

MERCEDES BARROS | EMMANUEL BISET | EMILIANO DI CLAUDIO |
ROQUE FARRÁN | GONZALO GUTIÉRREZ URQUIJO | PIETRO LEMBO |
MARINA LLAO | NATALIA LORIO | ANA LUCÍA MAGRINI |
MANUEL IGNACIO MOYANO | JUAN MANUEL REYNARES |
MARÍA LUZ RUFFINI | PEDRO SOSA | SOFÍA SORIA | MERCEDES VARGAS

Métodos

Aproximaciones a un campo problemático

Farrán, Roque

Métodos : aproximaciones a un campo problemático /
Roque Farrán et al. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : Prometeo Libros, 2018.
346 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-574-918-4

1. Metodología. 2. Teoría Política. 3. Filosofía Política. I.
Título.
CDD 320.01

Armado: María Victoria Ramírez
Corrección de galeras: Luz Azcona

© De esta edición, Prometeo Libros, 2018
Pringles 521 (C1183AEL), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Prefacio.....	9
Método de la política - Política del método.....	9

MÉTODO, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Metódica de la ontología política - Emmanuel Biset.....	21
Nodaléctica: el método del anudamiento - Roque Farrán.....	49
Deleuze y el método como problema - Gonzalo Gutiérrez Urquijo.....	69
La filosofía en el límite - Pedro Sosa.....	95

MÉTODO, POLÍTICA E IMAGEN

Arqueotopologías: rasgos de un método figurativo (Derrida con Freud y Marin) - Pietro Lembo.....	117
Del método a la imagen. La "arqueología filosófica" de Giorgio Agamben - Manuel Ignacio Moyano.....	139

MÉTODO, HETEROGENEIDAD E INTERRUPCIÓN

Heterología. Cuestiones de método y otras consideraciones - Natalia Lorio.....	177
Lo político como emergencia de lo extraordinario: algunas intuiciones metó- dicas - María Luz Ruffini.....	195
El método como ética. Interrupciones poscoloniales - Sofía Soria.....	209

MÉTODO, HISTORIA E IDENTIDADES POLÍTICAS

Tras las huellas del problema. Notas sobre el devenir analítico de la teoría política del discurso - Mercedes Barros - Juan Manuel Reynares.....	229
Apuntes metódicos para una historia y política como significación - Ana Lucía Magrini.....	253
Hacer con los restos: heterogeneidad, política y estética. Apuestas desde el peronismo - Mercedes Vargas.....	287

MÉTODO, EPOCALIDAD Y CONFIGURACIONES DE PODER

Krimática y hegemonía integral - Emiliano Di Claudio.....	311
Método y semblante de verdad - Marina Llao.....	329

Metódica de la ontología política

Emmanuel Biset

[...] en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado. Precisamente cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite. La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es solo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirve a ese preguntar.

Martin Heidegger

1. Introducción

Escribir sobre el método supone una especie de pausa, un bucle suspensivo en el tiempo. Si la palabra método suele remitir a un camino, y por ello a cierta linealidad temporal, a pasos sucesivos, la posibilidad de preguntar por el método –su a priori– tiene la forma de una detención. Y uno se detiene para tratar y fracasar en darle forma a vivir en otros tiempos. Se juega allí el método como el *ritmo* de un particular anudamiento entre forma de vida y práctica teórica. El tiempo de un detenerse no puede lograrse, se busca de modo permanente, se fracasa en una persistente invención de tiempos suspendidos. Se busca el tiempo de modo infinito en el mismo fracaso de la invención de sus formas.

Tengo la impresión, vacilante, que los caminos que uno transita al hacer teoría tienen la forma de una incomodidad con dos rasgos. De un lado, se trata de pensar un método que en su mismo proceder destituya al sujeto. Asumir, o mejor, soportar que no hay quién de la escritura, no hay un sujeto que sostenga un texto. De otro lado, se trata de pensar un método que en su mismo proceder destituya el saber. Habitar sin paz la

pregunta: ¿qué podría significar saber algo? Nadie sabe nada. El método por todo esto no puede ser sino un modo del fracaso, pero el fracaso nunca es punto de partida, pero el fracaso nunca es punto de llegada. Nunca uno deja de ser un quién, nunca se deja de suponer un saber. El método es una estrategia plural para luchar con eso.

Me interesa pensar esto como el paso de un método a una metódica. Puesto que allí resuena la conjunción del modo y de la vida: una vida metódica, un proceder metódico. Que se puede pensar, ante todo, en la distancia entre *reflexividad* e *indicación*, esto es, al mismo tiempo que pensar el método supone volver sobre las propias prácticas, dar cuenta de cómo se ha producido una investigación concreta, supone establecer una serie de indicaciones en principio realizables por otro. Sin embargo, la cuestión es cómo abrir una indagación sobre el método no prescriptiva, donde el mismo abordaje conlleve una vacilación y no la certeza que indica a otros cómo proceder.

Todo esto adquiere una forma específica, a su vez, cuando se trata de pensar en la política. Es posible preguntar, entonces, qué le hace la política al método. O si se quiere: qué metódica singular es necesario inventar para la política. Asumiendo que allí se juega una particular inestabilidad, puesto que no se trata de definir el método en términos epistemológicos para abordar un área específica de la realidad denominada política, sino intentar dar cuenta de la politicidad del método en su mismo proceder como politización o despolitización.

Para avanzar en una respuesta parcial a estas preguntas voy a desarrollar dos cuestiones. Por un lado, el término ontología como metódica de indagación, como “figura de pensamiento”. Con ello quiero indicar que muchas veces se habla de diferentes ontologías o modos de existencia, de la manera de ser o se caracteriza al ser, pero sin preguntar qué supone avanzar en una indagación ontológica. Por otro lado, me interesa plegar esta indagación metódica sobre la política, esto es, no solo preguntar por el uso del término ontología sino por sus implicancias al referirse a la política. Para ello, voy a precisar, primero, cómo emerge en la tradición fenomenológica la pregunta por el ser, es decir, me interesa circunscribir un modo específico de entender este problema. Segundo, me interesa precisar de qué modo es posible formular la pregunta por el ser, esto es, mostrar que es en la *forma-pregunta* donde la ontología adquiere su particular metódica. Tercero, voy a intentar precisar cómo estos movimientos

precedentes dan lugar a una forma particular de pensar la política. En resumidas cuentas, mi intención es mostrar que ontología no nombra una manera de calificar el ser, sino una metódica.

2. Idealismo trascendental

Mi punto de partida es el siguiente: ontología nombra una metódica. Con ello quiero indicar que si se nombra con el término ontología un discurso o lenguaje sobre eso llamado “ser”, el acento tiene que recaer sobre los modos de vincular lenguaje y ser. Esto significa que existe un vínculo irreductible entre ambas dimensiones. No me refiero a un modo de hipostasiar el lenguaje según el cual es la misma gramática la que constituye el concepto de ser en Occidente (ontología no sería sino una rama derivada de la lingüística),¹ sino a que, a priori, eso que llamamos ser es en función del discurso o lenguaje. De modo que aún no otorgando prioridad al lenguaje, antes que tematizar un modo de ser regional, es necesario preguntarse cómo es posible eso llamado ontología, esto es, pensar las condiciones de posibilidad de plantear la pregunta por el ser desde el vínculo entre “logos” y “ser” inscripto en el mismo término.

Para avanzar en esta dirección voy a privilegiar aquí una tradición, un recorrido, que va de Husserl a Derrida. Y lo voy a hacer ante todo porque entiendo que eso llamado ontología encuentra en Heidegger un momento irreductible. Irreductible porque su filosofía no es sino, presumo, un gran tratado de ontología.² Sin embargo, no se trata aquí de elevar un nombre propio a un lugar imperecedero, sino de retomar aquello que entiendo otorga elementos de la ontología como metódica.³ Pues bien,

¹ Cf. J. Derrida, “El suplemento de la cópula”, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

² En su Seminario del año 1964, Derrida objeta esta caracterización al indicar que se trata en Heidegger de la “cuestión del ser” y no de ontología, puesto que su proyecto supone no solo la destrucción de la metafísica sino de la ontología como tal. Sin embargo, me interesa recuperar el concepto de ontología por dos razones: primero, porque, si bien de modo problemático, el mismo Heidegger califica de este modo su proyecto filosófico (de hecho me interesa precisamente ese modo de entender ontología que va surgiendo en los textos y seminarios previos a *Ser y tiempo*); segundo, porque el mismo J. Derrida ha enseñado que la destrucción de la ontología como tal es imposible, de modo que se trata de volver problemática su misma enunciación. Cf. J. Derrida, *Heidegger et la question de l'Être et de l'Histoire*, Cours de l'ENS-ULM 1964-1965. París, Galilée, 2013.

³ Recupero para esto algunas notas fundamentales de Marion. De hecho, un apartado de su texto “El ente y el fenómeno” lleva como título “El método de la ontología”, y

de esta tradición, me interesan dos aspectos: primero, que la cuestión de método adquiere prioridad en tanto no existe un *acceso inmediato* al ser de algo como tal, por ello cada uno de estos autores problematiza el modo mismo de acceder a la cuestión; segundo, porque en cada uno de estos casos la elaboración de una ontología supone un paso negativo: reducción, destrucción, deconstrucción. Se trata de la pregunta por el método como repliegue mismo de la ontología, esto es, de elaborar una serie de estrategias metódicas para abrir la pregunta por el ser.

En primer lugar, la *reducción*. Derrida no dejó de insistir, incluso en entrevistas tardías, en que consideraba a la fenomenología una propedéutica constitutiva de su formación, el aprendizaje de un modo de hacer filosofía rigurosamente. Este rigor en la tradición fenomenológica tiene como primera exigencia no trasladar modos de rigurosidad de un ámbito a otro. Lo que me interesa destacar aquí es que la rigurosidad depende ante todo del método de pensamiento. Esta rigurosidad, que en E. Husserl está orientada a la construcción de la filosofía como ciencia estricta (fundada y sistemática),⁴ conlleva un trabajo negativo: por un lado, la “reducción eidética” como modo de acceso al *eidós* de un fenómeno supone la suspensión, mediante las variaciones, de la carga de la tradición histórica, de las apreciaciones subjetivas y de las formulaciones teóricas. Solo si se pueden reducir los sentidos subjetivos, tradicionales y teóricos es posible una “intuición” de esencia; por otro lado, la “reducción trascendental” debe reducir incluso la actitud natural desde la cual se supone la tesis de la existencia del mundo. Husserl encuentra luego de estas dos reducciones

explicita cómo en los textos previos a *Ser y tiempo* la fenomenología se transforma en el método de la ontología para Heidegger (y por ende cuestiona la distinción entre fenomenología y ontología trazada por Husserl): “Es preciso que la fenomenología se transforme radicalmente en método; ciertamente no en método para la ciencia, sino método para sí misma hacia aquello de lo cual trata. Método para sí misma, transgresión de sí misma hasta su propia intención, lo cual se denomina el ser de lo intencional. El giro que toma la idea misma de fenomenología de Husserl en Heidegger, y esto desde antes de *Ser y tiempo*, puede notarse en un indicio: la inversión de su relación con la ontología; en lugar de abolirla sustituyéndola, intenta acceder a ella convirtiéndose en su método. Este indicio remite a un desplazamiento subyacente: lo fenomenológico ya no concierne al conocimiento de los fenómenos, sino al conocimiento de su modo de exposición, y por lo tanto ya no apunta a la fundación de las ciencias, sino al pensamiento de la fenomenalidad”. J. L. Marion, “El ente y el fenómeno”, en *Reducción y donación*. Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 78. Cf. M. Heidegger, “El carácter metódico de la ontología”, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000.

⁴ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Almagesto, 1992.

el amplio campo de la conciencia trascendental en tanto intencionalidad como el campo de las investigaciones fenomenológicas. No se trata aquí de volver a postular la fenomenología como método, sino de recuperar como primera indicación la “reducción”, esto es, comprender que no hay intuición inmediata sino que se requiere un trabajo previo de socavamiento no solo de tradiciones, teorías, apreciaciones subjetivas, sino de la misma certeza de la existencia del mundo. Escribe Husserl:

Para el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación filosófico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas, como la que hemos intentado esbozar aquí, una gran importancia. Su múltiple y expreso ‘colocar entre paréntesis’ tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están *en principio* fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales y que todo inmiscuirse premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera *metabasis*. Si el dominio fenomenológico se ofreciera como tan directamente comprensible de suyo como se ofrecen los dominios de la actitud empírica natural, o se produjese como resultado del mero paso de esta a la actitud eidética, como se produce el dominio geométrico partiendo de lo empíricamente espacial, no habría menester de reducciones tan prolijas con las difíciles consideraciones correspondientes.⁵

En segundo lugar, la *destrucción*. Los textos tempranos de Heidegger, aquellos posteriores a su encuentro con Husserl, repiten el mismo gesto: la fenomenología abre un nuevo modo de hacer filosofía, pero debe ser reformulada.⁶ Si en términos generales se trata de cuestionar la repetición

⁵ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1962, p. 139.

⁶ En todo caso, resulta necesario señalar que cuando Heidegger indica cuál es el método de la ontología no vacila en señalar que es la fenomenología, pero no como la entiende Husserl sino desde su redefinición. Esto se debe, ante todo, a que la fenomenología es un abordaje del “a priori”. Escribe Heidegger: “[...] el *método de la ontología*, en tanto que método, no es otra cosa que la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal, y para establecer sus estructuras. A este método de la ontología lo denominamos *fenomenología*. Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al método de la ontología”. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 389.

en Husserl de un prejuicio clásico –la oposición conciencia-realidad–,⁷ la pregunta que permanece en el olvido es aquella sobre el ser. Pregunta por el ser que no es sino un volver a indagar sobre las “categorías”, no en términos epistemológicos, sino como los múltiples modos de acceder a eso llamado ser. El problema es que el modo en que Occidente ha pensado el ser, privilegiando la subsistencia permanente o presencia (*Vorhandenheit*), no permite comprender aquello que somos. Heidegger señala que eso que somos –Dasein– no surge sino de una relación de trato con el mundo donde emerge la significatividad. Ahora bien, si el Dasein es siempre en un mundo con otros en tanto conjunto de significaciones que surgen de la ocupación, el problema está en que a priori nos encontramos absorbidos en esos significados heredados (a priori “estamos interpretados”) que cualquier elaboración teórica reproduce. Por ello, el único modo de repensar la cuestión del ser es mediante la destrucción.⁸ Una destrucción metódica que se dirige, al mismo tiempo, al conjunto de significados que constituyen nuestro mundo circundante y a los supuestos de la teoría. Puesto que el problema es que el modo en que al hacer teoría se tramita la ruptura con los sentidos dados reproduce sus mismos supuestos. Escribe Heidegger:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha al hilo de la pregunta por el ser; del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas. Esta demostración del origen de los conceptos ontológicos fundamentales, en cuanto investigación y exhibición de su ‘certificado de nacimiento’, no tiene nada que ver con una mala relativización de puntos de vista ontológicos. Asimismo, la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la

tradicción ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquél. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas.⁹

El tercer lugar, la *deconstrucción*. Partiendo de los supuestos heideggerianos, Derrida va a mostrar que ese privilegio de un modo de comprender el ser reductivo –como subsistencia permanente o presencia– atraviesa no solo algunas de las apuestas metodológicas más radicales de su época (el estructuralismo por excelencia), sino la misma posibilidad de destrucción heideggeriana. Y esto no por mera desatención, sino por una razón estructural: no es posible un afuera de la tradición. En otros términos, si la tradición –en la co-constitución de cotidianidad y teoría– tiene que ver con los procesos de significación, con el lenguaje mismo, no disponemos de otro lenguaje, no existe un afuera radical. Por ello mismo, no es posible una destrucción de la tradición, sino una deconstrucción que al interior de la misma muestre los lugares de dislocación del privilegio de la presencia. Esto supone el paso de una destrucción que encuentra en ciertos sentidos impensados de la lengua griega la posibilidad de un afuera, a un trabajo estratégico con la escritura para torsionar aquello que se lee a instancias donde la presencia se disloca. Escribe Derrida:

La diferencia entre la refutación interiorizante, la refutación como *Erinnerung* hegeliana y la destrucción heideggeriana es entonces tan próxima como es posible de la *nada*. Como la *refutación* hegeliana, la *destrucción* heideggeriana no es ni la crítica de un error, ni la exclusión simplemente negativa de un pasado de la filosofía. Es una destrucción, es decir, una deconstrucción, es decir, una des-estructuración, es decir, el estremeci-

⁷ Cf. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, 2006.

⁸ Escribe J. F. Courtine: “[...] él subraya el carácter necesariamente crítico y destructor de la fenomenología, considerada como método, como modalidad (*Wie*) de la investigación, puesto que solo está “destrucción crítica” responde adecuadamente al modo en que la vida fáctica se da a sí misma, a saber, en una *deformación* determinada”. J. F. Courtine, “Phénoménologie et ontologie herméneutique”, en *La cause de la phénoménologie*. París, PUF, 2007, p. 232. [Traducción propia].

⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta. En otro texto del mismo año escribe: “Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una *destrucción*, esto es, una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Solo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos”. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000, p. 48.

miento que es necesario para hacer aparecer las estructuras, los estratos, el sistema de fundamentos.¹⁰

Estas breves referencias tienen un sentido solo indicativo. Las recupero aquí para señalar tres cosas: primero, que no hay inmediatez en el acceso al ser, que no es algo evidente ni dado a priori (o si se quiere, que la cuestión a pensar es el carácter “a priori” del ser); segundo, que por ello se parte de un trabajo negativo de socavamiento, de ruptura con los supuestos, de desnaturalización de las lenguas con las que pensamos algo; tercero, que por todo esto una indagación ontológica requiere un trabajo metódico. Vale destacar que en los tres casos no se trata solo de un trabajo negativo, sino de la misma apertura posible allí. En este sentido, cuando Heidegger refiere el “carácter metódico de la ontología” señala que tal metódica tiene tres dimensiones: reducción, construcción y destrucción:

La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella.¹¹

Pensar ontológicamente algo –su modo de ser– supone como paso previo desnaturalizar el conjunto de significados existentes y socavar los supuestos mismos de la “teoría”. Asumiendo que no se trata de un cuestionamiento externo, sino que es un repliegue mismo sobre el modo en que estamos constituidos. Quizá otro modo de decirlo es que en los tres casos existe un método edípico: solo si nos arrancamos los ojos podemos comenzar a ver. O mejor, no a ver, sino a abrir otros modos de significación.

3. Forma-pregunta

Esta tradición que algunos denominan fenomenológico-hermenéutica, me interesa inscribirla bajo otro sintagma: “idealismo trascendental”. No en vistas a una recuperación del idealismo, sino en pos de acentuar “lo trascendental”. Con ello me refiero a un modo de hacer teoría entendida como pregunta por las condiciones de posibilidad. Si bien las condiciones

¹⁰ J. Derrida, *Heidegger et la question de l'Être et de l'Histoire*, Cours de l'ENS-ULM 1964-1965. París, Galilée, 2013, p. 34. [Traducción propia].

¹¹ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 48.

de posibilidad surgen como a priori del conocimiento, se puede entender como el problema de las categorías mismas de la ontología.¹² El acento en lo trascendental implica como primera instancia señalar que una metódica ontológica no es sino una pregunta por el “a priori”:

La denominación terminológica para este carácter de la precedencia del ser respecto del ente es la expresión *a priori*, *la aprioridad*, el ser previo. Como *a priori*, el ser es anterior a los entes. Hasta hoy no se ha aclarado el sentido de este *a priori*, es decir, el sentido de lo anterior y su posibilidad. No se ha preguntado por qué las determinaciones del ser y el ser mismo deben tener este carácter de algo anterior y cómo es posible tal anterioridad. La anterioridad es una determinación temporal, pero una prioridad tal que no yace en el orden temporal del tiempo, que medimos con el reloj, sino una anterioridad que pertenece al ‘mundo trastocado’. [...] El carácter apriorístico del ser y de todas las estructuras del ser exigen, pues, un modo de acceso al ser y una forma de experiencia del ser determinados: *el conocimiento apriorístico*.¹³

¹² En cierto sentido, una metódica ontológica es el paso de una indagación sobre las categorías a priori del conocimiento (lo que funda el problema de la legitimidad en epistemología) a la problematización de las categorías a priori del ser. J.F. Courtine, “La problématique catégoriale chez Heidegger et dans la tradition Brentanienne”, en *La cause de la phénoménologie*. París, PUF, 2007.

¹³ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 45. En este mismo sentido, escribe Schurmann: “Este retroceso trascendental hacia un *a priori* es lo que, en la fenomenología, hay que retener. ¿Pero qué *a priori* y qué retroceso trascendental? ¿Y qué es lo que hay que dejar? Siguiendo el hilo conductor de la temporalidad, veremos que el *a priori* se metamorfosea a medida que se constituye el asunto propio de la fenomenología heideggeriana”. R Schurmann, *El principio de anarquía*. Madrid, Arena, 2017, p. 89. Resulta central, a mi entender, recuperar dos cosas de esta cita de Schurmann: de un lado, que lo trascendental implica ante todo un “retroceso”, he ahí la metódica; de otro lado, que lo “a priori” no tiene un solo sentido. Esto último implica no solo que es necesario pasar del *a priori* como las categorías orientadas epistemológicamente (en una línea I. Kant-E. Husserl) a categorías como existenciales del Dasein, sino que en el mismo Heidegger hay que analizar cómo el *a priori* pasa del Dasein a la epocalidad que constituye un modo de la presencia. Esto multiplica el problema de una metódica ontológica, pues si la primera indicación era que se trata de indagar que algo sea y cómo sea no basta con hablar de una pluralidad de modos de existencia porque es necesario abordar previamente qué se entiende por ser, la segunda indicación se dirige a precisar que si el sentido del ser es el *a priori* que aborda lo trascendental, existen diversos modos de pensar, o de constituir una metódica, dirigida al *a priori*. Dicho de otro modo, existen no solo diversos modos de ser o sentidos del ser, sino diversos modos de proceder a un tratamiento del *a priori*.

Se trata simplemente de una advertencia preliminar: nos encontramos insertos, abandonados, en un mundo como conjunto de procesos de significación, de mediaciones, que requieren un trabajo de repliegue sobre las condiciones de lo dado. Estas condiciones no deben entenderse bajo un esquema causal sucesivo, sino como el señalamiento de que nuestro mundo está constituido por una serie de categorías precomprendidas. Por este motivo, mostrar la contingencia de un mundo requiere de un trabajo negativo de socavamiento, puesto que no existe una intuición inmediata de la pluralidad de modos de ser sino en la tarea infinita de dislocación de los procesos de significación que uno habita. Y en este sentido, la advertencia trascendental reza: el lugar del método ontológico es la mediación entre una comprensión de la categoría de ser y los modos plurales de ser.¹⁴ Inscribir el término ontología en relación con lo trascendental implica destacar que una metódica trabaja sobre el “a priori” del ser, lo que no supone en ningún caso una determinación o causalidad, sino que la cuestión a pensar es la relación entre categoría de ser y modos de ser. Esto no implica una tarea de reconstrucción de la historia de la categoría de ser en nuestra tradición, sino simplemente que cada modo de ser supone ya una categoría de ser (tematizada o no) que aparece a través de la pregunta. Por este motivo, Heidegger destaca que el método de la ontología consiste en la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal y para establecer sus estructuras. Acceder al ser no puede ser sino un trabajo “entre” el ser en cuanto tal y la pluralidad de los modos de ser, o si se quiere, trabajar en una doble dimensión: de un lado, en qué sentido un modo de ser remite a la cuestión del ser, es decir, en tanto modulación del ser remite a un modo previo de comprender el ser; de otro lado, por esto mismo, la ontología no puede ser sino una metódica indagación sobre qué supone preguntar por el ser de algo. Suponer aquí tiene el sentido de las categorías a priori, no como

¹⁴ De hecho, como he intentado analizar en un trabajo precedente, la diferencia ontológica entendida como diferencia entre ser y ente no constituye la singularidad del abordaje heideggeriano del asunto. Por el contrario, la pregunta de Heidegger es, como ha mostrado Marion, si es posible pasar de los diferentes modos de ser al sentido del ser. La diferencia ontológica tiene tres dimensiones, lo que desarticula una traducción esquemática como aquella que opone la política y lo político. En todo caso, entiendo que resulta central para una indagación ontológica no quedarse con la afirmación de diferentes ontologías, o de ontologías múltiples, sino replegarse sobre las propias categorías para abordar qué sentido tiene la misma categoría de ser. Cf. E. Biset, “Contra la diferencia política”, en *Pensamento plural*, Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), n° 7, 2010.

formas universales del entendimiento, sino como entramado de significados que constituyen un mundo. Escribe Heidegger: “A priori quiere decir, pues, lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo que es y en el cómo es”,¹⁵ es decir, una metódica es trascendental en tanto indagación del a priori en este doble sentido: que algo sea y cómo sea.

La mediación entre la categoría de ser y los modos de ser no puede adquirir la forma de un abordaje temático, pues desde el momento en que el ser es tematizado se objetualiza. Una comprensión extensa sobre los modos de conceptualizar el ser en la tradición occidental puede reproducir el mismo “estar interpretado” en tanto el mismo tematizar –volver objeto– repite el privilegio de la subsistencia permanente o presencia. Frente a ello, se trata de una metódica vacilación del propio mundo. Y la indicación metódica –el camino– no puede ser sino un trabajo sobre la *forma-pregunta*. Insisto en el sintagma “forma-pregunta” puesto que no se trata de una pregunta sobre un “qué” que pueda ser respondida, sino que es una especie de pregunta de pregunta, que en su volver sobre sí produce una dislocación de la precomprensión. Dicho de otro modo, si nos encontramos arrojados en un mundo de significados heredados, se trata de insistir en un preguntar como práctica no ordenada teleológicamente hacia una respuesta. Se trata de preguntar no para abrir otro mundo, sino para volver infinito el mundo que ya no puede ser “propio”. Tres indicios ayudan a pensar esto.

En primer lugar, la *pregunta como camino*. Con ello me interesa recuperar la centralidad de la pregunta en Heidegger. Si bien en textos previos a *Ser y tiempo* ya aparece la centralidad de la “interrogabilidad”, en este libro se trama específicamente el vínculo entre ontología, pregunta y Dasein: solo desde el privilegio óptico y ontológico del Dasein se abre la pregunta por el ser.¹⁶ Si habitamos de modo irreductible en el horizonte

¹⁵ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 385.

¹⁶ Destacar en una metódica la centralidad de la pregunta requiere como paso previo preguntar por la pregunta, esto es, indagar sobre la *estructura formal* del preguntar en tanto configuración de una búsqueda. Escribe Heidegger: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en ‘investigación’, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [sein Gefragtes]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [ein Befragtes]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser

de una comprensión del ser, es solo a través de la pregunta que es posible un desplazamiento respecto del estado de “caída”. Este preguntar que no es simplemente el camino hacia una nueva comprensión del ser, sino la posibilidad de la destitución del mundo como totalidad, se acentúa en textos tardíos como el ejercicio mismo del pensamiento. Pensar no es sino transitar el camino de la pregunta en el lenguaje. Me interesa acentuar dos cosas: que no se trata de una pregunta en cuyos términos se plantee una respuesta posible, sino de un ejercitarse en preguntar que hace vacilar el mismo sentido de los términos, del lenguaje, del mundo; que si preguntar es una práctica, un ejercicio, un camino que tiene la forma de una aventura, de un cierto andar sin certeza, nunca puede ser sobre un objeto externo, sino que es la conmoción del estar en el mundo. Escribe Heidegger:

[...] la propia historia de la filosofía está objetivamente presente para la investigación filosófica en un sentido relevante si, y solo si, no se limita a ofrecer una multitud de hechos memorables, sino cuando se consagra de forma radical a *cuestiones dignas de ser pensadas* en su simplicidad; de esta manera, lejos de desviar la comprensión del presente con el único fin de enriquecer el conocimiento, la historia de la filosofía fuerza al presente a replegarse sobre sí mismo con el propósito de aumentar su capacidad de interrogabilidad.¹⁷

En segundo lugar, la *pregunta como interpelación*. Con ello me interesa recuperar algunos señalamientos de Levinas. Y esto porque permite declinar la cuestión en dos sentidos: preguntar de dónde viene el preguntar y preguntar por el quién de la pregunta. Si el mundo como totalidad vacila

determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo *preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta”. M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1992, p. 28.

¹⁷ En este sentido es posible trazar una relación con aquellos textos tardíos de Foucault cuando, leyendo a Kant, afirma que la tarea de la filosofía es realizar una ontología crítica de nosotros mismos entendida como un pensamiento del presente. No resulta menor que Foucault utilice el término ontología para su propia tarea. He allí un trabajo a realizar: mostrar las posibles relaciones entre ambos sentidos de ontología. Sin visos de totalidad, me interesa señalar que dos cuestiones por lo menos resultan centrales: el estatuto de lo trascendental y el problema de la historia. Existen ya, por cierto, algunos trabajos que proponen una “metodología” que combine M. Heidegger y M. Foucault, p.e.: A. de Libera, *Archéologie du sujet*. Paris, Vrin, 2007-2008 y W. Spanos, “Heidegger and Foucault: the politics of commanding gaze”, en *Heidegger and criticism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

desde que se formula la pregunta, la pregunta es y no es del mundo, se encuentra en un límite inasible por el dentro-fuera. Declinar la pregunta como interpelación implica que, de cierto modo, la pregunta adviene intempestivamente desde un lugar otro y en su advenir destituye al mismo quién que pregunta. No existe en el camino del preguntar el acceso a una instancia más propia, una apropiación de aquel que pregunta, sino que ya no hay quién sino un preguntar infinito no-apropiable. Pero por esto mismo, la declinación de la pregunta en interpelación no puede darse sino en la intermitencia entre el proceso de significación que uno habita y un otro mundo, mundo otro *en* este mundo, que hace temblar. Allí donde, incluso más allá de Levinas, no es una demanda ética de responsabilidad hiperbólica, sino una inyunción violenta precedente a la ética, a la política, incluso a su posible distinción, en tanto es el volverse infinito del mundo.¹⁸ Es la interrupción del infinito en la totalidad (o la posibilidad de una *totalidad infinita*). Escribe Levinas:

Decir que el *ente* solo se revela en la apertura del ser, es decir, que no estamos jamás con el ente como tal, directamente. Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo del lenguaje. [...] La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo. El otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad tan pronto como se lo interpela y aunque sea solo para decirle que no se le puede hablar, para ficharlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que apesado, herido, violentado, es ‘respetado’. El invocador no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo. Solo tiene una referencia de sí, no tiene *quididad*.¹⁹

En tercer lugar, la *pregunta como comunidad*. Con ello me interesa recuperar la modulación de Derrida. Un texto temprano dedicado precisamente a Levinas comienza con la pregunta por la muerte de la filosofía. Si bien se trata de una pregunta formulada en los términos de esos fines de la filosofía que aparecen en Husserl, Heidegger y Levinas, es el lugar

¹⁸ Siguen siendo estas palabras de Derrida aquellas que considero centrales para pensar el estatuto de la pregunta en su relación con la ética y la política: “No hay ética sin presencia *del otro* pero también y por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, diferencia, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta”. J. Derrida, *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 1998, p. 180.

¹⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 92

donde Derrida da cuenta de un preguntar que constituye ya no vínculo con el otro sino comunidad.²⁰ Se trata de resguardar la misma posibilidad de la pregunta, del preguntar. Lo que plantea una cuestión anterior: qué hace posible o imposible el mismo preguntar. Pero aún más, en Derrida la pregunta adquiere los contornos de una comunidad, de la misma filosofía simplemente como una comunidad de la cuestión. Me interesa señalar, entonces, que el preguntar es la vacilación del mundo mediante la interpelación del otro pero solo en tanto se produce una lectura de la tradición. Inscribir mediante un trabajo de lectura los resquicios de una tradición que interpela. Escribe Derrida:

Comunidad de la cuestión, pues, en esta frágil instancia en que la cuestión no está todavía suficientemente determinada como para que la hipocresía de una respuesta se haya inducido ya bajo la máscara de la cuestión, como para que su voz se haya dejado ya articular fraudulentamente en la sintaxis misma de la cuestión. Comunidad de la decisión, de la iniciativa, de la inicialidad absoluta, pero amenazada, en que la cuestión no ha encontrado todavía el lenguaje que ha decidido buscar, no se ha asegurado en este todavía acerca de su propia posibilidad. Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Es poco –no es casi nada–, pero ahí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber intangibles de decisión. Una intangible responsabilidad.

Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Si, tal como indiqué en el primer apartado, una metódica ontológica es

²⁰ Me interesa, en este sentido, declinar aquello que aparece como “interpelación” en los términos de una “exigencia” tal como aparece en M. Blanchot. De hecho, en un texto dedicado al problema de la comunidad escribe: “Ahora bien, si la relación del hombre con el hombre deja de ser la relación del Mismo con el Mismo introduciendo al Otro como irreductible y, en su igualdad, siempre en disimetría en relación con aquel que lo considera, se impone una clase de relación totalmente distinta e impone otra forma de sociedad que apenas se osará denominar “comunidad”. O se aceptará llamarla así preguntándose lo que está en juego en el pensamiento de una comunidad y si ésta, haya existido o no, no plantea siempre al final la *ausencia* de comunidad. Precisamente esto le ocurrió a Georges Bataille, quien, tras haber, durante más de un decenio, intentado, en pensamiento y en realidad, el cumplimiento de la exigencia comunitaria, no se encontró solo (de cualquier manera solo, pero con una soledad compartida), sino expuesto a una comunidad de ausencia, siempre dispuesta a transformarse en una ausencia de comunidad”. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena, 1999, p. 15. Esta exigencia no puede entenderse sino en relación a la misma “exigencia de escribir”. Cf. M. Blanchot, *La conversación infinita*. Madrid, Arena, 2008.

trascendental en tanto indagación sobre el a priori como mediación entre la categoría de ser y los modos de ser que requiere como paso previo un trabajo negativo de ruptura con el entramado categorial heredado (reducción, destrucción, deconstrucción), en este apartado he intentado mostrar que la pregunta es la misma forma de la metódica. Ahora bien, he insistido en el sintagma forma-pregunta porque no se trata de una pregunta ordenada teleológicamente en vistas a una respuesta sobre algo determinado: cuestión sobre la posibilidad de la cuestión. La pregunta no puede ser sino, a su vez, trascendental en tanto se ubica en la posibilidad. Esto supone una cierta relación con la tradición no en vistas a relatar hechos, autores o teorías memorables, sino a abrir la interrogabilidad del mundo. Por ello, la pregunta se dirige a qué es y qué no es pasible de ser preguntado, o si se quiere qué características tiene que tener algo para volverse pasible de indagación. La pregunta no se dirige a un qué del mundo, sino a volver a potenciar la interrogabilidad del mundo. Por esto mismo, la pregunta se declina como interpelación o exigencia para indicar que viene de otro, que puede adquirir o no la figura de la alteridad, en tanto advenir de una significación-otra que destituye la certeza no solo de los sentidos dados de mi mundo, sino de la existencia del mundo como tal. Preguntar es, de cierto modo, herir de muerte al mundo. Pero es una herida que crea comunidad, no allí donde se comparten las mismas preguntas, sino donde se da lugar a la intangible responsabilidad de soportar la destitución del propio mundo, del mundo como propio, en la herida de la interrogabilidad.

Por todo esto, la emergencia de una pregunta no se produce como aparición milagrosa. O mejor, lo milagroso de una pregunta no debe ser entendido en una lógica de la invención inspirada. Se trata de una trama lenta, de un vacilar, que se produce *en* la misma herencia de sentidos sedimentados. No existe una temporalidad lineal entre una ruptura con esos sentidos y la elaboración de la pregunta, no que una cosa preceda a la otra, sino que vacilación y pregunta se van entretejiendo en una temporalidad que tiene la forma de un bucle. La temporalidad del a priori no es sucesiva ni causal. Se trata de cierta rítmica como condensación de tiempos y espacios en una relación con la tradición, en ese entramado de sentidos que se articulan en la cotidianeidad y la teoría constituyendo un mundo. Si el mundo como conjunto de sentidos heredados vacila en la pregunta se trata de abordar la relación con esa tradición que nos

constituye. Sin embargo, si la pregunta hace vacilar la misma inmediatez del mundo como “dado”, muestra el carácter mediado de los procesos de significación, esto es, la misma inmediatez del mundo no es sino fruto de una cierta precomprensión categorial.²¹

4. Pregunta política

Una metódica, entonces, no es sino un modo de trabajo ontológico. Donde la ontología como método conlleva una práctica de destrucción e interrogación como intervención sobre tramas de sentido. Estos señalamientos sobre una metódica sostienen su generalidad para no convertirse en un procedimiento de reglas.²² Si la pregunta no es sobre algo ya dado, puede decirse que no viene del mundo, sino que surge de aquel lugar que hace vacilar el mismo mundo como trama de sentido. Por esto, no es uno quien pregunta, sino que la pregunta interrumpe ese mismo quién, pero esto no implica dar lugar a una espera pasiva de la interrupción sino que requiere un lento trabajo de desestructuración de la tradición para *escuchar* la interrogabilidad. En un texto dedicado a pensar esto, Nancy señala que la filosofía –quizá se pueda decir la teoría en general– se define por la imposibilidad de escuchar.²³ Frente a ello, piensa la posibilidad de

²¹ Por todo lo expuesto, en una metódica ontológica se juega una teoría de la lectura. Provisoriamente, y en vistas a futuros desarrollos, me interesa pensar una lectura que combine cuatro dimensiones: primero, la *dimensión reconstructiva*: utilizar los recursos de la historia intelectual para avanzar en una comprensión; segundo, la *dimensión deconstructiva*: mostrar los impasses, los atolladeros, los puntos de fuga o instancias indecidibles del texto; tercero, la *dimensión productiva*: si bien toda reconstrucción es productiva, se trata de desarrollar la potencia inscripta en un concepto más allá de posible; cuarto, la *dimensión suspensiva*: dar lugar al resto o al silencio, saber callar.

²² Si el método se describe como un procedimiento de reglas que garantizan la legitimidad de un conocimiento adquirido su forma política adquiere un prejuicio antipolítico. Como ha mostrado S. Wolin en ciertos textos al mismo tiempo que la emergencia de la metodología puede entenderse en relación a un momento histórico que pretende reemplazar el gobierno de los hombres por la administración de las cosas (donde la metodología tiene una analogía estructural con el formalismo legal), en el proceso de institucionalización de la ciencia política bajo la rúbrica del conductismo la metodología garantiza la objetividad apolítica del conocimiento. Cf. S. Wolin, “La teoría política como vocación”, en *Foro Interno*, 2011, 11, pp. 193-234.

²³ “¿El filósofo no será siempre quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí mismo la escucha, y ello para poder filosofar”. J. L. Nancy, *A la escucha*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 11. Claro que esta pregunta de Nancy se acentúa si se aborda la escucha de la filosofía de la política. Quizá en términos de una paradoja: la filosofía que ha dejado de reclamar una política que escuche sus verdades y la filosofía que no ha podido escuchar eso

una escucha del sentido, o mejor, la escucha como la atención hacia la resonancia que se trama entre significados y sensibilidad. Una escucha que nunca es pasividad, sino un trabajo sobre la misma mediación, escuchar es escribir lo que resuena.

[...] la escucha se dirige a –o es suscitada por– aquello donde el sonido y el sentido se mezclan y resuenan uno en otro o uno por otro. (Lo cual significa que –de manera tendencial, otra vez–, si se busca sentido en el sonido, como contrapartida también se busca sonido, resonancia, en el sentido).²⁴

La cuestión es cómo una metódica en tanto ejercicio de la escucha se singulariza al atender las resonancias de eso llamado política. ¿Cómo trabajar desde la constitución de una metódica de la ontología política? La primera respuesta posible es la formulación de la pregunta por el “modo de existencia de los objetos políticos”,²⁵ es decir, dentro de la pluralidad de los modos de existencia (o modos de ser) habría uno correspondiente a la política. Sin embargo, la formulación en estos términos supone un doble problema: de un lado, escinde la pregunta por el modo de ser y el objeto indagado (lo que puede llevar a reconstruir una vieja tradición que divide entre indagación metafísica y el abordaje de diversas ciencias particulares, como lo principal y lo derivado); de otro lado, asume si no la existencia de algo como un “objeto” política, por lo menos un campo cuya singularidad podría establecerse. Se trataría, en fin, de una *ontología regional* entre otras. Ahora bien, una perspectiva ontológica no parte de un campo ya constituido, sino que indaga que algo sea y cómo sea, es lo que

llamado política (la conocida tesis de la hostilidad entre filosofía y política sostenida, entre otros, por H. Arendt y J. Rancière). Cf. A. Cavarero, “Politicizing theory”, en *Political Theory*, vol. 30, n° 4, 2002.

²⁴ J. L. Nancy, *A la escucha*, op. cit., p.19. Y R. Barthes: “Tal es la resonancia: la práctica afanosa de una escucha perfecta; al contrario que el analista (y con razón), lejos de “flotar” mientras el otro habla, escucho *completamente*, en estado de conciencia total: no puedo abstenerme de escucharlo todo y es la pureza de esta escucha lo que me resulta doloroso: ¿quién podría soportar sin sufrir un sentido múltiple y sin embargo purificado de todo “ruido”? La resonancia hace de la escucha un estrépito inteligible, y del enamorado un oyente monstruoso, reducido a un inmenso órgano auditivo –como si la escucha misma entrara en estado de enunciación–: en mí, es la oreja la que habla”. R. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 248. Cf. E. Bisset, “Resonancias”, en *Nombres. Revista de filosofía*, año XX, n° 25, 2011.

²⁵ Resuena aquí, claro, el título del libro de G. Simondon, *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

se ha denominado el “a priori”. Esto es pensar la misma “constitución” de un algo como político, una constitución que no significa construcción. ¿Cómo pensar la política si no se asume su sentido como algo dado?

Si señalé que uno de los riesgos es pensar en los términos de ontologías múltiples sin atender a qué sentido de ser constituye la misma posibilidad de hablar de modos de ser, el otro riesgo es que la formulación de la pregunta por el sentido del ser reconstruya un esquema de lo principal y lo derivado, esto es, una ontología general que pregunta por el sentido del ser como tal y ontologías regionales que preguntan por los modos de ser de diversos campos. Como he dicho, entiendo que para evitar esto se trata de pensar la “mediación” entre sentido del ser y modos de ser para establecer una doble distancia: respecto de una perspectiva que postule una ontología general y de una perspectiva que hable simplemente de ontologías múltiples. Para no quedarse en la formulación del sentido del ser como tal ni asumir como ya dados una multiplicidad de campos, se trata de pensar el a priori como un trascendental contaminado por lo empírico. O si se quiere, no existe un sentido del ser como tal que pueda prescindir de sus inscripciones históricas, pero no bajo una afirmación de la variación histórica de los sentidos del ser, sino partiendo de que no existe un significado puro sino tramas de sentido no cerradas que abren la misma historicidad. De modo que el punto de partida de una metódica de la ontología política es una indagación sobre aquello que la tradición deconstructiva denomina “cuasi-trascendental”.

Esta perspectiva adquiere particular pregnancia al pensar la política, pues precisamente una de las afirmaciones que se repite en el mundo contemporáneo es la dificultad de asumir la política como un campo ya constituido. Diversas perspectivas contemporáneas muestran cómo la política se ha diseminado a tal punto que se vuelve imposible como objeto o campo delimitado.²⁶ Así, en términos generales, se pueden pensar buena parte de los movimientos del mundo contemporáneo como modos de “politizar lo social”, lo que abre toda una serie de indagaciones políticas que

desplazan un campo específico donde inscribir una investigación sobre la política. Sin embargo, la disolución de la política como objeto constituido o campo delimitado conlleva un riesgo: el idealismo. Con ello me refiero a que sea el sujeto de la pregunta quien determine qué es o no es política, como aparece en ciertos modos de constructivismo. Esto puede funcionar de un modo especular: se parte de una definición que se supone la mejor o más correcta y se busca un objeto que responda a ello o se busca en cualquier objeto una dimensión política acorde a esa definición (p.e. si la política es conflicto, allí donde encuentre conflicto se podría hablar de su dimensión política). Por este motivo, cierto constructivismo no puede ser sino una reiteración del esquema de la representación moderno.

Para evitar partir de un sujeto que construya un objeto-política o de un campo-política ya dado, se puede pensar la política en el método. Esto supone que no se parte de un objeto presupuesto como político ni de un sujeto investigador que tenga la verdadera definición de política, sino que el mismo método “politiza” su objeto. En este sentido, el objeto puede variar y no ser propiamente político (nada lo sería), uno puede estudiar una carta, un texto, una institución o un partido, pero la misma indagación politizará. ¿Qué significa aquí politizar? Nuevamente el riesgo es partir de una definición presupuesta ahora asignada al método. Frente a ello, desde mi perspectiva, se trata de partir de *sedimentaciones históricas de sentido*, es decir, los modos en que tradiciones teóricas, procesos institucionales, formaciones históricas, han denominado a algo “política”. Ahora bien, lo primero que puede afirmarse, es que no existe en esas sedimentaciones un sentido unívoco, sino tradiciones en disputa. Esto sería no la historicidad sino la *contingencia* de la política, es decir, su equivocidad cuasi-trascendental.²⁷ Una metódica politiza porque en

²⁶ Elías Palti señala que sería precisamente el paso de la historicidad a la contingencia lo que mostraría dos momentos en las corrientes de la historia de los lenguajes políticos. Sin embargo, esta transformación no supondría un abandono de la historicidad sino una especie de “síntesis” entre las diferentes Escuelas a partir de la noción de “lenguaje política” (la Escuela de Cambridge, la *Begriffsgeschichte* alemana, la Escuela de Padova y la Historia conceptual francesa). Desde mi perspectiva, una perspectiva ontológica que asume la contingencia misma de la política cuestiona radicalmente la misma posibilidad de una historia de los lenguajes políticos. Y esto debido a dos aspectos: por una parte, a la pregunta por la constitución de algo como histórico (¿afirmar que algo es histórico no supone, como su a priori, pensar qué es la temporalidad y cómo es posible que algo sea calificado por ello?); por otra parte, a las diferencias entre historicismo, historicidad, historialidad, puesto que se trata de discutir la “reducción” de la misma historicidad en un historicismo contextualista.

²⁷ S. Wolin habla de “sublimación” de la política, W. Brown de una “diseminación”, I.M. Young de una “politización de lo social”. En cualquier caso, el diagnóstico recurrente es que la política deja de estar ubicada en un campo específico para comenzar a calificar una serie de dimensiones antes excluidas, desde las relaciones laborales a las relaciones sexuales. Cf. S. Wolin, *Política y perspectiva*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001. W. Brown, “At the edge”, en *Political Theory*, vol. 30, n° 4, August 2002. I.M. Young, “Teoría política, una visión general”, en R. Goodin y H.D. Klingemann (eds.), *Nuevo Manual de Ciencia Política*. Madrid, Istmo, 2001.

la misma indagación parte de una sedimentación de sentido específica sobre la política y efectúa desplazamientos allí.

En los términos ya utilizados se trata de preguntar *que algo sea y cómo sea* político. Un preguntar que asume un doble movimiento: por una parte, si eso que sea político no consiste en una definición axiomática ni en algo ya constituido, se trata de un trabajo de desestabilización de lo que a priori delimita un campo para abrir otros sentidos; por otra parte, si no se supone el esquema principal-derivado, que algo sea y cómo sea político desplaza el mismo sentido del ser, es decir, no que el sentido del ser sea algo dado para atribuirle ser a un campo determinado, sino que la desestabilización de la evidencia de eso que sea lo político y su modo de ser, redefine el mismo sentido del ser. En resumidas cuentas, se trata de trabajar sobre la “contaminación diferencial” entre ontología y política para dislocar la repetición de un pensamiento que reintroduzca allí una esquemática representativa (no se modifica el modo de indagación si lo que se produce es simplemente un paso del sujeto cognoscente que representa un objeto a un sentido del ser que se atribuye a diferentes campos). Una metódica ontológica inscribe una pregunta que desestabiliza el sentido de la política como algo dado mostrando precisamente que en la misma estabilización de su sentido, a priori, se define que algo sea y cómo sea político. Pero, por esto mismo, una desestabilización no es axiomática sino que trabaja sobre aquellos sentidos que se traman en la articulación de tradiciones teóricas y cotidianidad, haciendo no solo que vacile aquello que se considera política sino el mismo sentido del ser. En otros términos, la desestabilización de un sentido dado de política produce la vacilación del mundo como tal (o si se quiere, la pregunta por el que algo sea y cómo sea político contamina de modo irreductible el que algo sea y cómo sea sin más). Por esto mismo, una metódica no puede ser nunca universalizable, puesto que cada preguntar surge de la contaminación entre ontología y política que se redefine en cada caso, es decir, desde los sentidos de ser y los significados políticos que trabajemos de modo singular. Por ello, si la metódica trabaja sobre el vínculo entre ontología y política, no prescribe un único modo de articular la relación, sino que señala que eso se define según los significados políticos y el sentido del

ser trabajados. En este marco, quisiera mostrar tres movimientos de una metódica de la ontología política.

En primer lugar, *deconstruir lo político*. Una metódica conlleva un trabajo sobre la tradición del pensamiento político, esto es, analizar los límites y posibilidades de la conceptualidad heredada que constituye el a priori de los modos de significar la política. Política es en cada caso un lenguaje heredado sobre el cual trabajar, puesto que en tanto proceso de significación múltiple, constitutivamente abierto y disputado, requiere una tarea de lectura. Una cierta tradición que va de Nancy a Esposito, entiende que la tarea del pensamiento político supone un trabajo sobre el lenguaje político heredado para mostrar sus puntos ciegos, sus instancias indecibles, sus aporías constitutivas, dando lugar así a desplazamientos de sentido en el propio presente. A comienzos de la década del 80, Nancy y Lacoue-Labarthe establecen los puntos centrales de lo que entienden es una “retirada” de lo político entendida como ruptura con modos de significar los conceptos que totalizan su sentido en términos metafísicos y retrazar nuevos significados abiertos²⁸ (p.e., el importante trabajo para redefinir la noción de comunidad en términos inoperantes que realiza Nancy con derivas en autores como Blanchot, Agamben o Esposito).²⁹ Noción como “impolítica” en Esposito o “infrapolítica” en Moreiras³⁰ tienen un alcance similar, esto es, conllevan una estrategia de trabajo sobre el cierre de sentido de los lenguajes que en cada caso van redefiniendo eso denominado política. En este sentido, escribe Esposito:

[...] para entender el significado que desde el principio atribuí al término de impolítico es necesaria también la referencia a la *Destruktion* heideggeriana. Frente a la opción de tomar una difusa postura en la filosofía política contemporánea –filosofía dirigida, sobre todo en el mundo anglosajón, a una aproximación de tipo normativo–, lo que me parecía urgente, a comienzos de los años ochenta, era someter el léxico político moderno a la misma destrucción-deconstrucción que Heidegger había reservado a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica. La convicción im-

²⁸ P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, (comps.), *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy. París, Galille, 1981. P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy, *Rejouer le politique*. París, Galilee, 1981. P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, J.L., (comps.), *Le retrait du politique*. París, Galilee, 1983.

²⁹ Cf. J.L. Nancy, *La comunidad inoperante*. Santiago, LOM, 2000.

³⁰ R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires, Katz, 2006. AA.VV., *Infrapolitics* (Dossier), *Transmodernity* 5.1, 2015.

Cf. E. Palti, “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, en *Prismas. Revistas de Historia Intelectual*, Buenos Aires, año 9, n° 9, 2005, p. 23.

plícita en esta posición era la de que todos los términos de la política han asumido o están desde el principio marcados por una inevitable inflexión metafísica que bloquea su poder de significación.³¹

En segundo lugar, *politizar la teoría*. La propuesta de Nancy y Lacoue-Labarthe desde su misma formulación supuso importantes críticas. Spivak fue una de las primeras en señalar que el problema de una perspectiva que deconstruye el lenguaje político marcado por una inflexión metafísica es repetir una división estable entre teoría y práctica, es decir, asumir que la especificidad de la deconstrucción se encuentra en un trabajo teórico sobre un orden conceptual heredado. Frente a ello, señala que se trata de deconstruir esta división, donde la politicidad de esta perspectiva no se encuentra en ese socavamiento de la tradición metafísica, sino en el modo de proceder, en una práctica de intervención siempre institucional. De hecho, autores como Fraser, Kambouchner, Lefort o Critchley van a marcar críticas parecidas al indicar que acentuar solo una deconstrucción del lenguaje político-metafísico corre el riesgo de postular una dimensión trascendental (“la esencia de lo político”) sin resolver su mediación respecto de prácticas políticas concretas (esto es, mostrar los puntos ciegos del concepto de democracia en la tradición occidental no conlleva una transformación de las prácticas políticas asociadas a este concepto).³² Por esto mismo, se trata de poner en marcha una *práctica* cuya politicidad se encuentra en la dislocación de las jerarquías y exclusiones que ordenan la institucionalidad, o mejor, de prácticas que definen su politicidad estratégicamente en función del campo en el que intervienen. Precisamente la contaminación del a priori, su carácter cuasi-trascendental, permite trabajar sobre la inescindibilidad entre sentidos políticos y tramas institucionales, escribe Spivak:

En primer lugar, indicaría la lección ‘política’ más importante que he aprendido de mi propia interpretación de Jacques Derrida: a saber, la conciencia de que la teoría es una práctica. Pronunciando tal frase, soy

³¹ R. Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid, Herder, 2009, p. 10.

³² N. Fraser, “‘Postestructuralismo y política’. Los discípulos franceses de Jacques Derrida”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 45, n° 4, octubre-diciembre 1983. D. Kambouchner, “De la condition la plus générale de la philosophie politique”, en Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J. L., (comps.), *Le retrait du politique*, op. cit. C. Lefort, “La question de la démocratie”, en Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L., (comps.), *Le retrait du politique*, op. cit. y Critchley, *The Ethics of Deconstruction, Derrida and Levinas*. Cambridge, Blackwell, 1992.

inmediatamente consciente, gracias a Derrida, que el establecimiento provisorio de tal oposición binaria es la condición y/o el efecto de ciertas decisiones ético-políticas que deben establecer normas centralizadas por exclusiones estratégicas.³³

La articulación de estos aspectos conduce, en tercer lugar, a una *topología de la inscripción*. Este doble movimiento no debe ser entendido como dos caminos alternativos o pasos sucesivos. Una metódica no consiste en realizar un camino o el otro, o combinarlos de modo sucesivo. Frente a ello, se trata de trabajar sobre una *topología de la inscripción*, es decir, de inscribir en cada caso singular un modo de politizar destituyendo la clausura de sentidos políticos a través de una práctica institucional concreta.³⁴ Se trata de una estrategia que combina tanto como sea posible este doble movimiento, por ejemplo mostrando al mismo tiempo las raíces del concepto de “inmunidad” en la tradición de pensamiento y trabajando sobre el desplazamiento de fronteras en instituciones concretas. Entiendo que se trata de pensar un método no como procedimiento reglado anterior, sino un modo que surge en el mismo proceso, un cómo que se va construyendo siempre en un “entre” que traza un rodeo, va y viene entre múltiples textualidades que va redefiniendo. Politizando no para adecuar eso que estudio a una definición previa de política, sino desplazando sus sentidos inmanentes. Esto supone una estrategia singular ante cada “objeto” que no puede regular sus efectos.

Esta última indicación es relevante para indicar que se trata de dislocar una idea de método como procedimiento definido previamente al comienzo de una indagación o investigación. Una metódica, diría cada metódica, se redefine a partir de la materialidad de la que se ocupa. La cuestión es dar lugar a un modo de trabajo cuya escucha de una materia-

³³ G. Spivak, “Il faut s’y prendre en s’en prenant à elle”, en Lacoue-Labarthe, P., y Nancy, J. L., (comps.), *Les fins de l’homme*, op. cit., p. 505.

³⁴ La expresión “topología de la inscripción” la utilizo como modo de redefinir lo que había tematizado como “copertenencia de filosofía y política”. Si bien la noción de copertenencia me permitió desplazar la ubicación de la deconstrucción en un campo específico como es de la filosofía política al indicar que se trataba de pensar la constitución política de la filosofía y la constitución filosófica de la política, la noción de copertenencia supone una determinación del vínculo en términos de una “proximidad”. Frente a ello, entiende que es necesario acentuar en carácter singular por el cual se produce una inscripción política de lo teórico y una inscripción teórica de lo político constituyendo una figura topológica. Por estos mismos motivos, considero pertinente desplazar de la filosofía y la teoría la cuestión. Cf. E. Biset, “Sobre la copertenencia de filosofía y política”, en *Laberinto de arena*, Río Cuarto, n° 1, 2011.

lidad política produce, al mismo tiempo, una vacilación de los sentidos asociados al concepto de política y una exigencia de un preguntar que tensiona lo dado. Esto conlleva un doble movimiento, una topología, que trabaje sobre la conceptualidad inscrita en toda instancia política y sobre la politicidad inscrita en toda instancia conceptual. Contra la separación que autonomiza la teoría de la política, una topología de la inscripción busca dar cuenta de cómo se encuentran vinculadas de un modo indisociable que no puede ser definido a priori. Por todo esto, una metódica es un modo de responder a la pregunta sobre cómo dar lugar a una investigación política cuando ya no existe una certeza sobre qué sea o no sea político. Y responde señalando que, primero, se trata de romper con un modo que parte de una definición de política y un procedimiento para acercarse a un campo u objeto externo. Segundo, asumiendo que la “escucha” de aquella materialidad que nos ocupa exige una vacilación de los mismos presupuestos ontológicos mediante un preguntar radical. Tercero, que esto conlleva indagar que algo sea y cómo sea político mostrando cómo se inscriben sentidos heredados en acciones, instituciones, procesos y cómo prácticas políticas constituyen, desplazan, reafirman esos sentidos. A fin de cuentas, una metódica es la formulación de preguntas que al hacer vacilar un sentido de la política heredado produce una dislocación general de lo que es, lo que hay, lo dado: del mundo como tal.

5. Cierre

Los elementos desarrollados han buscado puntualizar un modo específico de entender la ontología como metódica para pensar la política. Si he destacado el carácter metódico de la ontología, esto es, que se trata ante todo de un modo de indagación específico que requiere ciertas precauciones, es porque la expansión del uso del término ontología conlleva cierta naturalización de su sentido. No solo porque se asume como algo evidente la categoría de ser, sino porque se omite la pregunta por las mismas condiciones que posibilitan formular la pregunta por el ser. Siempre es necesario partir de aquella advertencia que reza que al mismo tiempo la categoría de ser es de uso cotidiano, cuando se pregunta qué significa aparece un silencio complejo. En todo caso, una metódica trabaja sobre los sentidos sedimentados que constituyen un mundo (que suponen en cada caso una conjunción de significados cotidianos y saberes establecidos) para en su destitución abrir algo. Esto supone dar lugar a

ciertas preguntas que hacen vacilar el mundo como tal, allí precisamente cuando una pregunta no puede ser respondida en tanto me destituye como sujeto. Por esto mismo, una pregunta como interrupción es la problematización de las mismas categorías con las que pensamos, o que conforman el mundo como tal.

Por todo esto, pensar algo en términos ontológicos conlleva trabajar en un doble registro: de un lado, se trata de recuperar la historicidad de la categoría de ser en su doble dimensión de cotidianidad y saber para mostrar cómo produce en cada caso un mundo y niega otro –desocultamiento y ocultamiento a la vez–, por ello no es sino entonces un trabajo de dislocación de la propia lengua (en un sentido amplio) que constituye un mundo singular, lo que hay; por otro lado, este socavamiento se hace desde un otro, que no puede ser sino en mi mundo pero que no es mi mundo a la vez, es un otro que pone en cuestión radicalmente mi mundo como tal, exigiendo pensar de otro modo el ser para abrir a eso otro, asumiendo por lo tanto que “hay” y “ser” no son categorías homólogas: si la categorías de ser oculta y desoculta, lo que hay siempre excede lo que es, incluso en un sentido radical donde lo que hay ni siquiera puede llegar a ser. Por ello no se trata de perspectivas diversas sobre lo que hay (perspectivismo), pero tampoco lenguas que construyan lo existente (constructivismo), sino una transformación de la lengua propia siempre en un entre, entre un modo de significar y el contacto con otro que lo excede. Este es el momento en que una escucha se convierte en una interpelación, solo se escucha lo otro del mundo, que lo vuelve imposible, pero que por eso mismo abre la posibilidad. Lo posible, en su radicalidad, no es sino lo imposible en cada caso. Se trata de preguntar, al inicio, no de qué categorías dispongo para abordar un fenómeno específico, sino que es lo que hay o no hay, lo que existe o no existe, lo que aparece o se oculta. Y por ello, cómo esta misma pregunta requiere una revisión de nuestra propia lengua, no buscando aquellas categorías que reflejen de modo más adecuado el fenómeno, sino una lengua que muestra y oculta a la vez. En este marco, una metódica piensa la política inscribiendo ciertas topologías que combinen una deconstrucción de la política y una politización de la teoría, es decir, trabajando sobre la sedimentación histórica de sentidos que constituyen los significados hegemónicos de nuestro lenguaje político, pero produciendo esto como un trabajo de intervención institucional,

como una práctica. Una estrategia ontológica que en cada caso conlleva una redefinición y desestabilización de aquello denominado política.

Por estos motivos, se trata de una desnaturalización de la propia lengua como apertura y clausura, donde lo que hay o existe en su estabilización supone la sedimentación de una serie de jerarquías y exclusiones. Un doble camino: la dislocación de los conceptos heredados y la invención de otra lengua, en un juego infinito que va desde mostrar, histórica y sistemáticamente, un orden conceptual jerárquico y excluyente al encuentro con una materia que permite la redefinición de ese orden. Esto mismo abre dos cuestiones centrales en términos políticos. Primero, si no existe la política como tal, o mejor, si como he insistido se muestra la irreductibilidad de la política a su carácter objetual, una metódica es un movimiento de politización o despolitización. Incluso más, no como instancias excluyentes, sino en su singularidad una metódica politiza y despolitiza al mismo tiempo. Pero, si no se parte de una definición a priori de política, esta politización/despolitización surge de la contaminación con la materia política trabajada, esto es, una metódica redefine un concepto de política en acto. Segundo, es necesario avanzar en un paso ulterior, pues que la política no sea un concepto simple significa también que como concepto siempre se encuentra declinado. Esta declinación no es solo el darse en una red conceptual, en una lógica donde adquiere sentido, sino que en su darse se adjetiva. Si bien no agota el campo de una perspectiva ontológica, me interesa aquella metódica que declina política hacia justicia, que pregunta por una política justa.

En este marco, me interesa terminar con dos preguntas. La primera reza: ¿qué podría ser una política justa del método? Y así, una lectura justa, una escucha justa, una politización justa. Allí precisamente cuando se piensa una definición no normativa de justicia, o si se quiere, precisamente cuando no existe a priori una definición de justicia sino como apertura radical. Solo estimo que se pueden establecer indicaciones preliminares: de un lado, ya la misma pregunta orienta el método, esto es, preguntarse cómo dar lugar a una lectura justa desplaza la pregunta por la corrección epistemológica; de otro lado, se trata de dar lugar de modo precario a una cierta rítmica, es decir, si la apuesta es abrir, la misma apertura es una configuración. La segunda reza: ¿qué podría ser, entonces, una vida metódica? He aquí cuando resuena aquella afirmación heideggeriana según la cual se trata de “soportar estar en camino”, puesto que un

camino que no sea un procedimiento reglado no se elige, se soporta. Si la destitución y redefinición de los sentidos políticos heredados produce la vacilación del mundo como tal, la vida no es sino lo insostenible (lo que carece de fundamento). Sin embargo, que se soporte no implica padecimiento, esto es, no solo que el soportar es la apertura de la posibilidad radical sino que existe un extenso campo de indagación sobre los modos de soportar. Si bien esto abre hacia nuevas indagaciones, el amplio campo de lo que se soporta, que no es sino en la interpelación de lo insoportable, es la exigencia de un ritmo. O si se quiere, la lenta configuración de espacios y tiempos –atención paciente– para estar en camino.