reconocemos a la filosofía como ella exige ser reconocida, esa falta de conocimiento y de reconocimiento se volvería violentamente contra nosotros mismos, pues a una realidad histórica de primer orden como es la filosofía no se la puede ignorar ni desdeñar impunemente.

No es nada de fácil transitar desde una postura que asume de partida y sin reservas la inutilidad de la filosofía hacia una fundada demostración de

su *importancia*. Nuestro autor lo ha hecho con afán de claridad, lucidez y perspicacia.

### *Referencias bibliográficas*

Arjakovsky, Philippe; Fédier, François; France-Lanord, Hadrien (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Beaufret, Jean (1993). «*Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki*», trad. de Juan Luis Delmont. Caracas: Monte Ávila Editores.

Fédier, François y otros (1975). «Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969», trad. de María Teresa Poupin Oissel. En: Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*, Viña del Mar: Ediciones del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso. Este texto ha sido reeditado en: Heidegger, Martin (2017a).

----- (2017). «Después de la técnica», trad. de Jaime Sologuren y Jorge Acevedo. En: *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales.

Frankl, Viktor E. (1978). *Psicoanálisis y existencialismo*, trad. de Carlos Silva y José Mendoza. México: Ed. F. C. E.

Gadamer, Hans-Georg (2002). «Recuerdos de los comienzos de Heidegger». En: *Los caminos de Heidegger*, trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.

Heidegger, Martin (2017a). *Filosofía, Ciencia y Técnica*, trad. de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel; ed. de Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Universitaria.

----- (2017b). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)* [*Cuadernos de trabajo (1938-1939)*], trad. de Alberto Ciria, Madrid: Trotta.

- (2009a). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, trad., notas y glosario de José M. García Gómez del Valle, Gerona: Palamedes.
- (2009b). *Principios metafísicos de la lógica*, trad. de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis.
- (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, trad. y ed. de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada: Comares.
- (2006) *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de la «Lógica»*, trad. de Pablo Sandoval Villarroel, ed. de Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile.
- (2005). *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger /Ed. Almagesto / Ed. Biblos.
- (2002). *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*, trad. de Breno Onetto Muñoz. Santiago de Chile: RIL editores.
- (2001). «Superación de la metafísica», trad. de Eustaquio Barjau. En: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1999). *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Introducción de Manuel Garrido. Madrid: Tecnos.
- (1997). *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Universitaria.
- (1994). *Serenidad*, trad. de Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1993). *Introducción a la metafísica*, trad. de Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa.
- (1991). *La proposición del fundamento*, trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Narvarte, Cástor (1993). *Platón: Teetetos*. Traducción del griego, análisis y comentario con introducción y notas bibliográficas. Santiago de Chile: Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile.

- Ortega y Gasset, José (2010a). «El fondo social del *management* europeo». En: *Obras Completas*, vol. X, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- (2010b). *Meditación de Europa*. En: *Obras Completas*, vol. X, ed. cit.
- (2009a). «[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]». En: *Obras Completas*, vol. IX, ed. cit.
- (2009b). *Prólogo para alemanes*. En: *Obras Completas*, vol. IX, ed. cit.
- (2008). *¿Qué es filosofía?* En: *Obras Completas*, vol. VIII, ed. cit.
- (2006a). *Historia como sistema*. En: *Obras Completas*, vol. VI, ed. cit.
- (2006b). *Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia*. En: *Obras Completas*, vol. VI, ed. cit.

- (2006c). «Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier». En: *Obras Completas*, vol. VI, ed. cit.
- (2006d). *Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán*. En: *Obras Completas*, vol. V, ed. cit.
- (2005a). *El tema de nuestro tiempo*. En: *Obras Completas*, vol. III, ed. cit.
- (2005b). «En cuanto al pacifismo...». *La rebelión de las masas*. En: *Obras Completas*, vol. IV, ed. cit.
- (2004a). «Revés del almanaque». *El Espectador VIII*. En: *Obras Completas*, vol. II, ed. cit.
- (2004b) «Ideas sobre Pío Baroja». *El Espectador I*. En: *Obras Completas*, vol. II, ed. cit.

Peña, Carlos (2018). *¿Por qué importa la filosofía?*, Santiago de Chile: Taurus.

Rodríguez M., Juan (2018). “Entrevista a Carlos Peña: ‘La modernidad parece hostil a la reflexión filosófica’”. En «Artes y Letras» de *El Mercurio* de Santiago, 29 de julio.

Wittgenstein, Ludwig (2016). «*Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*», trad., introducción y notas de Carla Cordua. Santiago: Ediciones Táchitas.