

CONTRA LA DIFERENCIA POLÍTICA

Emmanuel Biset¹

En la medida en que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo ningún fundamento. Y ello, sin embargo, no por el hecho de que se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación –y también, y justamente, la fundamentación por sí mismo– sigue siendo inadecuada al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente.

Martin Heidegger

1. Introducción

Una de las oposiciones que se ha difundido crecientemente en la teoría política contemporánea es la diferencia entre la política y lo político. Existen diversas genealogías para rastrear la distinción, incluso se podría efectuar un rastreo distinguiendo entre tradiciones: la alemana, la francesa, la anglosajona. Si es cierto que los antecedentes pueden ser reconstruidos atendiendo al sentido de la distinción, y así por ejemplo la referencia en Carl Schmitt a un concepto de lo político que se diferencia de una reflexión sobre el Estado moderno u otras formas institucionales, vale destacar que explícitamente esta distinción aparece en el marco del pensamiento francés: autores como Claude Lefort o Jean-Luc Nancy la introducen literalmente en sus textos.

Si nos detenemos exclusivamente en aquellos que utilizan la distinción de manera explícita, es posible preguntar si todos ellos lo hacen de la misma manera. En

¹ Licenciado en Filosofía y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC, Argentina). Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y por la Université Paris 8 (Francia). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Río Cuarto, la Universidad Nacional de Villa María y la Universidad Nacional de Córdoba. Dirección postal: José Aguilera 2517 – X5008FEE – Córdoba, Argentina. Dirección electrónica: biseticos@gmail.com. Teléfono: 0054-351-153-272599

otros términos, si es similar la diferenciación entre la política y lo político que realizan autores como Lefort, Nancy, Laclau o Badiou. Uno de los intentos contemporáneos por trazar líneas de continuidad entre estos autores justamente indica que su cercanía radica en la distinción entre la política y lo político entendida como *diferencia política*. Desde esta perspectiva, estos autores se pueden ubicar dentro de un pensamiento político posfundacional. Calificativo que resulta significativo en cuanto traza un mapa del pensamiento político contemporáneo desde una genealogía específica: la referencia a Martin Heidegger. Es posible realizar otras genealogías, incluso algunas de ellas, han tenido amplia difusión: postestructuralismo, postmarxismo, postmodernidad. Clasificaciones que si, por un lado, indican diversas raíces para mostrar la ruptura (respecto del estructuralismo, el marxismo, la modernidad), por el otro, tienen en común la utilización del “post”, lo que viene a indicar la dificultad de encontrar un calificativo adecuado para una época que parece, por lo menos, escapar a una nominación estable.

De modo que la distinción entre la política y lo político entendida como diferencia política viene a demarcar un campo del pensamiento político contemporáneo calificándolo como posfundacionalista. La singularidad de esta calificación radica en su referencia al heideggerianismo de izquierda francés. En esta referencia es necesario indicar dos aspectos. Primero, no se trata de la recuperación de la totalidad del pensamiento de Heidegger, sino de una *traducción* del problema de la diferencia ontológica en términos políticos. Segundo, la referencia se ubica en la singular recepción de la izquierda francesa del pensador alemán. Esto significa, nuevamente, el privilegio de algunos textos y una lectura que acentúa la noción de diferencia para cuestionar cierta hegemonía en la tradición de la mismidad o la identidad.

Si una de las críticas que se le puede hacer al planteo posfundacionalista se ubica en el reduccionismo, es decir, en agrupar autores diluyendo sus significativas diferencias, también es cierto que todo mapa, todo intento de construir un conjunto, supone una operación de lectura que necesariamente privilegia ciertos elementos de conexión. De lo contrario, como es sabido, caeríamos en la paradoja de un mapa idéntico al territorio. Por lo cual, no se trata de cuestionar un intento de realizar una cartografía, sino de analizar sus implicancias. La cuestión, así, es preguntar por el *estatuto* mismo de la diferencia política. Analizar, en sus diversas aristas, los supuestos e implicancias para el pensamiento político contemporáneo. Pues al mismo tiempo que

parece difundirse la utilización de esta oposición, los autores que generalmente se citan para legitimar la diferencia política han cuestionado su utilidad. Como simple indicio, en una entrevista reciente, Jean-Luc Nancy señala: “¿La esencia de «lo» político no se encuentra en el ejercicio de las funciones políticas? ¿Y «la» política debería ser distinguida con el riesgo de devaluarse, quizá ligeramente, en relación a «lo» político? Me parece, por otra parte, que el masculino ha sido abandonado o simplemente ignorado desde hace cierto tiempo. Ni Derrida, ni Badiou, ni Rancière recurren a él. Reflexionando detenidamente, pienso que la preocupación que ha guiado cierto tiempo hacia el masculino procedía de una desvalorización peligrosa de la actividad política (¡«partidaria»!) y al mismo tiempo una tentación no menos peligrosa de magnificar el término (no por el masculino, puesto que no era machista, sino por el efecto de «esencia») y así, precisamente, renovar la expectativa hiperbólica que se le ha adjuntado a la democracia” (NANCY, 2008, p. 55).

En el presente texto, partiendo de la inquietud de la cita de Nancy, pretendo discutir el estatuto de la diferencia política. La cuestión fundamental será preguntar si a través de esta diferencia no se reconstruye una dicotomía que termina estabilizando en un lugar fijo a lo político. Incluso más, se produce un nuevo olvido de la diferencia al consagrar aquello que se busca cuestionar: se termina identificando al ser como un ente superior. Para ello, en primer lugar, tomando un texto de Oliver Marchart, presentaré en sus rasgos generales la diferencia política y la definición de posfundacionalismo. En segundo lugar, abordaré su estatuto como categoría, es decir, analizaré: por un lado, cómo el olvido de la estructura ternaria de la diferencia la convierte en una diferencia metafísica y, por otro lado, cómo se produce esta negación al efectuar una operación de traducción. En tercer lugar, atendiendo a algunos textos donde Heidegger trabaja expresamente la cuestión del fundamento, voy a radicalizar la crítica destacando cómo se reduce la dimensión ontológica a la óptica y la estructura ternaria a una dicotomía clásica. Esto me permitirá discutir los efectos de la dicotomía entre la política y lo político para pensar la política indicando que no sólo conduce a estabilizar la definición de lo político, sino que termina por consolidar una visión apolítica de lo social.

2. La diferencia política

La distinción entre lo político y la política puede rastrearse, no en términos semánticos, sino en su aparición explícita en un temprano texto de Paul Ricoeur titulado “La paradoja política”. En este breve escrito de intervención aparecido en 1957 parte de la autonomía de lo político para plantear una paradoja entre, de una parte, lo político como un tipo de racionalidad específica de la existencia política del hombre irreductible a las dialécticas económicas y, de otra parte, la política como desarrollo de los males específicamente políticos, es decir, los males vinculados al abuso de poder. La doble originalidad de lo político radica allí: racionalidad específica y mal específico. Luego de establecer la paradoja, escribe Ricoeur: “Lo político es organización razonable; la política es decisión: análisis probable de situaciones, apuesta probable acerca del futuro. Lo político no funciona sin la política. Lo político recibe su sentido a posteriori, en la reflexión, en la «retrospección»; la política se desarrolla en proporción a, en la «prospección», en el proyecto, es decir, tanto en un desciframiento incierto de los acontecimientos contemporáneos como en la firmeza de las resoluciones. Es por ello que si la función política, si *lo* político no tiene intermitencias, se puede decir, en un cierto sentido, que *la* política sólo existe en los grandes momentos, en las «crisis», en los «giros», en los nudos gordianos de la historia” (RICOEUR, 1957).

En esta primera referencia es central la diferencia entre un plano horizontal donde se trata del querer vivir-juntos de acuerdo a una racionalidad específica y un plano vertical que establece las jerarquías entre gobernantes y gobernados: “Mientras que lo político es organización razonable –el plano horizontal más la necesidad del plano vertical–, la política es el ejercicio del poder en el plano vertical” (WALTON, 2009). Vale destacar que para Ricoeur se trata de recuperar la “autonomía” de lo político frente a las teorías, específicamente al marxismo, que lo reducen a una racionalidad de tipo económica. Ahora bien, esta autonomía es doble en tanto comprende la racionalidad específica de la política –lo político–, y la esfera del poder como toma de decisiones –la política–. De esta primera aproximación, escrita al calor de la revolución húngara, es necesario destacar un rasgo que será permanente: la postulación de la irreductibilidad de lo político a lo económico o lo social². Aun cuando

² No será un dato menor que uno de los orígenes de la diferencia política sea la revolución húngara de 1956. Pues, en cierto sentido, puede pensarse la diferencia política como una reacción interna al marxismo ante su crisis. En este sentido, Besnier indica: “En resumen, diez años después de los acontecimientos de mayo del ’68, los numerosos intelectuales que denunciaron los totalitarismos se muestran decepcionados de toda acción política: solo resisten esta desafección aquellos que habían

la paradoja elaborada por Ricoeur no sea retomada explícitamente por otros autores, se busca una y otra vez pensar la autonomía de lo político.

En este marco, la diferencia política se comprende como un intento de buscar la autonomía sin apelar a un fundamento o esencia de lo político, lo cual implica ante todo diferenciar racionalidad política de racionalidad económica. Resulta central, entonces, la búsqueda de una autonomía sin la referencia a un fundamento último. Se entiende así la utilización de la categoría de “posfundacionalismo” para agrupar una serie de autores. Siguiendo lo establecido por Marchart en su libro *El pensamiento político posfundacional*, el posfundacionalismo es “[...] una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (MARCHART, 2009, p. 14). No se trata de un antifundacionalismo que postule la ausencia de fundamentos, sino de un *debilitamiento* del estatuto ontológico del fundamento. Este debilitamiento conlleva no la ausencia de fundamentos, sino la imposibilidad de fundamentos últimos. De modo que lo político se encontraría en los intentos parciales de fundación. En resumidas cuentas, no es la abolición de los fundamentos, sino la postulación de su carácter contingente.

Se comprende, entonces, la necesidad de suplementar el concepto de la política con lo político, es decir, la diferencia política adquiere sentido desde la ruptura con los fundamentos últimos:

En lo concerniente a la innovación conceptual de lo político y, en particular, a la *diferencia* entre el nuevo concepto de lo político y el concepto tradicional de la política, la diferencia política parece indicar la crisis del paradigma fundacionalista (representado científicamente por especies tan diversas como el determinismo económico, el conductismo, el positivismo, el sociologismo, etc.). [...] La diferencia conceptual entre la política y lo político, *como diferencia*, asume el rol de un indicador o síntoma del fundamento ausente de la sociedad. *En cuanto diferencia*, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en

percibido en la revolución antitotalitaria de Hungría, en 1956, la esperanza de una regeneración de lo político (por ejemplo, Claude Lefort) o bien aquellos que no dudan en apelar al retorno de una autoridad estructurante, a riesgo de parecer decididamente conservadores (por ejemplo, Hannah Arendt)”. (BESNIER, 1993, p. 818)

la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión “ontológica” de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que “política” se mantuvo como el término para designar las prácticas ónticas de la política convencional (MARCHART, 2009, p. 18).

La diferencia política se entiende como la *negatividad* en virtud de la cual se impide la clausura de lo social. Para indicar la imposibilidad de un cierre total de lo social se introduce la categoría de lo político, pero es una categoría negativa porque nunca se puede acceder a ella en tanto que tal, siempre se encuentra mediada por la dimensión óntica. En otros términos, lo político no se manifiesta sino como la imposibilidad de clausura de la política, y por ello sólo aparece en su estatuto de diferencia. Es desde esta perspectiva que la diferencia política “se corresponde” con la diferencia ontológica: “Podríamos decir que la diferencia ontológica se despliega como una incompatibilidad radical, como una brecha insalvable entre conceptos tales como lo social, la política, la forma de gobierno, la determinación de normas y objetivos generales y la policía, por un lado, y lo político, en cuanto acontecimiento o antagonismo radical, por el otro” (MARCHART, 2009, p. 20). Desde esta correspondencia es que la diferencia política no pertenece simplemente a un registro empírico, de hecho es imposible rastrearla en este sentido, sino a un registro cuasi-trascendental. En otros términos, la imposibilidad de un fundamento último adquiere un estatuto cuasi-trascendental frente a los intentos parciales de fundar la sociedad: de un lado, tenemos la imposibilidad de un fundamento último, y por ende un fundamento negativo; de otro lado, tenemos los fundamentos contingentes de lo social.

La diferencia política, entonces, se construye sobre una distinción entre el plano óntico, en el cual se ubica no sólo lo social, sino la política como una esfera más de lo social, y el plano ontológico, en el cual lo político designa el momento de institución de lo social. Por ello, la diferencia política no es una diferencia entre otras, así por ejemplo entre economía, sociedad y política que serían diferencias ónticas, sino que su estatuto *cuasi-trascendental* es la misma posibilidad de esas diferencias. Diferencia política que es dual: es la negatividad del fundamento al mismo tiempo que el momento político como institución parcial. Escribe Marchart: “Por un lado, lo político, en tanto momento

instituyente de la sociedad, opera como fundamento suplementario para la dimensión infundable de la sociedad; pero, por el otro, este fundamento suplementario se retira en el «momento» mismo en que instituye lo social” (MARCHART, 2009, p. 22). Así se muestra la paradoja entre la necesidad de un fundamento último y la institución de fundamentos parciales. Lo político nunca puede ser un fundamento último pues sólo aparece como negatividad de las fundaciones parciales.

Desde la diferencia entre lo político y la política se puede indicar que lo político viene a mentar la especificidad de una racionalidad. La especificidad de la racionalidad política es independiente de otros criterios y por ello irreductible a ellos, en tal sentido se habla de la autonomía de lo político. Al mismo tiempo, lo político no es una dimensión entre otras, sino que adquiere primacía sobre la social porque es el momento de institución de la sociedad. En resumidas cuentas, se puede hablar de la especificidad, la autonomía y la primacía como características de lo político: “[...] lo que tuvo que ensamblarse históricamente para que surgiera la noción de lo político es la clara conciencia tanto de la *especificidad* como de la *autonomía* de la política, una conciencia que, a su vez, en un momento específico, conduce al supuesto de la *primacía* de lo político” (MARCHART, 2009, p. 73).

La necesidad de introducir la diferencia política encuentra allí su lugar, pues no se trata sólo de un pluralismo que destaque la diversidad de fundamentos posibles de lo social, y así pueda rastrearse empíricamente, sino de la imposibilidad de un fundamento último de lo social como condición de posibilidad-imposibilidad –de ahí su estatuto cuasi-trascendental–, de las fundaciones plurales, contingentes, precarias. No se trata entonces de una imposibilidad que encuentra su razón de ser en la extensión infinita de fundamentos posibles, sino que se debe a la ausencia que destituye la posibilidad de una estructura total.

En esta presentación de la diferencia política se efectúa una determinada lectura de Martin Heidegger. Desde esta lectura, para el pensador alemán la ausencia de fundamento tiene el carácter de un abismo, de un fundamento sin fundamento. De modo que no se trata de la ausencia de fundamento, sino de que todo fundamento se asienta o funda sobre un abismo. Fundamento y abismo permanecen entrelazados, el fundamento se funda en un abismo y ese abismo es en sí mismo un fundar. Ahora bien, la cuestión del fundamento sólo se comprende desde la diferencia ontológica. Y esto debido a que

si la pregunta por la diferencia ontológica se refiere a la diferencia entre ser y ente, la respuesta a la pregunta por el ser de los entes es respondida ubicando al ser en el lugar del fundamento. En otros términos, el ser como fundamento de los entes. Para Heidegger, si bien esta pregunta recorre la tradición occidental y de hecho la “metafísica” se define por establecer diversas figuras del fundamento, la diferencia en cuanto tal ha permanecido impensada. Aun más, es la diferencia en cuanto tal aquello que se impone al pensar, el pensamiento que aborda el fundamento abismal. Esto lo lleva a pensar el ser mismo de esa diferencia, no como un ser entre otros, sino el ser de la diferenciación entre ser y ente. Para el posfundacionalismo, la perspectiva heideggeriana sirve para indicar que todo fundamento es un abismo, una ausencia. Por ello sólo puede estar presente en su ausencia, de ello surgen los fundamentos contingentes plurales que están, siempre, presentes y ausentes al mismo tiempo. El término “contingencia” viene a nombrar esa imposibilidad de fundamentos últimos. Contingencia que por ello, paradójicamente, es necesaria.

En síntesis, el posfundacionalismo parte de la diferencia entre lo político y la política como un indicador de la imposibilidad de un fundamento último de la sociedad. Esta diferenciación es irreductible porque es el síntoma de ese fundamento ausente. No se trata de la imposibilidad de cualquier fundamento, sino de un fundamento último. Desde esta imposibilidad es que se dan procesos de institución de fundamentos parciales o contingentes de lo social. Esto es lo que sería, en términos de Marchart, una filosofía de lo político opuesta a la filosofía política. El pensamiento político asume la posición de una *ontología política*. Y esto debido a que la diferencia política “refleja” la diferencia ontológica. La ontología se refiere, tradicionalmente, a la indagación por el ser en tanto que ser, y se diferencia de las diversas regiones ónticas. Pero si el pensamiento actual parte de la ausencia de un fundamento último, la ontología ya no puede ser la indagación del ser como fundamento, sino la indagación de un ser en *retirada*, un ser que se ausenta todo el tiempo. Por lo que para el posfundacionalismo, lo político no tiene un simple estatus óntico, sino que si lo político nombra la ausencia de fundamento último y las fundaciones parciales, la ontología es constitutivamente política. No se trata de un calificativo entre otros, como si una ontología pudiera ser política, ética o estética, sino que la ontología es la política: “[...] pues únicamente *lo político* puede intervenir como un suplemento del fundamento ausente. Y ello implica

que cualquier ontología (posfundacional) será necesariamente una ontología *política*, la cual ya no puede ser subordinada al estatus de una región de la indagación filosófica” (MARCHART, 2009, p. 216).

No se busca simplemente invertir las relaciones de prioridad entre lo social y lo político, sino que se da también una inversión de la prioridad entre lo filosófico y lo político, pues todo discurso, incluso el filosófico, se funda en una decisión política. Esta decisión instituyente es lo único, desde esta perspectiva, que puede ubicarse en el lugar del fundamento ausente:

Lo que está en juego en la ontología política es la naturaleza política del ser-*qua-ser*, la naturaleza política –en términos cuasi-trascendentales– de *todo posible* ser, y no simplemente la naturaleza del “buen régimen” o de una “sociedad bien ordenada”. Pero lo que diferencia una ontología política en este sentido de una descripción puramente deconstructiva o heideggeriana del posfundacionalismo es que no sólo da cuenta de la *retirada* del fundamento al insistir en el carácter diferencial de la diferencia política, sino que también teoriza el momento –contingente y temporal– del fundar como el momento instituyente de lo político (MARCHART, 2009, p. 219).

Frente a quienes postulan un pensamiento de la diferencia en cuanto tal, tratando de evitar cualquier adjetivación, y pensando sólo la dimensión ontológica, Marchart señala que se trata de una diferencia política porque no es posible una ontología no contaminada por la dimensión óntica. No existe algo así como una ontología pura, sino que toda ontología general está sobredeterminada por una ontología regional. Es esta sobredeterminación lo que permite llamar a la ontología, política. Pues, no existe ningún reaseguro a priori que garantice que determinada ontología regional ocupara el lugar de ontología general, por lo que esto depende de una decisión contingente. En este sentido, la decisión de ubicar al pensamiento político en el lugar de una ontología es ya en sí una decisión política. Esto lleva a que: “La diferencia política no debe entenderse, como se afirmó en nuestra hipótesis inicial, por *analogía* con la diferencia ontológica sino a la inversa: la diferencia ontológica, es decir la diferencia en cuanto diferencia, ha de

entenderse a la luz de la diferencia política” (MARCHART, 2009, p. 226, cursiva nuestra). La diferenciación entre lo político y la política es política. Existe así una doble inscripción: lo político nominalizado designa el aspecto ontológico de la diferencia política y lo político como adjetivo de la diferencia designa el espacio intermedio entre lo ontológico y lo óntico. Doble inscripción que también se da del lado de la política: por un lado, la política es el síntoma que actualiza el fundamento ausente de lo social, pero también la política se dispersa por todas las esferas de lo social. La política nombra un subsistema particular dentro de lo social, pero al mismo tiempo nombra la actualización en cualquier subsistema del antagonismo que hace imposible lo social:

[...] lo político opera como *fundamento* en la misma medida en que opera como *causa y condición* de todo ser social. Sin embargo, es un *fundamento* que no puede alcanzarse nunca y aun así tiene el estatus de fundamento, una *causa* que no determina nada y aun así produce efectos desde su ausencia, y una *condición* trascendental cuya aparición está históricamente condicionada y aun así cobra validez suprahistórica (MARCHART, 2009, p. 232).

3. El estatuto de la diferencia ontológica

Desde la presentación realizada es posible notar un doble movimiento: por un lado, siguiendo las expresiones de Marchart, la diferencia política “se corresponde” o “refleja” la diferencia ontológica; por otro lado, no se trata de un desplazamiento metonímico entre otros, sino que, según los argumentos dados, la diferencia ontológica sería en sí misma política pues ante la retirada del fundamento sólo lo político puede suplementar ese vacío desde decisiones contingentes. Por esto mismo, la pregunta que quisiera encarar no se dirige a las interpretaciones posibilitadas por esta diferencia de los pensamientos de Nancy, Lefort, Badiou o Laclau, sino a la misma utilización de la diferencia ontológica. Preguntar cómo es posible esta operación de correspondencia o reflejo, tal los nombres utilizados por Marchart, y así cómo se comprende en última instancia el estatuto de la diferencia política. Me parece que es posible argumentar en dos sentidos al respecto: primero, analizando el surgimiento de la diferencia ontológica

en Heidegger y sus implicancias para la lectura posfundacionalista; segundo, analizando los problemas de la “operación de lectura” efectuada.

La diferencia ontológica, y de ahí el distanciamiento respecto a la fenomenología husserliana, emprende una hermenéutica del ente en vistas al ser. No es una diferencia inventada, sino que con la diferencia ontológica se trata de volver explícito aquello que permanece latente en la tradición: si la diferencia ontológica permanece impensada, Heidegger la vuelve a pensar. Este pensamiento que encuentra su lugar explícito en “De la esencia del fundamento”, puede ser rastreado en textos anteriores. Dado que ser es ser de un ente, desde muy temprano en Heidegger, y claramente expuesto en *Ser y tiempo*, existe una diferencia entre ser y ente. Pero para comprender la diferencia ontológica no basta con detenerse en esa diferencia, pues la diferencia entre el ser del ente y el ente no puede ser pensada como distinción con otro ente, sino como la manera de ser diferente de lo que es. Se trata de pensar la manera en que el ente es, por lo que el ser permanece indisolublemente unido al ente y debe ser leído en él. El ser es siempre el ser de un ente. Lo que es necesario pensar, así, no es la diferencia entre entes, sino la diferencia entre maneras o modos de ser del ente. Lo cual introduce una pluralidad irreductible ya no en el plano de lo óptico, sino en el plano ontológico. La dificultad se encuentra en que si se trata siempre del ser de un ente, el ser no se distingue del ente, no es otro ente. La indistinción óptica de ser y ente impide acceder al ser sino es por las vías de una diferencia ontológica. El ser es accesible por y en la superficie del ente. Sólo se puede esclarecer el ser fenomenológicamente interpretando el ente en vistas a su ser. El problema heideggeriano es, entonces, el de una fenomenología que tiene que esclarecer aquello que no aparece como un ente entre otros, que no aparece como tal.

Esto lleva a un grado superior de dificultad. La diferencia ontológica puede dividirse entre: primero, la diferencia óptica entre entes; segundo, la diferencia entre la manera de ser de esos entes; tercero, la diferencia entre ser y ente sin más. Si la primera diferencia es óptica y la última ontológica, la dificultad está en la segunda, pues la pregunta es cómo distinguir entre diversas maneras de ser de los entes, es decir, si no es necesario un patrón de comparación para mentarlas. Si una distinción óptica puede ser rastreada a nivel ontológico entre maneras de ser del ente, resta la pregunta por la relación entre estas maneras de ser y el ser en general. No sólo existen ontologías

regionales, o mejor, una diversidad de regiones ópticas, sino una pluralidad de modos de ser. Esto conlleva a la multiplicidad posible del ser y por ello a plantear la existencia o inexistencia de unidad del concepto de ser en general. Así, por ejemplo, no sólo se trata de señalar la diferencia del modo de ser del Dasein³ respecto de la naturaleza, sino que existe una multiplicidad inherente que problematiza incluso hablar de un modo de ser unívoco de la naturaleza. La cuestión es, entonces, ¿cómo concebir la unidad del concepto de ser con relación a la multiplicidad de modos de ser? (HEIDEGGER, 2000a). La unicidad del ser es así una unidad sobre la diferenciación inherente a los múltiples modos de ser, incluso a la multiplicidad inherente a cada modo. El riesgo es siempre volver la comprensión del ser indiferente, es decir, volver al ser un todo indiferenciado. Se trata entonces de avanzar en una comprensión diferenciada de la plurivocidad del ser. Esto es lo que aparece en una carta de Heidegger a Max Müller donde multiplica la diferencia ontológica por lo menos en tres vías: primero, diferencia transcendental, es decir, la diferencia del ente con su entidad; segundo, diferencia según la trascendencia, la diferencia del ente y el ser; tercero, la diferencia trascendente, la diferencia de Dios con el ente, la entidad y el ser.

A la cuestión de la unidad del ser y la multiplicidad de su decir, Heidegger la nombra como *sentido del ser*. Dicho de otro modo, la respuesta a la pregunta por el sentido del ser conlleva dar cuenta de la unidad de ser en la multiplicidad de sus modos de decirse. Resulta fundamental para la lectura propuesta que la diferencia ontológica nunca es dual, sino que gira en torno a tres términos: el ente, el ser del ente y el sentido del ser. Si, por un lado, es necesario pensar la diferencia entre ser y ente, por otro lado, surge la pregunta por el sentido ser. Desde aquí se comprende la introducción del Dasein como el lugar por excelencia de la pregunta por el ser. Con ello se rompe el dualismo entre ser y ente, pues Heidegger señala que sólo desde la pregunta por el ser es posible establecer la diferencia entre ser y ente. El Dasein es aquel que plantea la pregunta por el sentido del ser. Aún más, si sólo se atiende a la diferencia entre ser y ente Heidegger no avanzaría un paso respecto de la tradición. Su singularidad radica en una estructura ternaria, pues se pregunta al ente sobre el ser del ente, pero el esbozo de

³ Existen múltiples traducciones posibles para el término heideggeriano: hombre, ser-ahí, estar, existencia. Si bien sería posible señalar que se trata de un término para un concepto de hombre que escape las determinaciones de la tradición, específicamente el humanismo, he decidido mantener el término en su versión alemana no sólo porque resulta lo más habitual, sino por sus mismas implicancias conceptuales que podrían ocultarse utilizando hombre u otra palabra.

la pregunta no pertenece ni al ser ni al ente, sino al Dasein que pregunta por el sentido del ser. Es el sentido del ser lo que introduce el tercer término de la diferencia ontológica: se trata de avanzar a través de un ente no solamente hasta su ser, sino de acceder gracias al ser de este ente singular, hasta el sentido del ser, es decir, hasta el ser en general:

Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta –por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 18).

La diferencia ontológica, entonces, se divide: de un lado, la diferencia entre ente y el ser del ente, de otro lado, la diferencia entre el ser del ente y el sentido del ser. Esta división de la diferencia sólo es posible desde el punto de partida de *Ser y tiempo*, es decir, desde el privilegio del Dasein en la formulación de la pregunta por el ser. Pero esta formulación temprana tiene ciertas dificultades, pues la cuestión es si el sentido del ser puede ser pensado como diferencia, es decir, preguntar si se puede identificar el sentido del ser con el ser de la diferencia⁴. En su primera aparición la diferencia ontológica tiene una estructura ternaria porque la diferencia entre ser y ente sólo se plantea desde la cuestión del sentido del ser. Cuestión que al ser replegada sobre las anteriores configura la originalidad de la intervención heideggeriana. Pues la pregunta por el sentido del ser conduce directamente al privilegio del Dasein como aquel ente que puede formularse esta pregunta, es decir, conduce a la prioridad óptica en la pregunta por el ser. Y eso porque el Dasein es el lugar de privilegio donde aparece la trascendencia en sí, es decir, la trascendencia del ser respecto a los entes particulares. Es

⁴ En su aparición temprana, entonces, la diferencia ontológica sólo aparece dividiéndose entre dos diferencias: del Dasein a su ser y de este ser a la temporalidad.

el Dasein quien abre la diferencia ontológica: si la vía de acceso al ser es el ente, se trata de indagar en un ente que escape a su carácter óntico. El Dasein abre la diferencia ontológica no porque la nombre, sino porque la realiza. Pero sólo puede realizar la diferencia porque es él mismo esta diferencia. La diferencia ontológica está en el Dasein porque es el único ente que se caracteriza por comprender el ser. De modo que el Dasein comprendiendo su ser comprende el ser en general, es la transición en sí mismo de lo óntico a lo ontológico, porque es ónticamente lo ontológicamente diferente. Es en este sentido que en esta primera aparición, la diferencia ontológica se comprende desde la pregunta por el ser, se recubre la diferencia ontológica entre el modo de ser del Dasein y el de los otros entes porque la cuestión del ser es el mismo Dasein:

El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico (HEIDEGGER, 2003, p. 22).

Resulta central destacar que desde su primera aparición existe una estructura ternaria de la diferencia ontológica, ya no el dualismo entre ser y ente, sino el Dasein como mediación entre ambos. En esta primera aparición no se aborda la cuestión del ser en general, de hecho la formulación ternaria de la pregunta por el ser impide el paso al dualismo de la diferencia ontológica. Todo el problema radica en que la cuestión del ser como tal se funda en una instancia óntica. Pues no se puede responder a la pregunta por el sentido del ser desde un ente particular. Heidegger más tarde criticará este proyecto, pues la ontología no dependería de una región óntica particular⁵.

⁵ El problema es que la mediación del Dasein oculta la misma posibilidad de pensar la diferencia ontológica, es decir, desde textos posteriores se cuestionará el privilegio óntico del Dasein como acceso a la pregunta por el ser.

Es esta estructura ternaria la que no aparece en la lectura posfundacionalista que termina reinscribiendo la diferencia ontológica en el lenguaje de la tradición. Al reducir la cuestión de la diferencia sólo a dos planos, el óntico y el ontológico, se terminan generando una serie de problemas. En primer lugar, se reduce la multiplicidad intrínseca a la diferencia, que no sólo se ubica en el plano óntico, sino en el mismo plano ontológico. Esta multiplicidad es central para comprender no las diferencias ónticas entre, por ejemplo, esferas de lo social como serían la economía, la política, la cultura, sino para comprender la diferencia entre maneras o modos de ser. Por ello, la cuestión sería preguntar si la política no se diferencia ontológicamente de la sociedad, por sus modos de ser, y no como una diferencia entre regiones ónticas. En última instancia, el problema es que, en vistas a una operacionalización, se reduce la complejidad misma, es decir, la multiplicidad inherente a la diferencia ontológica convirtiéndola en un dualismo clásico. Como he señalado, si sólo se atiende a la diferencia entre ser y ente, Heidegger no habría ido un paso más allá de la tradición, y así el posfundacionalismo pierde todo sentido, sería sólo la traducción de una vieja distinción. Pero la radicalidad del surgimiento de la diferencia encuentra su lugar en la mediación del Dasein que es aquél que hace de la diferencia una estructura ternaria, pues no basta con la diferencia entre ser y ser del ente, sino la pregunta por el sentido del ser. En segundo lugar, y aquí se encuentra la principal dificultad que luego retomaré, no es posible encontrar en la dimensión ontológica una instancia de institución, en el sentido de una institución política de lo social, porque en tal caso se convierte al ser en un ente. En otros términos, sólo un ente puede instituir otro ente porque se piensan como instancias diferentes. Pero la diferencia ontológica es una diferencia que sólo aparece en la pregunta, es decir, no hay planos diferentes que permitan una institución.

En este marco, es posible preguntar cuál es el estatuto de la “correspondencia” o el “reflejo” de una diferencia en otra. Esta operación, desde los mismos argumentos presentados, parece encontrar su razón de ser en una decisión política. Esta decisión termina invirtiendo el orden de la presentación, pues ya no se trata de entender la diferencia política desde una analogía con la diferencia ontológica, sino que la diferencia ontológica sólo puede entenderse por analogía con la diferencia política. Así, aquello que aparecía nominado como correspondencia o reflejo adquiere el nombre de *analogía*. La operación de lectura, entonces, es una operación de lectura analógica.

¿Qué implica trazar esta analogía? O mejor: ¿Cuál es el estatuto de la analogía? Analogía es siempre un tipo de parecido, una comparación. Analogía es una razón, es decir, un *logos*, un cálculo que posibilita una relación de proporción, comparabilidad, parecido. En una analogía conviven siempre, entonces, identidad y diferencia.

Toda la dificultad radica allí, pues el pensamiento de la diferencia ontológica se ubica en un volver a formular una pregunta radical sobre el ser. Esta radicalidad implica, como lo indica Heidegger, destruir la tradición como olvido de esa pregunta, es decir, como olvido de la diferencia. Una de las formas de ese olvido es justamente el haber reducido el *logos* a cálculo. El problema reside, así, en que la misma operación que lee trazando analogías reinventa el olvido del ser. Establecer una analogía, volver análogas las dos diferencias, no es sino establecer un *logos* común que puede reunir las. Ese *logos* común es un cálculo que mide parecidos entre ambas. ¿Esta analogía se ubica en la dimensión ontológica? ¿En la dimensión óptica? ¿En la misma diferencia?

No puede ubicarse en ninguno de estos planos, pues la analogía es aquello que permite establecer la comparación, la comunidad, por lo que se debería situar en un plano exterior a la diferencia ontológica y a la diferencia óptica para medir su proporcionalidad. Este cálculo no es posible sino desde determinada concepción de la razón como medición que en cuanto puede medir hace presente aquello que es imposible de presentar: la dimensión ontológica. En otros términos, sólo si la dimensión ontológica se hace presente como tal, o mejor, sólo si existe una presentación de las diferencias es posible trazar una analogía entre ellas. Si la misma posibilidad de indicar una analogía conduce a una presentación de la diferencia, y por ende a su reducción como tal, la cuestión que surge es sobre el punto o el quién que realiza esa analogía. Se reinventa de este modo el lugar de un observador externo que realiza la analogía entre diferencia ontológica y diferencia política. Así, existe un doble problema: por un lado, se convierte a la diferencia ontológica en un *ens rationis*, es decir, la analogía como cálculo o medida de proporcionalidad sólo es posible sobre un plano óptico al cual es conducida la diferencia ontológica; por otro lado, se introduce la figura del observador externo o de una instancia exterior que permite trazar esa analogía⁶.

⁶ Heidegger en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” escribe al respecto: “Lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia. Por lo tanto, sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último, en la diferencia con el ser. Así es como la diferencia se hace propiamente visible. Si intentamos representárnosla, nos encontramos inmediatamente inducidos a concebir la diferencia como

Esto mismo conduce a la pregunta por el lenguaje porque es posible indagar cómo un lenguaje puede nominalizar, sistematizar, esta analogía. Por ello mismo, es posible preguntar por el lenguaje desde el cual la diferencia ontológica sería una diferencia política. No existe, por principio, un lenguaje adecuado o privilegiado para referirse al ser en tanto el lenguaje pertenece a una dimensión óntica. El lenguaje oculta en la misma medida que ilumina el ser. Aún más, no sólo el lenguaje es óntico, sino que pertenece a una ontología regional que demarca reglas de uso. En este sentido, la operación realizada por Marchart, es aquella, como él mismo señala, de contaminar la ontología general por una ontología regional. Esta operación supone la necesidad de referir una ontología regional para pensar la ontología general y establecer el privilegio de la ontología política frente a las otras para establecer esta analogía. Entra en cuestión la necesidad de contaminación entre ontología general y regional en tanto supone una nueva analogía, esta vez con lo particular y lo universal. Marchart traduce en términos de particularidad y universalidad la diferencia ontológica, es decir, indica que como toda universalidad se encuentra contaminada por una particularidad, toda ontología general se encuentra contaminada por una ontología regional. Pero existe una clara diferencia entre ontología general – regional y particularidad – universalidad. En el caso de las ontologías son dos formas de preguntar ante la misma esfera óntica, no son dos planos diferentes, sino dos formas diferentes de indagar todo ente.

Esta contaminación supone una paradoja pues, de un lado, si esta utilización se basa en una decisión infundada, también podría ser una ontología ética, estética, etc., la que ocupara el lugar de la diferencia ontológica. Pero, de otro lado, se establece un claro privilegio de la política frente a las otras ontologías desde que la política sería por antonomasia la posibilidad de suplementar la ausencia de vacío con una decisión. Esto conlleva un argumento circular. Desde una decisión se nombra a la diferencia política, pero política es justamente esa decisión primera. Esto conlleva un desplazamiento metonímico de la primera decisión al llamarla política. En otros términos ¿por qué llamar a la diferencia ontológica política? O mejor, ¿Por qué llamar política al juego entre ausencia de fundamentos últimos y decisión contingente? Sólo se puede responder a esto, desde la perspectiva analizada, sosteniendo que una decisión es la que establece esta nominación, es decir, que en última instancia es arbitraria. Pero esta arbitrariedad se

una relación añadida por nuestra representación al ser y lo ente. Con ello, se rebaja la diferencia a simple distinción, a producto de nuestro entendimiento” (HEIDEGGER, 1990).

repliega sobre sí porque termina estabilizando un sentido de lo político como decisión infundada. En este sentido, la decisión arbitraria terminada *esencializando* una definición de lo político que efectúa un salto al pasar desde una dimensión óptica a la dimensión ontológica. Lo cual conlleva una nueva paradoja: se termina particularizando demasiado el concepto de lo político como decisión infundada, pero se lo termina generalizando de un modo extremo diluyendo su especificidad. Si todo concepto es político, o su sentido surge de una estabilización infundada, el mismo concepto de lo político es político. Así quedamos presos de un círculo por el cual se sostiene que lo político es estabilización contingente, pero ese sentido de lo político surge de una estabilización contingente. Esta circularidad sólo tiene sentido si la suspendo, es decir, si deja de ser precaria o parcial la estabilización y la considero necesaria, es decir, si convierto la contingencia en necesidad.

En otros términos, buscando replantear la historia occidental, pensar la ausencia de fundamentos, se introduce por la ventana un nuevo fundamento: la decisión. En este marco es posible preguntar si la necesidad de la contingencia no conlleva una serie de supuestos que, en oposición a aquello que se busca argumentar, reintroducen aspectos que, en la tradición, han conllevado el olvido de la diferencia ontológica. Al considerar la diferencia ontológica sólo desde una perspectiva dualista se introducen una serie de problemas que terminan restituyendo fundamentos necesarios. Aquello que aparece como un fundamento último resulta ser la necesidad de un *salto* como decisión infundada, un salto entre el plano ontológico y el plano óptico. Ahora bien, al indicar que la diferencia ontológica tiene una estructura ternaria he señalado que tal salto es imposible porque la diferencia sólo surge como un preguntar desde un ente privilegiado que encuentra en sí mismo la diferencia⁷.

Cuando se afirma la necesidad de la contingencia se desatiende el estatuto de la diferencia ontológica. Pues se postula un salto entre la ausencia de fundamentos últimos

⁷ Este privilegio del Dasein ha llevado a ciertas observaciones críticas de Jacques Derrida. Ya en un texto temprano “Los fines del hombre”, fundamental para comprender su pensamiento político, indica Derrida que en la *proximidad* entre ser y Dasein se podría rastrear cierto humanismo. En uno de sus últimos libros, dedicado a la cuestión animal, Derrida retoma la cuestión “¿Tiene [el hombre] una relación tal de aprehensión con el ente «en cuanto tal» (la «diferencia ontológica», por consiguiente), con el ser del ente que deja ser al ser del ente tal y como es en ausencia de cualquier tipo de designio, de ser vivo?” (DERRIDA, 2008, p. 189). Si bien la discusión sobre cierto humanismo inscripto en la diferencia ontológica resulta central para pensar la política, aquí nos atenemos sólo al estatuto de la diferencia ontológica para discutir la lectura efectuada por Marchart.

y los fundamentos contingentes. Siendo así, el problema radica en que la diferencia ontológica empieza a ser entendida en términos de diferencia de niveles. La cuestión central es que no existe tal salto porque la diferencia ontológica no puede ser entendida como un salto desde lo ontológico a lo óptico. Salto que sólo puede pensarse entre diversas regiones ópticas. El ser no está más allá del ente, no es un ente supremo, sino que es la contracara negativa de lo óptico. Negatividad que imposibilita cualquier salto por la ausencia de distancia. La diferencia ontológica es la nada entre el ente y el ser. En otros términos, al establecer la necesidad de fundamentos contingentes se termina convirtiendo al ser en un ente.

4. Sobre la mediación

Llegados a este punto quisiera indicar que la diferencia política entendida desde la perspectiva posfundacionalista presentada no sólo se aleja de la radicalidad de la diferencia ontológica heideggeriana, sino que conlleva una concepción de la política sumamente problemática. La diferencia ontológica en Heidegger, si bien aparece nombrada como tal en textos posteriores a *Ser y tiempo*, viene siendo trabajada previamente en tanto discusión con la diferencia empírico-trascendental de cuño husserliano. Sin atender a una investigación genealógica, es central comprender que la diferencia ontológica en su formulación inicial tiene una estructura ternaria y no dual como es presentada en vistas a distinguir la política de lo político. No se trata sólo de la diferencia entre el ente y el ser del ente, sino entre el ser del ente y el sentido del ser. La singular dificultad y la novedad de la diferencia ontológica como aparece en los escritos tempranos de Heidegger radica en su referencia ineludible al Dasein, referencia que aparece claramente en el texto dedicado explícitamente a la diferencia ontológica. Esta conversión de una estructura ternaria en dualismo, de un lado, reconduce la dimensión ontológica a la óptica, considera al ser un ente privilegiado (sólo desde esta entificación es posible pensar los fundamentos contingentes); de otro lado, termina por reducir la mediación a una teoría de la fundación o institución como salto. En el texto dedicado expresamente a trabajar la diferencia ontológica, “De la esencia del fundamento”, escribe Heidegger:

[...] el desocultamiento del ser es siempre la verdad del ser *de lo ente*, ya sea éste efectivamente real o no. Inversamente, en el desocultamiento de lo ente ya está implícito siempre ese mismo desocultamiento de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica conciernen ambas, de manera diferente en cada caso, a *lo ente en su ser* y el *ser de lo ente*. Ambas pertenecen mutuamente de modo esencial, por razón de su participación en la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica) (HEIDEGGER, 2000b, p. 117).

Debido a que ser es ser del ente y el ente lo es en tanto ente del ser, ser y ente aparecen en la diferencia. Por esto es posible afirmar que si bien no son idénticos, ser y ente son lo mismo. Ser no es algo distinto de ente, pues si lo fuera sería otro ente. El ser es siempre ser del ente, es la trascendencia que desoculta al ente como ente. En este mismo escrito, Heidegger vuelve a destacar el lugar constitutivo del Dasein en la diferencia: “[...] si es verdad que lo que caracteriza al Dasein consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein” (HEIDEGGER, 2000b, p. 118).

Esto es lo que Heidegger va a llamar la *trascendencia* del Dasein. Trascendencia significa traspasamiento. El Dasein es un ente en y como trascendencia, así dos cosas: por un lado, que por esencia puede traspasar lo ente mismo, pero por otro lado, que aquello hacia lo cual trasciende es el mundo. El mundo no es la totalidad de los entes como mera sumatoria, sino una totalidad significativa que se define como “en consideración a...”. En otros términos, el Dasein configura un mundo. La trascendencia del Dasein es nombrada por Heidegger como libertad, por lo que la libertad es origen del fundamento.

Ahora bien, fundamentar puede significar, para Heidegger, tres cosas: 1) el fundamentar en cuanto instituir o fundar; 2) el fundamentar en cuanto tomar suelo; el fundamentar en cuanto explicar o dar fundamentos. Las dos primeras nociones se entienden desde la trascendencia, pues instituir o fundar es justamente configurar un mundo. Esta no es una configuración externa, como si el Dasein precediera al mundo y

fuera su causa, sino que el Dasein es un ser-en-el-mundo, está implicado en el seno de los entes, en el medio de los entes. El Dasein configura un mundo sólo porque es configurado por él: “*Trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa*” (HEIDEGGER, 2000b, p. 142). Es así que la segunda noción de fundamentar se encuentra, pues el Dasein encuentra su suelo, su base, en ese mundo que configura. El Dasein instituye un mundo y encuentra su base en él. Sobre esto surge, a la vez, la tercera definición de fundar, ya no como demostración de las proposiciones teóricas, sino como lo que hace posible la pregunta del porqué en general. Pues la pregunta por el por qué supone una determinada comprensión del ser, sólo esta comprensión es la que permite la primera y última fundamentación:

[...] la trascendencia se desvela propiamente como origen del fundamentar cuando éste es llevado al *surgimiento* en su triplicidad. De acuerdo con esto, fundamento significa: *posibilidad, suelo, demostración*. Sólo el fundamentar de la trascendencia, triplemente disperso, consigue por medio de la unificación originaria ese todo en el que cada Dasein va a poder existir. El acontecer de la trascendencia, en cuanto fundamentar, es el construirse de ese espacio en el que irrumpe el *mantenerse* fáctico en cada momento del Dasein fáctico en medio de lo ente en su totalidad. [...] *La esencia del fundamento es la triple dispersión, surgida de modo trascendental del fundamentar: en el proyecto de un mundo, la implicación en lo ente y el ontológico dar fundamentos a lo ente* (HEIDEGGER, 2000b. p. 146).

De modo que la libertad, como trascendencia, es la esencia del fundamento. O mejor, del triple sentido del fundamento. La libertad como configuración de un mundo, también lleva al fundamentar como cuidado por la permanencia o estabilidad. Si la libertad es el fundamento del fundamento, la ausencia de fundamento funda el fundamento. La unidad de los diversos sentidos de fundamentar se da en la libertad, pero en cuanto tal es ausencia de fundamento: “[...] la libertad es el *no-fundamento*, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté

carente de fundamento, sino en el que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino” (HEIDEGGER, 2000b, p. 148). El Dasein al tiempo que configura un mundo y se atiene a él, lo traspassa para comprenderse a sí como abismo. La trascendencia como abismo conlleva que el Dasein no sólo esté en un mundo, al configurarlo y atenerse a él, sino que está arrojado⁸.

Llegado a este punto, existe una referencia ineludible, no presente en la construcción del posfundacionalismo, al Dasein como esencia abismal del fundamento. Aquí es cuando, nuevamente, el posfundacionalismo reduce la multiplicidad inherente a la misma noción de fundamento. Pues, la cuestión a pensar es la íntima conexión entre las tres definiciones heideggerianas. Sin detenerme en el fundamento como respuesta al porqué o dar razón, las dos primeras definiciones como instituir y suelo, dan cuenta de la inexistencia de una relación de *exterioridad* entre Dasein y mundo. No otra cosa se acentúa en la noción de ser-en-el-mundo, donde se destaca que el mundo al mismo tiempo que históricamente configurado es aquello a lo que se atiene el Dasein. Así, estos dos grandes hilos están en tensión en *Ser y tiempo*, por un lado, la influencia hermenéutica donde se acentúa lo irrebasable de la tradición en tanto significatividad del mundo; por otro lado, la influencia de Kierkegaard en la ruptura con ese mundo en el cual la significación ya está constituida.

Atendiendo a estos textos sobre la cuestión del fundamento, no es posible indicar que el ser funda el ente. Y no es posible porque tal relación de fundamentación implicaría una exterioridad, es decir, una relación entitativa. Sólo un ente puede fundar otro ente, sea como causalidad o explicación. Postular incluso fundaciones parciales a nivel ontológico, no es sino caer en una ontoteología. Aun cuando introduce la contingencia en los fundamentos, la diferencia política piensa el ser como un ente que funda. En otros términos, no deja de ser sino una debilitación de la ontoteología y no una apertura hacia su exceso. Vale destacar que el ser no puede fundar el ente porque no

⁸ Un bello pasaje cierra “De la esencia del fundamento”: “Y, así, el hombre, que en cuanto trascendencia que existe se lanza hacia adelante en busca de posibilidades, es un *ser de la distancia*. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su trascendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas. Y sólo el poder escuchar en la distancia produce y hace madurar en el Dasein, en su calidad de Mismo, el despertar de la respuesta del otro Dasein compañero, con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico Mismo” (HEIDEGGER, 2000b, p. 149).

es algo externo a él, siempre se trata del ser del ente que se inscribe sólo en la diferencia. Siendo así, sólo aparece desde un modo de preguntar sobre el mismo ente.

De ahí que toda la dificultad se encuentra en comprender cómo en Heidegger la noción de trascendencia es resignificada, pues sólo porque el Dasein trasciende los entes en vistas a su ser se puede comprender la diferencia ontológica, aquello que se destacaba en el apartado anterior como el privilegio óntico, pero ese trascender no lo convierte en un ente trascendente, el Dasein siempre es *en* el mundo, se encuentra en el medio del mundo como su suelo, y de ahí es posible su configuración. Configuración, entonces, que no es el instituir de un salto o decisión, sino una *mediación*. Dicho en otros términos, al conducir la diferencia ontológica a una estructura binaria se evita u oculta la centralidad de la referencia a una estructura ternaria como mediación.

Esto ha de ser radicalizado por el mismo Heidegger progresivamente. Pues si en los escritos tardíos se abandona la figura de un privilegio óntico para pensar el ser, la cuestión del fundamento adquiere un nuevo matiz. Ya no se trata del Dasein como abismo que funda, sino de una ausencia radical de fundamentos que excede al Dasein. En textos de la década del '50 quedará claro, por un lado, que la referencia a fundamentos contingentes no es sino un pensamiento que vuelve a olvidar la diferencia ontológica en vistas a la constitución ontoteológica de la metafísica. Como ya señalaba, olvida porque convierte al ser en un ente supremo. Si en la tradición, la diferencia ha sido pensada como un sobrepasamiento de lo ente en vistas al ser, donde el ser es el fundamento de lo que se convierte en ente, para poder fundar lo ente, como asistencia constante, es necesario reposar en un ente que asista constantemente, es decir, en Dios. En otros términos, para la tradición el ser ocupa el lugar de fundamento como dejar subyacer unificador que permite así dar razones del ente. La tradición onto-teo-lógica se constituye como este ser fundamento del ente hasta el primer fundamento, hasta llegar a la causa sui, hasta llegar a Dios. El ente más ente funda al ente:

La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el

que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones (HEIDEGGER, 1990)

Desde esta perspectiva, paradójicamente, se podría señalar que el posfundacionalismo termina constituyendo una de las figuras contemporáneas de la metafísica. Y termina de este modo porque la noción de fundamento contingente, de institución política de lo social, convierte a lo político en un ente supremo, un ente privilegiado, que funda una u otra forma social. Esto sólo es posible si lo político se entiende en un sentido trascendente respecto de lo social, si se abandona el doble carácter de la trascendencia en Heidegger: la configuración de un mundo *en* un mundo. Es en este sentido que lo ontológico se convierte en una dimensión óptica privilegiada. La recuperación del texto donde se aborda la diferencia ontológica permite indicar, primero, que existe una pluralidad irreductible a la noción de fundamento y, segundo, que esa misma pluralidad remite a una noción singular de libertad como trascendencia, una especie de *más-allá-dentro*.

De hecho en un escrito tardío, “La proposición del fundamento”, Heidegger retoma la cuestión del fundamento pero la radicaliza pensando una diferencia previa, más allá de su constitución ontoteológica. En este nuevo abordaje de la proposición del fundamento, aquella que señala que de toda proposición es posible encontrar un fundamento, dar razones, Heidegger indica que se trata de pasar del porqué al porque⁹. La temprana pregunta por el sentido del ser es respondida tardíamente: el sentido del ser es sin porqué. Esto conlleva que el ser ya no se da como querer-fundar, como fundamento asentable y disponible. El ser del ser como abismo que rompe con la posibilidad de seguir preguntando por el porqué. No se da “el” ser, “la” diferencia, “el” pensamiento, sino ser, diferencia, pensamiento.

En un contrapunto entre la proposición del fundamento elaborada por Leibniz con unos versos de Angelus Silesius (La rosa es sin porqué; florece porque florece/No cuida de sí misma, no pregunta si la ve), aparece la dificultad del pensamiento tardío

⁹ La proposición del fundamento se refiere a lo que se denomina el principio de razón y fue formulado por Leibniz. Frecuentemente se lo cita del siguiente modo “Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa», es decir, “Nada es sin razón o ningún efecto sin causa”. De todas formas, Heidegger retoma otra formulación que considera más rigurosa “omnis veritatis reddi ratio potest”, lo que puede ser traducido “de toda verdad (de toda proposición verdadera) puede rendirse razón”.

heideggeriano que pasa del porqué al porque. Pero, aún en este texto que abandona el privilegio óptico del Dasein, sigue estando presente la pregunta por la diferencia entre los modos de ser del hombre y de la rosa. Pues sería posible señalar que si la flor carece de fundamento en tanto florece porque florece, sin vistas al cuidado de sí o la mirada, el hombre conforme a su esencia tiene que prestar atención a los fundamentos que lo determinan en cada caso. Se trataría, así, de modos de ser diferentes, pero Heidegger radicaliza su perspectiva: “Lo no dicho de la sentencia –y de eso depende todo– dice más bien que el hombre, en el fondo oculto de su esencia, no *es* de verdad más que si a su modo *es*, como la rosa, sin porqué” (HEIDEGGER, 1991, p. 75). Si en un primer paso, parece tratarse de dos modos de ser diferentes, luego señala que el hombre como la rosa es sin porqué. En otros términos, que el hombre es, o puede ser, sin la necesidad de fundamentos, sin la necesidad de *entregar* fundamentos. La cuestión se encuentra en diferenciar el porqué del porque, pues el verso señala que la rosa es sin porqué, sin la necesidad de dar fundamentos, pero al mismo tiempo señala que florece porque florece. Es sin porqué en tanto no le hace falta representar el fundamento de su florecer, pero tiene un porque que remite al mismo florecer, el florecer se funda a sí mismo sin necesidad de representar un fundamento externo.

Esto lleva a Heidegger a distanciarse de su escrito sobre la esencia del fundamento, pues no se trata como formuló tempranamente de una afirmación sobre el ente, sino sobre el ser. Es decir, no es que el ente tiene un fundamento, sino que al ser le pertenece algo así como el fundamento. En este sentido se trata de ir más allá, dar un salto, respecto de la explicación del ser por el ente. La proposición no habla del ente, sino del ser, señala que ser y fundamento se *copertenecen*:

El fundamento recibe su esencia de su copertenencia con el ser en cuanto ser. A la inversa, el ser en cuanto ser se hace valer a partir de la esencia del fundamento. Fundamento y ser (“son”) lo mismo, pero no lo igual, cosa indicada ya por la diversidad de los nombres “ser” y “fundamento”. Ser “es”, en esencia, fundamento. Por eso el ser nunca puede, para empezar, tener aún fundamento que lo fundamente. Conforme a ello, el fundamento queda fuera del ser. El fundamento permanece distante del ser. En el sentido de un tal permanecer-distante

el fundamento respecto del ser, el ser “es” fondo-y-abismo (*Ab-grund*). En la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento. El “ser” no cae bajo el dominio de la proposición del fundamento, sino sólo lo ente (HEIDEGGER, 1991, p. 93).

En este texto tardío, Heidegger plantea ya la pregunta por el ser mismo sin privilegiar la perspectiva desde un ente. Así, llega hasta señalar que se trata ahora de pensar el ser en cuanto ser, pensamiento del ser como desocultamiento-ocultamiento, es decir, el ser como lo que despeja para que lo ente aparezca como tal, pero al aparecer sólo lo ente se oculta. Este desocultar no nombra la subjetividad del hombre moderno que proporciona la posibilidad de un objeto. Ahora bien, aun cuando se abandona el privilegio del Dasein, Heidegger señala que sólo nosotros hombres respondemos a la interpelación del ser más allá de su caracterización moderna: “[...] en el sino del ser, somos nosotros los provistos y alimentados por el despejamiento del ser, y los que con este despejamiento vamos; y, en tal medida, somos los mismos que le im-portamos, en y a través de la retirada, al ser; los mismos a quienes el ser, en cuanto tal sino, rehúsa el despejamiento de su proveniencia esencial” (HEIDEGGER, 1991, p. 139). Se trata, en el lenguaje de *Ser y Tiempo*, de que el rasgo fundamental del Dasein es la comprensión del ser, lo cual significa que el Dasein está en lo abierto del proyecto del ser, y allí puede responder a su interpelación, a su exhorto.

Si ser y fundamento se copertenecen, son lo mismo sin ser idénticos, es porque fundamento nombra la región más honda de la cual es a la vez su soporte, es porque ser quiere decir aparecer en lo desoculto, y al aparecer perdurar y demorarse. Ser y fundamento se copertenecen en el logos como dejar ser: “El *logos* nombra esta copertenencia de ser y fundamento. La nombra en tanto dice de consuno: dejar que se halle ahí delante en el sentido de dejar brotar, brotar-de-por-sí: *physis*, ser y: dejar estar ahí delante en cuanto hacer propuestas, configurar un suelo, fundar: fundamento” (HEIDEGGER, 1991, p. 171). No se trata entonces del fundamentar como rendir cuenta, responder al porqué del ente, sino de ofrecer algo ahí delante. El ser como abrir claro y retirarse. El ser como fundamento significa un dejar que, reuniendo y concentrando, abre. Pero en este mismo sentido, el ser es fondo y abismo, sin fundamento. Sólo en la medida en que ser es fundar no tiene fundamento alguno. Ya no

se trata, entonces, de explicar el ser desde el suelo de un ente, sino de pensar el ser en tanto que tal.

Este nuevo paso dado por Heidegger permite notar, en relación al posfundacionalismo, dos aspectos. De un lado, que a pesar de desplazar la pregunta, donde ya no se atiende al fundamento del ente, sino que indaga sobre el ser como tal, el Dasein reaparece como aquel que carece de fundamentos. Aun allí donde se desplaza su privilegio óntico, parece irreductible su mediación en el ocultamiento-desocultamiento que define al ser. El hombre, indica esta vez Heidegger, como la rosa es sin porqué, es un abismo, pero un abismo que comprende, es decir, es provisto y alimentado por un mundo que se abre y oculta. La mediación del Dasein es, en definitiva, la distancia que se juega cada vez entre habitar un mundo, *en-el-mundo*, pero como posibilidad que puede excederlo, traspasarlo.

De otro lado, ya no se entiende aquí el ser como fundamento del ente, sino la copertenencia de ser y fundamento, copertenencia que se enlaza a un tercer concepto: *logos*. Nuevamente una estructura ternaria donde el abrir el claro y retirarse, el desocultamiento y el ocultamiento, no funda al ente sino que lo vuelve posible. En otros términos, aparece con mayor claridad que la consideración de la noción de fundamento como institución precaria no produce sino una reinvencción del ser como causa del ente y con ello oblitera la reflexión heideggeriana en un doble sentido: primero, porque si se entiende el fundar como desocultamiento no se trata de una institución externa, sino de un *dejar ser*, un abrir; segundo, porque ese abrir se retira, se oculta, se asienta sobre un abismo.

Desde los argumentos dados es posible mostrar cómo, en última instancia, la traducción de la diferencia ontológica en diferencia política termina construyendo una visión apolítica de lo social. Y esto porque se produce una entificación de la oposición entre lo social y lo político. Atendiendo a la versión histórica sostenida desde el posfundacionalismo, la diferencia entre lo social y lo político propia de la modernidad, y el consiguiente supuesto de sociedad auto-instituida, termina por hacer de la política una subesfera innecesaria de la sociedad. Al invertir este argumento y sostener que existen siempre instituciones políticas de lo social, antes que deconstruir la oposición entre lo social y lo político, se la termina consagrando. Esto debido a que lo político se ubica en un lugar de externalidad respecto de lo social que viene a fundar parcialmente.

Si en esta lectura la modernidad condenó a la política a un lugar secundario respecto de lo social como instancia central, la política como una esfera entre otras, la inversión de este dualismo conduce a sostener su estructura teórica. Como ya pudo señalar el mismo Heidegger, la inversión de un dualismo lo afirma. Sostener que existe una institución política de lo social indica: por una parte, que es posible diferenciar entre lo político y lo social, y así que lo social es por definición diferente de lo político; por otra parte, que lo político es la fundación precaria o contingente de una forma de sociedad, es así externa a la misma sociedad. La sociedad, o lo social, sigue siendo en esta perspectiva algo apolítico. A pesar de lo paradójica que pueda resultar, la diferencia política analizada no termina sino consolidando una visión apolítica de lo social.

Contra la diferencia entre lo político y la política, atender a la complejidad misma de la política, implica señalar que la inversión de un dualismo no termina sino consolidándolo. Frente a la idea de una institución política de lo social, donde se plantea una relación de externalidad, se trata de pensar la política como la serie de mediaciones, la pluralidad del lazo social, que configura lo social. No como relación externa, la sociedad que *tiene* una institución política, sino la sociedad que *es* esa serie de mediaciones. Política, también, como aquella mediación ahora en el ámbito conceptual que hace imposible estabilizar su significado como subesfera de lo social o fundamento contingente. Se trata de cuestionar cualquier posibilidad de estabilización de un sentido de política, y así pensar las tensiones históricas y actuales que atraviesan su misma posibilidad de definición. Antes que invertir un dualismo, se trata de cuestionar o deconstruir su misma posibilidad. Pensar de qué modo la misma distinción entre lo social y lo político consolida dimensiones o instancias exteriores a la política.

En síntesis, como he intentado mostrar, la diferencia entre lo político y la política termina por reinventar un pensamiento metafísico que convierte al ser en un ente que funda otro ente. La destitución de esta diferencia no sólo se dirige a evitar una serie de absurdos conceptuales y cartografías limitantes, sino a indicar que la radicalidad del planteo heideggeriano en su estructura ternaria surge de la necesidad de la mediación.

5. Cierre

Los argumentos presentados hasta aquí me permiten señalar que el problema radica en convertir la diferencia ontológica en una distinción óptica, es decir, en una oposición o dualismo entre entes. Así, he señalado que la diferencia ontológica tiene una estructura ternaria que no puede reducirse a una dicotomía tradicional. Desde esta perspectiva, la consideración del posfundacionalismo como ausencia de fundamentos últimos y luego fundamentos contingentes termina por reducir lo político a una instancia óptica, sólo un ente instituye otro ente. Ello me condujo a preguntar por la misma posibilidad de la analogía que requiere un lugar externo para calcular la proporcionalidad ente ambas diferencias. Lo que lleva, además, a mostrar la paradoja del lenguaje implícita en esta tematización: pues se supone una definición de lo político que sólo es posible por esa misma definición, es decir, se trata de un argumento claramente circular¹⁰.

Atendiendo a los textos donde Heidegger aborda explícitamente la cuestión del fundamento, he podido radicalizar la crítica porque allí nuevamente se muestra una estructura ternaria. Pero la crítica adquiere una nueva dimensión porque se indica que la consideración del ser como un ente supremo no es sino la forma por excelencia bajo la cual la tradición olvida la diferencia ontológica. Sólo la consideración del ser como ente supremo puede fundar otros entes. Tal sería el lugar que adquiere lo político en el posfundacionalismo. La imposibilidad de los fundamentos adquiere claridad cuando el pensador alemán señala que ser y fundamento se copertenecen. Desde esta copertenencia he indicado que, para no caer en un dualismo clásico que olvida la diferencia, se trata de acentuar la noción de mediación.

Frente a los dualismos que tranquilizan o estabilizan, quizá sea tiempo de habitar en toda su complejidad la política. Ciertas veces, aquellas diferencias que parecen clarificar, no terminan sino por destituir la multiplicidad ontológica de la política, esa serie de mediaciones que configuran un mundo sólo porque se atienen a él.

Referencias

¹⁰ Vale recordar que el círculo o el abismo son las dos posibilidades del principio de razón: o bien querer dar o rendir razón del principio o bien el principio no puede dar razón de sí. Será el abismo la figura destacada por Heidegger en cuanto la imposibilidad del principio de fundarse a sí mismo.

Besnier, Jean-Marie. **Histoire de la philosophie moderne et contemporaine**, Paris: Grasset, 1993.

Derrida, Jacques. Los fines del hombre. In : **Márgenes de la filosofía**, Madrid: Cátedra, 1989.

Derrida, Jacques. **El animal que luego estoy si(gui)endo**, Madrid: Trotta, 2008.

Greisch, Jean. **Ontologie et temporalité**. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.

Heidegger, Martin. **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Madrid: Trotta, 2000a.

Heidegger, Martin. De la esencia del fundamento. In: Heidegger, M., **Hitos**, Madrid: Alianza, 2000b.

Heidegger, Martin. De la esencia de la verdad. In: Heidegger, M., **Hitos**, Madrid: Alianza, 2000c.

Heidegger, Martin. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. In: Heidegger, Martin. **Identidad y diferencia**. Madrid: Antrhopos, 1990. In: <http://www.heideggeriana.com.ar>

Heidegger, Martin. **Ser y tiempo**. Madrid: Trotta, 2003.

Heidegger, Martin. **La Proposición del Fundamento**. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

Marion, Jean-Luc. Question de l'être ou différence ontologique. In: MARION, Jean-Luc. **Réduction et donation : Recherches sus Husserl, Heidegger et la phénoménologie**. Paris : PUF, 1989.

Nancy, Jean-Luc, El deseo de las formas, In: **NOMBRES. Revista de Filosofía**, n° 22, Córdoba, 2008.

Ricoeur Paul. La paradoja política, 1957. In:
<http://www.palabracubana.org/Articulos/paradoja-politica.htm>

Walton, Roberto. Fenomenología de lo político según Paul Ricoeur, 2009. In:
www.ciencias.org.ar/user/files/Walton09.pdf