



LA UTOPIA DE HEIDEGGER HEIDEGGER'S UTOPIA

Luciano Olivares Tapia ¹

¹ Sociólogo U. de Chile

Magister© en Filosofía U. de Chile

leolivarest@gmail.com

Artículo recibido: 19-Marzo-2012

Aceptado: 15-Mayo-2012

Publicado: 27- Junio-2012

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es proponer un nuevo concepto de utopía. Para ello, nos apoyaremos en la crítica a la modernidad de Heidegger, la cual abordaremos destacando los aspectos ideológicos de ciencia, técnica, economía y lenguaje.

ABSTRACT

The aim of this paper is to propose a new concept of utopia. To do this, we will rely on the critique to the modernity of Heidegger, which will address highlighting the ideological aspects of science, technology, economy and language.

Palabras clave: *utopía, ideología, Heidegger, Gestell.*

Keywords: *utopia, ideology, Heidegger, Gestell.*

*“La posibilidad de acceder a la historia
se funda en la posibilidad según la cual
un presente sabe en cada caso ser futuro.
Este es el primer principio de toda hermenéutica”*

Martin Heidegger, El concepto de tiempo.

Introducción

En toda utopía se da una ruptura, un detenerse provisorio que suspende y proyecta la realidad por medio de un examen de sus condiciones estructurales objetivas y propósitos ideológicos subyacentes. Sin embargo, bajo la concepción utópica tradicional, estos ámbitos de la actualidad se sopesan desde la posibilidad de un modelo socio-histórico predeterminado que se establece como principio organizador simbólico transversal con pretensiones totalitarias, todo esto, dentro de una representación estática y teleológica de la historia, la cual culminaría su desarrollo en el estadio “utópico” final. Así pues, la utopía termina yuxtaponiéndose conceptualmente a la ideología y sus propiedades funcionales, a saber, la de deformación, legitimación e identificación (Ricoeur, 1991); sin contar con el sesgo valórico que ya implica su arbitrariedad. De esta manera, la utopía tradicional se erige como un Grund que deforma la realidad para luego legitimar la historia retrospectivamente, en un ejercicio inverso al programa ideológico pero que comparte el mismo razonamiento: en éste mediante un justificar “hacia adelante” y en aquélla “hacia atrás”.

Por lo pronto, si queremos acercarnos a un renovado concepto de utopía, debemos retomar esta ruptura con la realidad, recomponer esta capacidad re-formadora de la utopía de manera radical (mas no definitiva), para desde allí, poder develar los rasgos esenciales que la definen.

Por consiguiente, para llevar a cabo dicho cometido, es menester plantear las siguientes interrogantes: ¿cuál es la concepción metafísica dominante en la época moderna? ¿Sobre qué categorías constitutivas se asienta? ¿Hacia qué fundamento común convergen estas categorías? Y a partir de esto, ¿cuál es la noción de utopía que se configura? No obstante, para aterrizar estos asuntos, debemos tratarlos a la luz de las dimensiones socio-institucionales que plasman la concepción metafísica actual.

Ciencia y Técnica

Se puede decir que la exégesis metafísica de los modos epocales como el Ser se destina a través de la historia se articula en torno a tres preguntas esenciales¹:

1. ¿Qué concepción de lo ente prima en la conformación de lo fenoménico?
2. ¿Qué concepción de verdad enlaza lo anterior con la primacía de un tipo de conocimiento?
3. ¿Qué tipo de acción se desprende de dicho conocimiento?

Si nos circunscribimos a la Edad Moderna, es bastante manifiesto que la concepción de lo ente es la que emana de la ciencia moderna. Empero, específicamente, ¿cómo con-forma la ciencia a lo ente? Respondemos sin rodeos: la ciencia interviene de antemano lo real **en** la objetualidad (*Gegenständigkeit*), lo que posibilita previamente la exactitud del cálculo. En el “en” hay un establecer que se reivindica como primario, *desde* el cual se asegura la realidad representándola *como* teoría. La teoría es la contemplación de lo que adviene presencia en el des-ocultamiento dis-ponedor² que fija lo real como efecto de causas. Este desocultar sitúa al ente a través de la re-presentación que permite el acceso a la verdad del conocimiento científico:

“Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación” (Heidegger, 1995:72).

De esta forma, la proyección objetual de la naturaleza se refuerza con el éxito de la previsibilidad del cálculo representador sistematizado en el método, cuyo rigor eficaz, actualiza las posibilidades ya abiertas por la verdad teórica, allanándole un camino que se construye en base a sus propios resultados progresivos: la ciencia se transforma en una empresa.

1 Estos ejes estructurantes también son aptos para diferenciar epistemológicamente las llamadas Ciencias del Espíritu respecto de las Ciencias de la Naturaleza.

2 El origen común entre ciencia y técnica moderna es que ambas, esencialmente, se co-pertenece en el ámbito del saber cognoscente, esto es, en el des-ocultamiento del ente como lo dis-puesto que desafía a la naturaleza por medio de la representación y la manipulación. Sólo bajo esta matriz es posible entender la paralela aparición histórica y co-determinación entre ciencia y técnica. No hay pues una relación causal entre ellas; habría que hablar más bien, en términos weberianos, de la pertenencia a una misma constelación de sentido.

A partir de este carácter “empresarial”, la ciencia moderna se erige como la institución histórica donde reside la *autoridad*; la cual le provee de una legitimidad sociológica que convierte a la ciencia en un valor³(cultural). En este caso, el valor, en su origen esencial, es el disfraz de la objetividad. La objetividad se torna subjetiva puesto que se impone por sí misma -en el fondo con referencia al sujeto- como fundamento de lo ente, decidiendo además cómo éste entra en el campo de lo objetual:

“¿Cómo es posible que lo ente se interprete de forma señalada como *subjectum* y en consecuencia lo subjetivo pase a dominar? Porque hasta Descartes, e incluso dentro de su metafísica, lo ente, en la medida en que es un ente, es un sub-jectum (époxeŪmenon), eso que yace por sí mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes. La preeminencia de un sub-jectum destacado por ser incondicionado desde un punto de vista esencial (subyaciendo como fundamento) nace de la aspiración del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de un fundamento de la verdad, en el sentido de la certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable)” (Heidegger, 2001:86).

Por lo tanto, la objetividad puede ser re-presentada sólo ahí donde el pensar re-flexiona desde la verdad de la certidumbre de un “yo pienso” que se funda en la pura voluntad subjetiva. Sobre este soporte metafísico, la concepción de verdad de la ciencia es la *conformidad* en dos sentidos: la del sujeto con el objeto prefigurado en la *coagitatio* y la concordancia entre el enunciado (concepto) y la cosa-objeto.

Como se puede sospechar, en la instauración de lo objetivo como la presencia invariable del ente que acusa el afán subjetivo de fundamentación óptica del mundo, se esconde un antropologismo, y en definitiva, una ideología. Se configura así la posibilidad de concebir al mundo *como imagen*, esto es, como la articulación mentada de las producciones representativas del ente. A este fenómeno le viene aparejado el proceso de consolidación del hombre como sujeto del ente, o en otras palabras, como dominador de la naturaleza. El ente es sopesado bajo el presupuesto metafísico que constituye al objeto en su relación con el hombre.

Sin embargo, este *modo* de presenciar la realidad (y la lógica proposicional que ella *encierra*), impide la emergencia del pensar que descubre la constitución esencial de todo conocimiento. Si bien, exigirle a la ciencia que esta tarea sea parte de sus objetivos programáticos es sacarla de su campo de acción, tampoco se le puede permitir -sin antes pensar sus fundamentos ontológicos- que el tipo de conocimiento que propugna se instale, sin más,

3 “Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene el carácter de valor. Todo valorar es una subjetivación, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valer única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer” (Heidegger, 2000:286).

como el único válido en que se ex-pone la naturaleza. Por lo tanto, ¿cuáles son los fundamentos ontológicos de todo conocimiento? Dejamos la palabra al propio Heidegger (1997:87): “el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto ser-en-el mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser”. Esto quiere decir que en la medida en que todo conocimiento forma parte de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del Dasein, éste se constituye dentro de él, pero no como una propiedad externa de algo que se agrega, sino como “efecto” óntico de la estructura ontológica-existencial de ser-en-el-mundo. Por lo tanto, en el trayecto del ente que es traído en el re-presentar teórico, está el *aquí* del Dasein que se encuentra ya siempre *en el allá* del ente. A su vez, en este mismo modo de ser del Dasein que es su Ahí abierto, el conocimiento se despliega principalmente a partir de la estructura existencial del Comprender y el Decir que permite la objetivación y la numerificación respectivamente. En este comprender originario se da un dejar-ser (*Bewendenlassen*) que pone en libertad al ente en el horizonte estructural de ser-en-el-mundo, vinculando las remisiones onto-pragmáticas de los útiles en el contexto de la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*). De esta forma, en las respecciones referidas en el remitir comprensor del Dasein, tanto los entes como aquél, se “dotan” de significatividad y, sobre esto, de la posibilidad de un tipo de lenguaje. Así pues, el Dasein -“sin actuar ni pensar”- se dona a sí mismo en el dejar-ser al ente hacia algo in-cierto. En este dejar-ser propio del Ahí del Ser se encuentra la esencia de la libertad que desen-cubre lo ente para que manifieste su pura “hacia-idad” venida en su presencia: “El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente” (Heidegger, 2000:160). En conclusión, desde la significatividad del Comprender del Dasein, el conocimiento objetivante se proyecta como una posibilidad más de su apertura. Incluso más, Heidegger plantea que la contemplación (*Betrachtung*) que precede la tematización de lo ente es una deficiencia modal de un estar absorto natural de la ocupación, cuyos modos impropios acusan el mero estar-ahí de los entes, sentando las bases de la intencionalidad cognoscente.

Ahora bien, ¿qué tipo de acción se desprende de la apropiación objetivadora moderna? Respondemos: la acción técnica-instrumental. Este tipo de acción se caracteriza por conducirse racionalmente en función de los medios más óptimos para alcanzar ciertos fines. No hay pues, una finalidad inherente a la técnica que no sea la optimización de los mecanismos procedurales orientados por un propósito preestablecido. Al igual que con la ciencia moderna, a este tipo de acción le subyace un des-ocultar que pro-voca al ente en cuanto constante (*Bestand*), asegurando e incentivando el suministro constante –ahora en el sentido de la pro-vocación (*Heraus-forderung*)- de insumos y energías. A la esencia de este desocultar Heidegger lo llama lo dis-

puesto (das Ge-Stell): “Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar, en el modo del establecer, lo real en cuanto constante” (Heidegger, 2007:135). De esta manera, el des-ocultar pro-vocador dis-pone, no sólo lo real hacia la utilidad instrumental, sino que reduce al hombre mismo a la condición de objeto⁴.

Sin embargo, esta interpretación de la técnica obstaculiza los intentos del pensar por llevarla a una recta relación con su esencia. He ahí un peligro. El peligro es considerar este modo de desocultar como la medida de todo, del des-ocultar propio y originario del hombre. Al desocultar provocador de la técnica moderna, Heidegger contrapone el des-ocultar pro-duciente, que alude el sacar a la luz algo ahí presente (*Alétheia*): “La esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producere” (Heidegger, 2000:259). Pro-ducir es todo dar-lugar-a que hace que algo provenga desde su no presencia a la presencia (*Anwesen*). Pro-ducir se funda en un des-ocultar que “hace” aparecer la presencia del ente en su verdad. Este des-ocultar originario hay que ponerlo *en el sentido* -Heidegger habla de camino- que lo reúne con el Ser, esto es, en la dirección del destino del Ser donde éste acontece-apropia. Lo reunidor del desocultamiento producente en la dirección del Ser es *lo actuante* de un pensar que hace confluir el despliegue del ente -primero, (no en sentido jerárquico)- como un mostrarse en la “espacialidad” del Ahí del Dasein -y segundo- como un dar-se histórico de la temporeidad del Ser. Por lo tanto, sólo si se re-establece lo dis-puesto en la dirección del destinar del Ser, encuentra este desocultar su verdadera pertinencia y efectividad. En cambio, cuando el ser del ente se destina al hombre bajo la racionalidad técnica, lo dis-puesto acarrea consigo lo esencial aún no pensado que expulsa al Ser a olvidar su propia cercanía. No obstante, el acontecer-apropiador (*das Ereignis*) de este posponer en su criticidad histórica “espontánea” hace surgir al olvido *como tal*, y por lo tanto, a urgir la pregunta por el ser mismo en su diferencia con el ente: “En la esencia del peligro esencia y habita una gracia, a saber, la gracia de la vuelta del olvido del Ser hacia la verdad del Ser” (Heidegger, 2007:198). Esta vuelta es el giro (*Kehre*) del Ser en torno a su propio eje a partir de la posibilidad que “le otorga” su determinación ontológica trascendental: el tiempo⁵.

Economía y Lenguaje

Puesto que -como se mencionó- la técnica no tiene fines intrínsecos que la orienten, en la modernidad, éstos le vienen dado principalmente por los

4 “La relación sujeto-objeto logra así por primera vez su puro “carácter de relación”, esto es, su carácter de co-misión, en el cual son absorbidos, en cuanto constantes, tanto el objeto como el sujeto” (Heidegger, 2007:176)

5 A la vez que su suceder determina también el “cómo” del giro.

parámetros económicos de los requisitos productivos del sistema capitalista⁶; el cual, al mismo tiempo contribuye a la generación de las condiciones históricas determinantes para el desarrollo científico de la técnica. Así pues, en el marco de la racionalidad instrumental del accionar técnico, la economía capitalista da otro paso más: el de la maximización de los fines, lo que en su jerga particular se traduce como *utilidades*. Por si fuera poco, esta extensión táctica de la acción se cimenta sobre una supuesta “concepción natural del hombre” que modela el comportamiento moral del ser humano en base a principios egoístas (*homo oeconomicus*). Por lo tanto, si el sustento metafísico del conocimiento científico ya se rige por una delimitación del ente *frente y como subjectum* (recordemos que la economía basa sus postulados en la matemática); al amparo de este imperativo conductual, el ente queda supeditado totalmente a las concesiones del sujeto. De esta manera, atestiguamos la culminación de la instalación del objeto en su referencia subjetiva fundacional. La verificación de este proceso ocurre a pesar de que se intente –vanamente– superar mediante hipotéticos equilibrios econométricos destinados a contrarrestar teóricamente las propensiones individuales de ganancia. El peso de la génesis metafísica y moral es tal, que es inevitable para el capitalismo que las consecuencias de esta realidad le rebasen por los poros: ante la implantación de la subjetividad no existe una solución lógica. Es más, ni siquiera con el reconocimiento explícito de distorsiones de mercado es posible una salida; claro está, ante las veleidades de la subjetividad tampoco puede haber credibilidad. De este modo, nos encontramos con atribuciones que sólo puede darse el subjetivismo: dar rienda suelta a la contradicción sin tapujos. Por ejemplo, es paradójico que los mercados competitivos tiendan al monopolio –y cuando no– por lo menos a la creación de carteles oligopólicos que desatan una colusión de precios. Si bien, estas “anomalías” se pueden sancionar jurídicamente, aquello no implica una regulación sistémica espontánea. La voluntad de poder tiene su propia ley: el eterno retorno de su querer-se.

Este panorama se ve extremado con la aparición del *capitalismo tardío* o *capitalismo financiero*, donde el valor de cambio deja de ser la transcripción objetiva de un valor de uso, lo que desencadena la escisión del signo-dinero de su base material (mercancía). En palabras de Jean Baudrillard (1991:22): “el sistema funciona menos gracias a la plusvalía de la mercancía que a la plusvalía estética del signo”. Concurrimos así a un proceso de “involución del valor” derivado de la circulación pura del dinero en un espacio orbital definido como su propio movimiento bursátil. De esta forma, el valor flota

6 Respecto de la diferencia entre economía y técnica, ver el acertado análisis de Max Weber (1964:47-49), *Economía y Sociedad*. México: FCE.

sobre el vacío de su autorreferencialidad semiótica fomentado por estrategias comunicacionales que sólo acrecientan la deformación de la realidad. Incluso se manipula la objetividad de las crisis “económicas” transformándolas en pura subjetividad, en mera especulación de grupos de interés. Se instala pues, “la simulación como el éxtasis de lo real”, la metonimia del signo en desmedro de la metáfora dinero-mercancía; lo ideológico que trastoca la equivalencia nominal y material del signo en favor de su transfiguración simbólica que reemplaza lo real. Así, el precio pierde la endeble racionalidad provista por la teoría econométrica, la que se convierte en un simple artilugio espejístico para soslayar científicamente el desarraigo del número más allá de sus posibilidades objetivas; para justificar un afán de dominación que tiende a la supremacía de la marca y a la especulación del mercado financiero. El sentido del signo rebosa su función remisional originaria reificándose como mera expresión retórica-estética en la recursividad del dinero, o si se quiere, transmutándose en pura política (la diplomacia lingüística del poder). Así pues, el dinero como medio de comunicación simbólicamente generalizado, en su extrema generalización, pierde (exacerbando) lo simbólico que tiene como medio de comunicación. El precepto moral de la maximización de utilidades da el paso decisivo del subjetivismo.

No obstante, la autonomía que adquiere el lenguaje numérico es el corolario de un fenómeno moderno más global, a saber, la funcionalización del lenguaje, en cuya raíz está el desocultar disponedor que lo establece proposicionalmente como dis-positivo. Cuando el decir se enfoca representativamente en la materialización del enunciado, el lenguaje se reduce a *información* para fines notficativos, y por ende, a la producción formal de signos comunicativo-transaccionales:

“El único carácter del lenguaje, que permanece en este lenguaje reducido a *información*, es la forma abstracta de la escritura, que queda aquí retraducida a las fórmulas de un cálculo lógico. La univocidad de los signos y fórmulas, que en tal cálculo necesariamente se exige, asegura la posibilidad de una comunicación segura y rápida” (Heidegger, 1992:11)⁷.

Claramente, aquí no se cuestiona la muchas veces provechosa eficacia de este tipo de comunicación, sino que se procura evitar la identificación del lenguaje con su función denotativa de objetos. El enunciado es sólo el residuo instrumental de un “proceso ontológico” que termina en la cristalización de un significado, pero que no agota la significatividad de éste. Por lo tanto, a pesar que dejen entrever una ruta, la oblicuidad informativa del enunciado

7 Obsérvese cómo esto llega a niveles extremos en el lenguaje informático del código binario.

que modela categorialmente a la realidad, le imposibilita alcanzar un decir que se acerque a la esencia del lenguaje: “A los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar de ellos, *no puedo expresarlos*. Una proposición sólo puede decir cómo es la cosa, no lo que es” (Wittgenstein, 2009:58).

Por consiguiente, debemos escudriñar en las huellas que nos deja el señalar del lenguaje pro-posicional; no sólo para entender que en él hay un saber que se pro-pone, sino también otro que se pos-pone. Lo que se propone es un modo derivado de la interpretación que replica la realidad a escala indicativa; lo que se pospone es el acompañar comprensivo del Habla que abre al Ser a su propio decir a partir de su condición de arrojado. No se trata aquí de que la palabra se desligue del significado que ella expresa, sino que la esencia del habla no se encauce desde las propiedades gramaticales de aquéllas. Que lo con-textual hable; que lo referente emerja sobre lo nombrado. Si bien siempre permanecemos en este decir, la preeminencia de lo enunciativo hace que nos olvidemos de ello. Toda pretensión de fijar el lenguaje unívocamente a través de signos presupone la contingencia abierta del Habla donde todo significado es posible.

El enunciado sólo resguarda lo esencial que está perdurando en el hablar. El nombre es un invocar a las cosas desde la lejanía de su pre-estar donde el mundo está siempre ocurriendo. Al concebir lingüísticamente las cosas, la palabra “sólo” reafirma el significado remisional del mundo, y en última instancia, delata la diferencia ontológica fundamental a partir de la cual las cosas *son* y se pueden relacionar entre ellas. Esta diferencia es la diferencia entre ser y ente, que *en cuanto tal*, se constituye en el asunto del pensar por excelencia.

Para Heidegger la Diferencia es la intimidad de mundo y cosa que se da en el Entre-medio (*Unter-Schied*), donde ambos se liberan mutuamente a su “lugar” apropiador: “La Diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio (*ereignet*) en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas” (Heidegger, 1990:23). He aquí -como dice Heidegger- un doble apaciguamiento, en el cual adviene el silencio (*Stille*) -por decirlo de algún modo- mentado del sentido que refiere mutuamente a mundo y cosa. El silencio “espacial” que resuena mundo y cosa abandonándolos a su mundear y cosear diferenciante. La invocación de la Diferencia es el son del silencio:

“*El habla habla en tanto que son del silencio (Die Sprache spricht als das Geläut der Stille)*. El silencio apacigua llevando a término mundo y cosa en su esencia. Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el advenimiento apropiador de la Diferencia. El habla - el son del silencio - es en cuanto que se da propiamente la Diferencia. El habla se despliega como

el advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa” (Heidegger, 1990:28).

Por lo tanto, el Habla co-rresponde escuchando –anticipadamente- la llamada del mutuo estar apaciguado mundo-cosa que adviene silencio. En la quietud natural en la que se comparten cosa-mundo hay un fondo sonoro donde la inmensidad del Entre-medio de la diferencia mundo-cosa es “ocupada” por un Decir que “acalla” el silencio. Este Decir que “cubre” el silencio *acerca* al mundo a la cosa y la cosa al mundo hasta tal cercanía, que *casi* los hace traslaparse. El “casi” es la a-signación simbólica de la Diferencia **en** la palabra⁸.

Así pues, sólo en cuanto este Decir es el Mostrar *en cuanto tal* (el apropiarse del Entre-medio), es posible experimentar el acontecimiento-apropiador que permite que el Ser habite en el cobijo de su casa-lenguaje. El Habla sólo llega a sí desde el Decir que se guía por las pistas que le deja el significado de las palabras. El lenguaje, en su origen basal, es lo articulable del sentido que hace corresponder la esencia del hombre con el Ser a través del pensar-decir encaminante:

“Es el Decir el que, en tanto que escucha, nos deja llegar al hablar del habla.

El camino al habla se despliega en el habla misma. El camino al habla en el sentido del hablar en tanto que *sagen*, decir, es el habla en tanto que *Sage*, Decir. Lo propio del habla se oculta, por tanto, en este camino que es el Decir, que, en tanto que este camino, deja alcanzar el habla a los que escuchan el Decir” (Heidegger, 1990:232).

La utopía de Heidegger

En resumidas cuentas, podemos decir que la modernidad se caracteriza por la *Ge-Stell*, cuya manifestación más potente es la dis-posición del ente como objeto y del habla como enunciado (ambos conjugados por un concepto de verdad). En esta línea, ¿que concepto utopía se puede esbozar? Considerando la crítica de Heidegger, podríamos caer en la tentación de apurarnos en decir: el advenimiento del Ser en su plenitud. Con esto caeríamos en la interpretación propia de los patrones metafísicos y utópicos tradicionales que buscan demostrar la historia a partir de un fundamento. Una utopía de este tipo sería el paso del aplastamiento del ser en la hegemonía del ente; al aplastamiento del ente en el imperio del ser. En este sentido, el olvido del ser en su diferencia con el ente daría paso a la indiferencia total de éste dentro de aquél. Promulgaríamos algo así como el fin de la dialéctica hegeliana en

8 Esquemáticamente, el camino al habla recorre dos niveles de “abstracción”: Habla-Decir; Decir-palabra.

favor del inicio de otra de corte heideggeriano. Este malentendido sólo es posible en base a la tergiversación del propósito refundante de la analítica heideggeriana en términos de una nueva onto-teo-logía que implicaría una superación respecto de su similar anterior. Como bien se sabe, el afán refundante de Heidegger es todo lo contrario a una superación, es derechamente el “paso hacia atrás” (*Schritt zurück*) de un pensamiento rememorador que se plantea la pregunta del ser mismo en su diferencia con el ente. Al plantear la primacía de esta pregunta, Heidegger instala el devenir histórico del Ser como inevitable, lo que no conlleva algún tipo de respuesta puesto que no la hay (¡ni filosófica!); antes bien, con esto sólo apunta a subrayar la estructura tempórea de un Ser que se proyecta en posibilidades.

Ahora bien, en el intersticio del acontecer-apropiador de Tiempo y Ser, éste último no es, sino que más bien se da (*Es gibt*) como⁹ acontecimiento-apropiador, el cual, a su vez, sólo es experienciable en el olvido del *Ser en y a través de la Ge-Stell*. Por su parte, este olvido tiene que ser constitutivo de la *Ereignis*¹⁰ para que surja *como tal en y por medio* del pensar rememorador que lo hace presente (*Anwesenlassen*) desde el ocultamiento. Por lo tanto, como diría Vattimo, “*la Ge-Stell* es el primer relampaguear de la *Ereignis*”, puesto que en el impulso del replegamiento de la esencia del Ser en el olvido, éste nos acarrea y nos hace volver la mirada en dirección a la permanente mismidad del Ser¹¹. Sólo en la criticidad histórica del destinarse del Ser en la *Ge-Stell* es posible generar las condiciones –por qué no decirlo– materiales que interpelen al hombre en su esencia y lo inciten a actuar. En estricto rigor, esta última acción nombrada *no es* una acción, es lo *actuante* de un pensar que precede la distinción entre teoría y praxis. Nos referimos al pensamiento rememorador (*An-denken*), el cual va más allá de una toma de conciencia propiciada por una época histórica, sino que se erige como la resignación irrevocable al consentimiento del Ser que se pone a sí mismo en cuestión como lo digno de ser pensado:

“Perteneiente al ser, ya que ha sido arrojado por el ser a la guarda de su verdad y reclamado para ella, dicho pensar piensa el ser. Semejante pensar

9 “como” mienta: Ser, permitir-presencia destina en el acontecer-apropiante, tiempo alcanza en el acontecer-apropiante” (Heidegger, 2007:316).

10 En el entendido de la “relación” Tiempo y Ser esto se refiere: “Lo que deja permanecer mutuamente a ambos asuntos, lo que trae a ambos asuntos no sólo en lo propio de cada uno de ellos, sino que los custodia en su copertenecerse y los mantiene en ellos” (Heidegger, 2007:312).

11 “La diversidad en la historia sólo se da si hay un Mismo que no se deja consumir en lo Igual; es decir, que permanece no dicho y no pensado, pero siempre Mismo” (Vattimo, 1995:158).

no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia. Pero es, en la medida en que dice su asunto. Al asunto del pensar sólo le pertenece, en cada momento histórico, un único decir conforme a su asunto” (Heidegger, 2000:292).

Al recordar al Ser como algo “(s)ido”, el *An-denken* no sólo acusa la temporeidad de un Ser que se trans-porta, sino que recorre el camino hacia él anticipándosele en el escuchar comprensivo de su poder-ser-más-propio. Asimismo, en el seno de este poder-ser, el Ser se proyecta a sí mismo como la inagotable posibilidad de sus posibilidades específicas. Nos encontramos así ante el umbral ontológico-categorial de la verdadera utopía, la cual no es sino la reiterada visita del Ser en su puesta en dirección al originario no-lugar que ella nombra, y donde éste delimita cada vez uno de sus “lugares históricos”. En la reiteración hay un saber-pasado que se destruye-retiene en la actualización de la presencia del Ser que lo proyecta futuro. Este triple proceso permite al Ser dar-se en destinaciones epocales, y en última instancia, acontecer-apropiarse “junto” al Tiempo. El Ser es el claro estático cuya radiación lumínica transporta-possibilita sentido a “la velocidad del tiempo”. En el entendido de su temporeidad, el Ser *es* la Utopía. **La utopía es la historicidad de lo posible.** En lo utópico el Ser conserva su capacidad de dar-se arbitrariamente en la historia. Este arbitrio es todo menos caprichoso; no es el poder que en el modo de la dominación se utopiza falsamente para esconder su ambición de perpetuarse en el tiempo. Aquí, lo tempóreo del futuro se diluye en su supeditación a la planificación del presente. En cambio, el arbitrio al que hacemos mención, se refiere más bien a la Libertad donde el Ser es *la* posibilidad.

Por otro lado, el carácter histórico-tempóreo de la utopía viene dado por el *todavía*, desde donde la naturaleza utópica se muestra provisoria y persistente. “De manera que una utopía está siempre en el proceso de realizarse” (Ricoeur, 1991:292). Lo constante de este proceso es la destrucción *como tal*, la tendencia desarticuladora de la utopía que pone en *entredicho*¹² la extensión del destinarse epocal del Ser. El “sí” del todavía es la *promesa* de un lugar mejor que sólo constituye lo *ilusorio* de las concepciones utópicas tradicionales. El “sí” es la certeza de la creencia en la inamovilidad de un ser in-cuestionable (como fundamento). En cambio, la puesta del todavía en su inconclusión esencial, permite que lo inacabado del Ser demore para no realizar su autodestrucción. El Ser es lo *inconcluso*, lo que de interrogativo hay en el *todavía* del pensar que pregunta y que lo trae-presencia. La utopía es el *todavía* de la distancia no recorrida por los límites del pensar precursor

12 O más precisamente, entre-su-dicho.

del Ser, o mejor dicho, lo que le queda por preguntar al Decir del son del silencio: ¿ ? Ante lo utópico de esta pregunta sólo es posible apelar a la in-conclusión del Ser: ...

BILIOGRAFÍA

- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, J. (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1992). *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. [En línea]. Disponible en: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnico_tradicional.htm
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2007). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Ricoeur, P. (1991). *Ideología y Utopía*. México: Gedisa.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, G. (1998). *La aventura de la diferencia*. Barcelona: Ediciones.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.