



**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**
FACULTAD DE FILOSOFÍA “SAMUEL RAMOS
MAGAÑA”

TESIS DE LICENCIATURA

**El giro ontológico en el pensamiento político
contemporáneo: definiciones, posturas y debates.**

TRABAJO PARA OPTAR EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTADO POR

Rafael García Cisneros

DIRECTOR

Mario Teodoro Ramírez Cobián

**Morelia, Michoacán.
Agosto de 2023.**

RESUMEN: En esta tesis se expone la posición filosófica de Quentin Meillassoux; la dificultad de conceptualizar la política de Oscar Nudler; el problema del liberalismo de John Rawls; las ontologías de la resistencia de Mario Teodoro Ramírez y Emiliano Castro, respectivamente; así como algunos de los diversos ‘giros ontológicos’ en el pensamiento político de la actualidad, entre ellos, la ontopolítica de William E. Connolly; la política ontológica de Isabelle Stengers; el posfundacionalismo de Oliver Marchart y la impolítica de Alfonso Galindo Hervás. La intención es traslucir un tipo de ontología política capaz de identificarse con el absoluto.

ABSTRACT: In this thesis the philosophical position of Quentin Meillassoux is exposed; the difficulty of conceptualizing Oscar Nudler's politics; John Rawls's problem of liberalism; the ontologies of resistance by Mario Teodoro Ramírez and Emiliano Castro, respectively; as well as some of the various ‘ontological turns’ in current political thought, including William E. Connolly's ontopolitics; the ontological politics of Isabelle Stengers; the post-foundationalism of Oliver Marchart and the impoliticism of Alfonso Galindo Hervás. The intention is to reveal a type of political ontology capable of identifying with the absolute.

PALABRAS CLAVE: Ontología - Política - Pensamiento - Realidad - Contingencia

AGRADECIMIENTOS.

El presente trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional de mi madre, Norma Cisneros Torres, y mi padre, Rafael García Flores, con quienes quedaré en deuda de por vida por su esfuerzo, comprensión y cariño. A mis hermanas, Jazmín y Valeria, con quienes he cultivado grandes valores fraternos y con las cuales he compartido un largo camino de vitalidad.

También quiero agradecer a mi asesor de esta tesis, el Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián, con quien tuve la valiosa oportunidad de trabajar como su ayudante de investigación en convenio con el CONACYT, y quien, además, me ha acompañado académica y personalmente para lograr desarrollarme intelectualmente, pues sus puntuales observaciones, sus enseñanzas en los cursos de la licenciatura, su notable rigurosidad, así como su motivación y su confianza, influyeron de manera cabal en este proyecto.

A mi hermosa pareja Nallely Corona, por el amor y la inspiración en los momentos más complicados, y porque ha sido confidente de todas mis emociones y mis pensamientos más profundos.

No puedo olvidar a mis amigos y colegas, Daniel Villalobos y Priscila García, a quienes agradezco por el diálogo y la retroalimentación, así como por su empatía, y quienes hicieron de mi carrera una etapa muy agradable de mi vida.

Finalmente, quedo totalmente agradecido con mi facultad de esta prestigiosa Universidad, por su espíritu humanista y por demostrar la calidad de su formación en sus objetivos planteados.

ÍNDICE.

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN. | 7 |
| I. LA CRISIS DEL SER EN SU MODALIDAD METAFÍSICA Y POLÍTICA. | 9 |
| 1.1. Crisis metafísica. Hacia una racionalidad ontológica. | 9 |
| 1.1.1. ‘Podré ser estúpido, pero al menos no creo en Dios’. | 12 |
| 1.1.2. El problema de la ancestralidad. | 15 |
| 1.1.3. El correlacionismo escindido. | 19 |
| 1.1.4. El argumento de la facticidad. | 25 |
| 1.2. Crisis política: la lejanía de la política, el problema del individuo desincorporado, el minimalismo ontológico y la anti-metafísica del liberalismo. | 39 |
| II. ONTOLOGÍA DE LA RESISTENCIA. INDETERMINABILIDAD Y ANARQUISMO HERMENÉUTICO. | 52 |
| 2.1. Verticalidad y horizontalidad política. | 52 |
| 2.2. Ontología de la resistencia activa: el Estado como contra-resistencia. | 54 |
| 2.2.1. El aporte ontológico. | 56 |
| 2.2.2. El aporte político. | 59 |
| 2.3. Paréntesis sobre el liberalismo político rawlsiano: a propósito del nuevo realismo contra el constructivismo y el escepticismo. | 63 |
| 2.3.1. Un liberalismo no escéptico. | 64 |
| 2.3.2. La verdad no es una propiedad exclusiva de la política ni del individuo. | 69 |
| 2.3.3. La construcción política de la verdad es un hecho no construido políticamente. | 75 |
| 2.4. Un plano cartesiano, más plano que cartesiano. | 78 |
| 2.5. Ontología de la resistencia pasiva: la resistencia como contra-Estado. | 80 |
| 2.5.1. El aporte fenomenológico y hermenéutico. | 81 |
| 2.5.2. El Ser como subjetividad. | 83 |
| 2.5.3. Estado, temporalidad y nihilismo. | 85 |
| III. LA CONSTELACIÓN ONTOLÓGICO-POLÍTICA. | 90 |
| 3.1. Estado de la cuestión. | 90 |
| 3.2. Ontopolítica. | 91 |

| | |
|---|------------|
| 3.3. Política ontológica. | 103 |
| 3.4. Posfundacionalismo. | 114 |
| 3.5. Impoliticismo. | 129 |
| IV. EL GIRO ONTOLÓGICO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO. | 142 |
| 4.1. Hacia una ontología política. | 142 |
| 4.2. La búsqueda de un absoluto racionalmente legítimo. | 143 |
| 4.3. ¿Lejanía o cercanía política? | 151 |
| 4.4. ¿El liberalismo político resiste a la ontología política o la ontología política resiste al liberalismo político? | 153 |
| 4.5. Intermedio: los hechos. | 158 |
| 4.6. ¿Un retorno al fundamento? | 159 |
| 4.7. Aproximaciones hacia el ‘afuera’ político. | 160 |
| 4.8. La ontología política, ¿más allá de la diferencia política? | 162 |
| 4.9. ¿La política imposible es una posible política? | 165 |
| V. CONCLUSIONES. | 168 |
| BIBLIOGRAFÍA. | 174 |

INTRODUCCIÓN.

En esta tesis se expone la posición filosófica de Quentin Meillassoux; la dificultad de conceptualizar la política de Oscar Nudler; el problema del liberalismo de John Rawls; las ontologías de la resistencia de Mario Teodoro Ramírez y Emiliano Castro, respectivamente; así como algunos de los diversos ‘giros ontológicos’ en el pensamiento político de la actualidad, entre ellos, la ontopolítica de William E. Connolly; la política ontológica de Isabelle Stengers; el posfundacionalismo de Oliver Marchart y la impolítica de Alfonso Galindo Hervás. La intención es traslucir un tipo de ontología política capaz de identificarse con el absoluto.

Proponemos cuatro bloques. El primero, acerca de la crisis de la metafísica y la política, realza el concepto de fanatismo pos-dogmático, el que se supone como indicio particularmente del relativismo, una actitud que tiende a situar la subjetividad en el núcleo de su argumentación como respuesta a toda pretensión absolutista, en razón de un imposible: la pensabilidad del en-sí. Este concepto no solo nos ayuda a comprender la flacidez teórica de la posmodernidad, sino también la desventura política implicada, tal como el minimalismo ontológico, el procedimentalismo y la desolación de la política en tanto que acontecimiento, aquel lugar al que nunca podemos ni debemos sostener una afirmación fuerte de lo que es.

El segundo bloque, acerca de la ontología de la resistencia, nos motiva a tomar distancia de tal crisis, señalando dos tipos de resistencia, la activa y la pasiva, y de cómo el liberalismo rawlsiano no se puede familiarizar con una ontología política que, en principio, resiste al fanatismo pos-dogmático. En este bloque se propone la figura de la política vertical, aquella que participa de la verdad como fundamento, y la política horizontal, aquella que participa de la verdad como procedimiento, las cuales tampoco empatizan del todo con la ontología política trabajada en esta tesis, ya que la verdad no puede ser ni fundamento ni procedimiento, sino un hecho. El liberalismo rawlsiano es tomado como ejemplo de que, con tal de evitar el fundamento metafísico, devino en mero procedimentalismo político, de la misma forma en la que el subjetivismo, con tal de evitar el dogmatismo puritano, devino en relativismo sin más.

El tercer bloque, se exponen algunas de las definiciones, posturas y debates en torno al concepto de ontología política. El motivo es notar las similitudes y diferencias entre cuatro influyentes pensadores de la política del siglo XXI, resaltando el hecho de que la ontología política hace explícita su propia concepción, nutriéndose de los conceptos o figuras surgidas en tales discusiones.

Finalmente, en el cuarto bloque, nos conducimos a conceder que tanto la política como el pensamiento político, para saberse legítimos, deben aceptarse ellos mismos como resultado de sus propios supuestos, priorizando el rol de la facticidad, la no-contradicción y la contingencia, como los presupuestos de toda política o pensamiento político. Tal convicción, consiste en elevar la ontología política a su mayor nivel de abstracción: el hecho de que la política es absoluta. Postular esta sentencia nos hace deslindarnos tanto de la ciencia o la teoría política, que tienden a empatizar con la prioridad de la epistemología; la filosofía política, la cual reflexiona sobre los confines epistemológicos, lo decible o lo pensable del ámbito de la política; así como de la filosofía de lo político, la que hace de la diferencia política y el antagonismo condición de lo posible, subordinando el advenimiento, la contingencia y la facticidad a la política.

Decimos que la más alta abstracción de la ontología política supera la paradoja *ser-política*, porque la política es ya una forma de ser. Por ello es absoluta, porque por medio de ella podemos acceder a la más profunda caracterización de la existencia y la realidad. Porque la política no se encuentra más acá como suceso extraordinario del ser, y porque el ser mismo no se encuentra tan alejado como para no admitir un compromiso fuerte en relación con lo absoluto.

Así pues, esta investigación solo se ocupa de los problemas conceptuales de lo que se ha llamado *ontología política*. Una investigación posterior deberá ocuparse de problemáticas más específicas y concretas relativas a la situación y el funcionamiento *real* de la vida política en el mundo histórico-social y en las sociedades de nuestra época.

I. LA CRISIS DEL SER EN SU MODALIDAD METAFÍSICA Y POLÍTICA.

1.1. Crisis metafísica. Hacia una racionalidad ontológica.

Algo parece estar muerto hoy en día en la metafísica, que hace que no podamos creer en quien, sacando un tratado de su bolsillo, nos diga que ha deducido por fin la razón última de todas las cosas con su único pensamiento.

Quentin Meillassoux.¹

La metafísica, como paradigma de Occidente, ha fracasado en gran medida. Tal fracaso, se resume en la idea de derivar la necesidad real de un ente absoluto en razón de su propio concepto (sea Dios o la naturaleza). Esta idea, circunscrita en este contexto, es lo que hoy en filosofía se entiende por metafísica, la cual se presenta como el discurso de la modernidad. Hablar de una crisis metafísica, pues, equivale a decir que existen problemas dentro del embalaje que concierne a la modernidad. Se habla así, entonces, de que hay una crisis de la modernidad como proyecto metafísico; una crisis de la modernidad como proyecto político; como panorama cultural; como conciencia del mundo; como modelo de conocimiento, etc. En general, dicha crisis (entiéndase como *discernimiento*, literalmente *corte*, y no tanto como *crítico*, el cual tiene, de hecho, su propia “crisis”), es una crisis del *Ser*.

Declarar esta sentencia, no quiere decir que la modernidad sea algo así como el apocalipsis o el principio del fin de la humanidad. Hay cosas evidentemente valorables, tal es el caso de la democracia como superación de añejos regímenes políticos; los grandes avances tecnológicos y científicos innegables en el campo de la medicina o la física; el valor ético de la tolerancia en

¹ Quentin Meillassoux es un filósofo francés nacido en 1967, representante del movimiento denominado «realismo especulativo» o «materialismo especulativo», posición en la cual tiende a reconciliar el pensamiento con el absoluto. Meillassoux se doctoró en la Escuela Normal Superior de París, en la cual también es profesor, con la tesis *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*, considerada obra cumbre del mencionado movimiento. Meillassoux colaboró para la creación del Centro Internacional de Estudios de la Filosofía Francesa Contemporánea (CIEPFC), junto a su mentor, el filósofo Alain Badiou, quien ha influido notoriamente en gran parte de su filosofía.

favor de las libertades, entre otras cosas. Sin embargo, el progreso de estos acontecimientos no supone en definitiva que la Historia misma sea progresista; que el avance de aquellos acontecimientos sean evidentes, no agrega nada al respecto de sostener la afirmación de que la temporalidad misma se mueva de manera ascendente, *in crescendo*. En términos específicos: que la crisis de la modernidad sea entendida como un problema, no me compromete a no procurar mi salud en provecho de la medicina, mas no porque la medicina haya elevado estadísticamente el promedio de edad con respecto a la antigüedad, quiera decir que somos ‘evolutivamente’ más capaces que ayer y, al mismo tiempo, suponer que la evolución misma funciona gradualmente; por lo que no habría, entonces, razones para echar conflictos en torno al tema de la modernidad como problema metafísico.

Los prejuicios mesiánicos que se tienen de la historia, la temporalidad y la evolución, entendidos en su forma ideológica de progresismo o gradualismo, se ordenan geométrica o topológicamente en actitudes tales como pensar que ‘lo más arriba’ es lo ‘más de lo más’, el *top* donde ‘lo mayor’ es más perfecto que ‘lo menor’. El interés de buscar la respuesta a la pregunta de qué es el ser en tanto que ser, se tradujo en la tradición metafísica por *qué es lo más en tanto que más* es: lo absoluto como ente supremo; la totalidad y no más bien la nada; la revelación divina como iluminación vertical; el alba y el ocaso como parámetros de productividad; señalar con el índice la cabeza para referirnos a la idea (lo más puro) en representación de la unidad y voltear las manos en dirección al suelo para referirnos a las cosas en representación de la multiplicidad; la mayor adaptabilidad genética del entorno con respecto a la antigüedad en términos de selección natural, etc. Sin embargo, estas actitudes no son gratuitas, se han venido moldeando a lo largo de la tradición occidental debido a una mala comprensión de la realidad.

Lo anterior sirve de ejemplo para poner sobre la mesa el problema de la *ubicabilidad*: la pseudo-necesidad de querer localizar todo en el ámbito de lo real y lo existente, la falsa necesidad antropocéntrica de saber si algo está ‘más allá’ o ‘más acá’. El error de la ubicabilidad corresponde no al hecho de ordenar las cosas que hay, sino más bien de ordenar dichas cosas en un todo. La ubicabilidad no peca en su proceder, sino en su atrevimiento de desembocar su

proceso en una totalidad necesaria. Esta desembocadura, lo que Markus Gabriel² denomina brevemente como “condicional trascendental”,³ que es el punto de reunión con Quentin Meillassoux, no traería consigo más que ideologías e impotencia intelectual. En general, una argumentación que eyecte al “condicional trascendental” (también conocido como el “problema de la inducción” desde Karl Popper), sin mayor cuidado, tiene de suyo dos postulados: primero, el principio de razón suficiente, el cual se presenta con razones que explican por qué tales hechos son de un modo y no de otro y, segundo, suponer que dichas razones bastan en definitiva para comprender los efectos subsecuentes de todos los acontecimientos naturales: principio de causalidad.

La complejidad de encontrar relación entre lo uno y lo múltiple se da, pues, en el momento de pretender hallar al menos una condición mínima de base tal que pueda emparejar ambos conceptos. Sin embargo, otro de los problemas de esta complejidad antiquísima, a mi entender, lejos de su desborde inductivo, es también su ‘reduccionismo deductivo’: si lo uno siempre es lo múltiple, todo influye en todo; pero si lo múltiple de por sí lleva consigo uno(s), entonces nada influye en nada. La figura que engendra un desborde pareciera ser algo así como un ‘idealismo ilusorio’ (meditación con Dios); mientras que, por otro lado, lo que resulta de una reducción, pudiera entenderse como un ‘quietísimo desesperanzado’ (contemplación sin Dios). La relación entre las partes y el todo desborda un dogmatismo absolutista; sin embargo, si suprimo el todo y asumo solo las partes, me reduzco a un mero fanatismo piadoso;⁴ ambos, en una apatía ensimismada.

² Markus Gabriel es un filósofo y catedrático alemán nacido en 1980 y creador, junto con el filósofo italiano Maurizio Ferraris, del movimiento filosófico llamado «nuevo realismo», posición que afirma que la existencia no pertenece al orden del referente sino al orden del sentido. Gabriel ha trabajado de igual manera en la revolución ontológica reciente con la misma influencia que Meillassoux, aunque con algunas diferencias pertinentes. Sin embargo, para efectos de esta tesis, se ha decidido por exponer la filosofía de Meillassoux, porque la obra de Gabriel es más extensa y productiva, superando los objetivos centrales de este proyecto. Por ello me he limitado a tocar algunas de sus ideas a manera de preludio a su pensamiento en un capítulo más adelante dedicado a la crítica al liberalismo de John Rawls.

³ Markus Gabriel, *Sentido y existencia. Una ontología realista*. (Barcelona: Herder, 2017), 77.

⁴ Quentin Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático». Texto original publicado en: Cooray, Supun; Manupriya, Ranga; Sumanaeskara, Vangeesa, «Reading meillassoux with post-dogmatic fanaticism», Sri Lanka, Theertha Publishers, 2021, p. 25-38.

La crisis de la Modernidad como problema metafísico puede resumirse en la siguiente disyuntiva que también expresa un tipo de actitud: ‘todo o nada’; para la cual se obtendrá una solución desde las siguientes cuestiones: ¿se puede llegar a concebir en lo absoluto la totalidad sin por ello caer en un dogmatismo?, o bien, ¿puedo llegar a concebir un pluralismo sin ser por ello un relativista? ¿Todo o nada? ¡En qué sentido ‘todo’ y en qué sentido ‘nada’! La prudencia aristotélica jamás había llegado tan lejos en términos realistas.

1.1.1. ‘Podré ser estúpido, pero al menos no creo en Dios’.

Uno de los objetivos principales de la posmodernidad es evitar a como dé lugar el dogmatismo, teniendo como propuestas nuevos enfoques que pudieran suprimir la autoridad de lo uno (el absoluto) en su figura fundamentalista, la cual tiene como precepto el concepto de necesidad. Dichas propuestas, tales como el escepticismo, relativismo, nihilismo, constructivismo, comparten de fondo una postura antropocentrista, misma que parte de la idea de que la subjetividad, en sí misma, es justificación de toda la realidad, determinando lo inmanente como aquello que puede ser concebido por la subjetividad, respecto a lo trascendente como aquello que simplemente no puede ser de ninguna manera concebido por esta subjetividad. ‘Todo es subjetivo’ versa una de las máximas posmodernas en un intento de rechazar cualquier forma que pretenda absolutizar todo. La intención de Meillassoux, en cambio, es más bien evitar el ‘evitar a como dé lugar’ de la posmodernidad, regresando a las verdades absolutas: la necesidad; y, al mismo tiempo, reprochar al dogmatismo: la contingencia. Esta operación filosófica emerge a partir de la sospecha de que la metafísica presenta errores de origen tales que degeneraron en la actitud y el pensamiento posmoderno.

Meillassoux define esta actitud bajo la etiqueta de “fanatismo pos-dogmático” en tanto creencia irracional no religiosa (en el sentido de las religiones tradicionales), idea en la cual se intenta capturar la esencia de la posmodernidad a partir de los rasgos de credulidad y escepticismo, encontrando en ellos un elemento fuertemente anti-metafísico, a la vez que la

implicación de un relativismo revitalizado. Mientras el fanatismo supone que el rol de la verdad le sea “transmitida”, lo “pos-dogmático” lo justifica, al no haber-ya ningún absoluto que se imponga, más que, *por ese hecho*, la pura radicalización de lo posible. Algo que para Meillassoux hace factible encontrar un vínculo entre posmodernidad y religiosidad (en sentido formal), evidenciando una esencia en común como “en-religamiento de la razón”, tal como veremos más adelante.

El argumento es que, el hecho de rechazar a la metafísica no implica necesariamente rechazar lo religioso, puesto que la metafísica es de por sí especulativa, ya que tiende a concebir verdades absolutas por la pura potencia que brinda la autonomía del pensamiento, mientras que lo religioso, al verse a sí mismo impotente, deviene piadoso, pues depende de una figura exterior que pueda brindarle tales verdades absolutas. La diferencia entre pensamiento y piedad, dice Meillassoux, no se encuentra en sus contenidos, sino en los modos de acceso a esos contenidos. La principal característica de la religión es la piedad, la transmisión de conocimiento que puede darse como revelación, testimonio, tradición, etc., por lo que la metafísica es esencialmente irreligiosa debido a su incompatibilidad con la piedad, pues ella misma se sabe especulativa. Si un pensamiento es especulativo, entonces no es religioso; de otro modo, un pensamiento no-especulativo es, desde luego, compatible con la religiosidad. Para que el pensamiento pueda ser compatible con la piedad, es necesario limitar el alcance absoluto que conlleva la metafísica.⁵

Así, pues, dice Meillassoux, el hecho de volver compatible al pensamiento con la piedad, en razón de su “des-absolutización” como elemento anti-metafísico, ha derivado en tres formas: escepticismo, criticismo y científicismo, mismas que tratan de descalificar toda pretensión absolutista. Ahora bien, no es una condición suficiente que estas modalidades del pensamiento sean por sí mismas piadosas, pero sí son una condición necesaria para establecer un vínculo entre pensamiento y piedad. A este vínculo, Meillassoux lo denomina “límite”, el cual es una figura del pensamiento y no de la piedad; el límite no está en una tradición o en una revelación, sino en su argumentación y conceptualización. Por otro lado, el pensamiento que se limita es susceptible de

⁵ Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático», 1-4.

compatibilidad con la piedad cualquiera, por ello se pretende agnóstico, pero también fanático de cualquier contenido. Meillassoux identifica a la piedad cualquiera con la religiosidad actual, que responde a la lógica del testimonio o la revelación y no a la del pensamiento autónomo: solo hace falta dejar de creer en el alcance especulativo del pensamiento para creer en la transmisión por testimonio, revelación o tradición.⁶

La idea contemporánea de creencia, siguiendo a Meillassoux, hace recordar la figura del fideísmo renacentista, el cual surgió en contraposición a las pretensiones de la metafísica antigua y medieval, quitando la idea de que podemos concebir un saber absoluto sobre Dios, el mundo y la moral, en favor de un escepticismo que asume la humildad como posibilidad de gracia, así como la tradición y la costumbre como únicas pautas de apoyo para el espíritu y la conducta. Esta fidelidad escéptica, permite compararse con la creencia cualquiera, y esto es justamente lo que supone el mundo actual. La inquietud de Meillassoux es sobre la relación de fondo entre anti-metafísica y piedad y cómo es que esto permitió la identidad escéptico-fideísta en un momento cumbre como lo fue la Ilustración.⁷

La respuesta de Meillassoux estriba en dos razones: la primera, en el fracaso de la metafísica de producir un conocimiento absoluto racionalmente legítimo, sosteniendo la creencia de que toda cosa posee una razón de ser de un modo y no de otro, así como de que el pensamiento es capaz de acceder a la ‘razón última’. Esta creencia es lo que se conoce como el principio de razón suficiente. La segunda, es el hecho de que, en realidad, no toda especulación es por sí misma incompatible con la religiosidad, puesto que la Edad Media es un buen ejemplo de múltiples producciones metafísicas determinadas por el cristianismo identificadas con su dogma y con el rol central de la Revelación. Existe, pues, un tipo de especulación capaz de ser compatible racionalmente con la verdad de una creencia sin por ello despojarse del rol de la Revelación. Este tipo de emparejamiento entre especulación y piedad se da en el hecho de que, por la sola potencia del pensamiento se pueda derivar la existencia necesaria de un ente divino

⁶ Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático», 4-6.

⁷ Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático», 6-7

cuya infinitud supera al mismo tiempo dicho poder del pensamiento. Este superar es lo que Meillassoux denomina “bucle”, el cual se presenta cuando la razón se sobrepasa a ella misma.⁸

El límite, como figura anti-especulativa del pensamiento, es el bucle de la metafísica: es por lo que una metafísica se prohíbe ser especulativa hasta el final, quedando a disposición de la teología. Meillassoux distingue, entonces, dos tipos de metafísicas: las metafísicas bucleadas que no son radicalmente especulativas, de las metafísicas no-bucleadas, de por sí irreligiosas, capaces de concebir una completa inteligibilidad de lo real. El “olvido al fideísmo”, por otro lado, se dio cuando todas las metafísicas no pudieron sostener el principio de razón suficiente, y cuando las críticas a las ideologías, pseudo-justificaciones racionales del orden social en palabras de Meillassoux, trataron de evitar la pretensión de totalización del saber. La grave consecuencia de despedir a los viejos absolutos e impedir toda forma apologética pseudo-racional, fue dejar un amplio margen de autolimitación del pensamiento, teniendo por justificada cualquier creencia, por más estúpida que fuese. Fuimos potentes frente al viejo dogmatismo, pero somos impotentes ante el nuevo fanatismo. Así pues, la empresa de un nuevo pensamiento, según Meillassoux, consiste en superar al dogmatismo y al fanatismo al mismo tiempo: pensar el *absoluto*, ya no en favor del Principio de Razón Suficiente, sin por ello tropezar con las equivocaciones de la metafísica. La propuesta a esbozar aquí es, justamente, hacer de la contingencia una verdad eterna.⁹

1.1.2. El problema de la ancestralidad.

La siguiente propuesta se instaura en función de la misma argumentación que Meillassoux pretende des-instaurar, la idea que él mismo bautiza como “correlacionismo”. Para ello, el filósofo francés toma de pretexto el marco tradicional de la distinción entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias” que, si bien ya estaban presentes en la antigüedad, es hasta Locke y Descartes que adquieren claridad, previo al entrecruce con el pensamiento posmoderno.

⁸ Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático», 7-9

⁹ Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático», 9-10

En esta distinción se precisa el problema de que, si una cualidad secundaria es toda afección, percepción o sensación que la subjetividad tiene del objeto, la cual no puede ser concebida como una propiedad objetiva ni tampoco como ilusión o estado mental, sino más bien como una relación entre la subjetividad y el mundo, ¿qué sentido tiene hablar entonces de cualidades primarias, las cuales son propiedades inseparables del objeto, si no se evita el precepto de la relación entre la subjetividad y el mundo?¹⁰

Descartes soluciona esta pregunta estableciendo que las cualidades secundarias no existen sino como relación, mientras que las cualidades primarias existen siempre y cuando sean matematizables, es decir, demostradas geoméricamente, considerando su profundidad, largo, tamaño, etc. Sin embargo, desde Kant, esta tesis cartesiana se presentó como insostenible, pues es contradictorio que a partir del pensamiento se pueda distinguir entre cosas del mundo y apariencias subjetivas. ¿Cómo hace el pensamiento para sostener él mismo que algo es pensamiento y otro-algo no es pensamiento? Parece ser, entonces, que el pensamiento se encuentra enclaustrado consigo mismo. Lo que para Descartes son propiedades objetivas matematizables, para la modernidad a partir de Kant son propiedades que siguen dependiendo de la relación, haciendo de la cosa en-sí algo en principio inaccesible. En todo caso, de donde el pensamiento sí puede discriminar es de las representaciones subjetivas y las representaciones objetivas, mismas que se clarifican porque las segundas son universalizables, dispuestas en una comunidad científica y susceptibles de poder compartirse al resto de comunidades, y las primeras son meramente privadas. Al fin, este compartir que las comunidades hacen de los enunciados científicos, se eleva como el enclaustramiento que la subjetividad humana tiene consigo misma. Así pues, el problema del correlacionismo queda develado en tanto que el pensamiento se muestra incapaz de acceder al en-sí.¹¹

¹⁰ Quentin Meillassoux, «La ancestralidad», en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 23-26.

¹¹ Meillassoux, «La ancestralidad», 26-28.

Meillassoux entiende por correlacionismo la idea de que el Ser y el pensamiento no pueden ser tomados aisladamente. Desde ahí, el correlacionismo descalifica a todo pensamiento que pretenda sorprender al Ser por un lado y al pensamiento por el otro sin contradecirse, pues el pensamiento es ya una forma de Ser y esto mismo es un pensamiento, haciendo más bien de la ‘relación’ entre ambos una prioridad. En particular, la fenomenología y la filosofía analítica clarifican la distinción entre consciencia y lenguaje, mismos que dan cuenta de un “afuera” y, al mismo tiempo, un enclaustramiento hacia ese afuera, pues no poseemos ningún punto de vista privilegiado desde el cual observemos al en-sí sin suponerlo ya *dentro* del lenguaje y la consciencia, los cuales reposan sobre el mundo, pero, paradójicamente, ‘mundo’ solo hay en tanto que una consciencia y su lenguaje puedan reposar sobre él. El compromiso especulativo, por otra parte, no está solo en contentarse con la impresión de un *afuera*, sino en acceder al “gran afuera” absoluto, aquello que existe independiente de ser pensado o no.¹²

Si anteriormente capturamos la idea de una “subjetividad común”, que es la humanidad en general, misma que no escapa a su propio encierro correlacional asumido como insuperable, es posible, desde luego, preguntarse cómo la ciencia es capaz de superar dicho enclaustramiento formulando enunciados que refieren a una realidad anterior a toda aparición de vida humana, incluso de vida en general. Esta realidad *previa*, es lo que Meillassoux entiende por “ancestral”. Pero ¿cómo dar cuenta de la “ancestralidad” una vez arraigado el pensamiento correlacional? En otras palabras, ¿cómo puede el correlacionismo tomar por verdadero un pensamiento de un mundo sin pensamiento? Para esta resolución, Meillassoux logra identificar dos tipos de correlacionismo: el débil (en adelante, CD), el cual ve como insuperable la tesis del correlacionismo, y el fuerte (en adelante, CF), quien hace de la correlación misma un absoluto. Asumir la interpretación fuerte de la correlación no implica volverla existente por sí misma, sino más bien establecer la ilegitimidad de que tal o cual interpretación derive necesariamente la existencia de tal o cual entidad.¹³

¹² Meillassoux, «La ancestralidad», 29-33.

¹³ Meillassoux, «La ancestralidad», 34-38.

Ya sea la interpretación débil o fuerte del correlacionismo, éste sigue teniendo la presencia del correlato, punta de lanza de toda argumentación, tanto realista como idealista. El asunto es si la presencia del correlato es accesible, o no. Para Descartes y los realistas, por ejemplo, los enunciados ancestrales pueden ser tomados como reales y verdaderos en tanto que sus formulaciones matemáticas son desarrolladas por la ciencia experimental, sin por ello suponer que sus referentes dependan de la subjetividad, pues tales formulaciones designan propiedades afectivas sin necesidad de que exista un observador para verificar que haya sido así. Por el contrario, para Kant y los idealistas, los enunciados ancestrales no escapan a su pensabilidad situada en el presente, pues al final estos enunciados son también acontecimientos, manifestaciones del Ser y no el Ser mismo, cayendo en cuenta de que el problema es más bien que el pensamiento puede pensar manifestaciones previas a la manifestación, lo cual supone una contradicción que anula la alternativa realista-cartesiana: no hay escape a la correlación por más supuesto ‘Ser’ que haya.¹⁴

Después de todo la batalla es entre realistas-cartesianos e idealistas-kantianos, donde los primeros hacen de los enunciados ancestrales verdades últimas, mientras que, los segundos, los toman como verdades primeras. En esta discusión se desglosa el elemento de la temporalidad. En efecto, para los realistas-cartesianos, los enunciados ancestrales remiten a una anterioridad cronológica, mas los idealistas-kantianos reprochan que dicha “anterioridad” se manifiesta como tal en sentido lógico, pues no existe un tiempo el cual no esté ya presente en la relación humanidad-mundo. Es porque, lógicamente, en el presente intersubjetivo existen enunciados ancestrales que podemos remitir a una anterioridad cronológica, y no porque primero existió una anterioridad cronológica que hoy, en el presente intersubjetivo, permitió la formulación de un enunciado ancestral.¹⁵

El problema de la ancestralidad puede aprehenderse desde la siguiente cuestión: ¿Cómo es que la manifestación de un ser sea la de haber estado antes de tal manifestación? Los realistas-

¹⁴ Meillassoux, «La ancestralidad», 38-43.

¹⁵ Meillassoux, «La ancestralidad», 43-46.

cartesianos simplemente pierden de vista la contradicción de los enunciados ancestrales en tanto manifestaciones, pues los correlatos descritos se muestran como no-correlacionados. Para los idealistas-kantianos, la objetividad de los enunciados ancestrales primero están verificados de manera intersubjetiva. Sin embargo, tal verificación suprime de por sí un objeto pensable, pues los referentes de los enunciados ancestrales no pudieron haber existido tal y como se les describe; el valor de esta descripción solo está en su universalidad presente. La ancestralidad pone en jaque a ambas posiciones bajo la figura del “círculo correlacional”: los correlatos, antes que todo, son no-correlatos; y los no-correlatos, si es que los hay, son correlatos.¹⁶

1.1.3. El correlacionismo escindido.

El motivo es tomar distancia de ambas posiciones en un intento de superar la aporía del círculo correlacional. A la par, lo importante es subrayar la ilegitimidad argumentativa de los realistas de pretender alcanzar lo absoluto, y de cómo esta ilegitimidad potencializa consecutivamente el rigor del correlacionismo, deviniendo incluso absolutorio. Así, hemos encontrado un reto en la ontología contemporánea: concebir una racionalidad capaz de pensar un absoluto que sea absolutorio, y no así un absoluto que sea absolutista.¹⁷

La argumentación cartesiana se inscribe en el hecho de que la existencia de Dios mismo justifica o garantiza el alcance absoluto de un gran afuera no-correlacional, pues al ser Dios la suma de todas las cualidades perfectas sería absurdo sustraerle la existencia presuponiéndola como perfecta. El absoluto existe porque Dios es perfecto.¹⁸

Sin embargo, hemos dicho que Meillassoux distingue entre CD y CF, por lo que se sigue que haya dos tipos de refutaciones. En general, el error de la argumentación cartesiana, según el CD, se atribuye a que tanto el argumento ontológico como el principio de razón suficiente

¹⁶ Meillassoux, «La ancestralidad», 46-51.

¹⁷ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 53-54.

¹⁸ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 54-56.

reclaman fervientemente la necesidad, convirtiéndolos, desde luego, en insostenibles. Kant es la figura central en representación del CD. Según esta interpretación, si solo tenemos acceso al para-nosotros (para-sí) pero no al en-sí, entonces es plausible sostener que solo accedamos a la necesidad-para-nosotros y no la necesidad-en-sí. El círculo correlacional evidencia esto. Para Descartes, si Dios no es un ente necesario, entonces es contradictorio, pues el concepto de existencia es inherente a la perfección misma. Sin embargo, en Kant no hay tal contradicción, ya que, de ser así, Dios en tanto absoluto sería pensable, puesto que habría primero un ente positivo en el cual descansa la negación, abriendo la posibilidad de acceder al en-sí; seguidamente, si eliminamos a Dios en tanto absoluto pensable, ya no habría proposición de la cual contradecir, así como ya no habría sujeto del cual predicar. En el en-sí absoluto no hay contradicción, precisamente porque es incognoscible. Un ente no oblitera al pensamiento, en virtud de su concepto, agregar su existencia a priori; el ente es perfecto porque existe, pero no existe porque es perfecto. La cópula de un juicio no añade nada a su existencia, sería tautológico. Es imposible, según Kant, demostrar la necesidad absoluta de un ente determinado.¹⁹

A este respecto, la ontoteología es aquella figura que utiliza en el núcleo de su argumentación lo que Meillassoux denomina como “necesidad real” y, por tanto, deviene dogmática. Ciertamente, el argumento ontológico confiere que, un ente, *porque* es tal o cual, *debe* ser absolutamente. Una argumentación ontoteológica parte de la presunción de que la existencia de tal o cual ente, surge como implicación de su sola esencia. Consecuentemente, no habría entonces razón alguna por la cual no estar ligado a esta implicación de necesidad porque, independientemente de concebir su ser-otro-posible, está supuesta como *real*. Se quiera o no, existe una base inexorable desde la cual depende absolutamente todo: idea, átomo, historia mundial, número, espacio-tiempo, institución política, *big bang*, naturaleza, orden social, etc. De esta fórmula hace gala toda ideología, absolutizando sus propuestas, de ahí que sea dogmática. Asimismo, la argumentación ontoteológica está empatada con el principio de razón suficiente. Este principio establece que el pensamiento es capaz de ofrecer razones del porqué un acontecimiento es de un modo y no de otro, justificando a la vez su necesidad, dando razón de

¹⁹ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 56-60.

ello y razón de esta razón, hasta alcanzar la razón última como *causa sui*. La ontoteología, o bien la ideología, traspasa un existencial lógico al universal ontológico por necesidad.²⁰

Ahora bien, los enunciados ancestrales deben ser asumidos sin dogmatismo. La tesis del gran afuera consiste en el hecho de que se debe pensar una necesidad absoluta sin pensar por ello ‘algo’ que sea una necesidad absoluta. Hablar de las cosas sin hablar de las cosas. Pensar el absoluto sin ente absoluto. Para ello nos debemos separar del argumento ontológico tanto como del principio de razón suficiente. La alternativa es ofrecer un pensamiento especulativo que pueda alcanzar lo absoluto en general, y no una vuelta a la metafísica que pretenda acceder, o a un ente absoluto, o al absoluto en general vía el principio de razón. Porque toda metafísica es especulativa, pero no por ello toda especulación es metafísica. Destruir la metafísica no conlleva destruir el absoluto; hay absoluto posible que puede pensarse sin metafísica.²¹

El CD se identifica con Kant por dos motivos: en primer lugar, porque la cosa en-sí es incognoscible, ya que las categorías del conocimiento no pueden aplicarse a la realidad; sin embargo, en segundo lugar, hay en-sí a partir del cual predicar, existe y es no-contradictorio. Ahora bien, para el CF, el en-sí no solo es incognoscible, sino que también es impensable, ni siquiera se puede admitir su existencia sin caer en la paradoja del círculo correlacional. El problema es cómo a partir de esta impensabilidad se deriva también su imposibilidad. Meillassoux es muy específico en el hecho de cuestionar con qué autoridad el pensamiento, por ese motivo, pueda derivar la existencia; y a la inversa, con qué autoridad el no-pensamiento, por sí mismo, demuestre la no-existencia. Sería tautológico consentir que la existencia herede su propiedad al pensamiento, pero ¿acaso no podría ser verdad que la existencia también pudiera pasar por alto al pensamiento? Que algo exista y sea pensable, no es ninguna sorpresa; lo inquietante es que algo exista y sea impensable, pues ¿cómo podría refutarse que Dios exista o

²⁰ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 60-62.

²¹ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 62-63.

no, si es impensable? Para el CF es legítimo sentenciar con verdad la posibilidad de un enunciado en virtud de su irrefutabilidad.²²

Desde luego, el CF tiene que entenderse en su forma más rigurosa, ya que para Meillassoux lo más complicado está en superar la des-absolutización. Claro, el CF no puede contentarse con que lo impensable es, de algún modo, posible. La argumentación del CF debe admitir en principio que lo impensable es imposible, porque el pensamiento de algo es siempre correlativo al acto mismo del pensamiento: no puedo acometer un juicio de posibilidad sin antes retraerlo a mi pensamiento. Entonces, es inseparable el pensamiento del acto del pensamiento. Por ello más allá de sostener que, «porque no lo sé, puede ser», sería más bien que, «porque no puedo saberlo, no puede ser». Meillassoux denomina “primado de lo inseparable” o “primado del correlato”, al hecho de que no puede pensarse algo que no esté dado-ya-a una forma de pensar. Precisamente el idealismo absoluto de Hegel es quien puede identificarse con el CF, en tanto que el en-sí existente de Kant es inevitablemente un en-sí-dado-a. Si el CF pretende ser fiel a su argumentación, debe eliminar toda posibilidad del en-sí, ni como existente ni como pensable, en un intento de evitar que la correlación misma sea absoluta. Para este compromiso, el CF debe hablar ya no del correlato, sino de la facticidad del correlato, es decir, no el pensamiento de algo, sino el pensamiento del pensamiento de ese algo. Por supuesto, mientras para Kant pueden describirse las formas a priori del conocimiento, para Hegel pueden deducirse: pueden describirse porque son un hecho primero que permite distinguir entre fenómenos y noúmenos, contrario a si fueran deducibles, donde no sería posible tal distinción con el en-sí porque cargarían con el amuleto de necesidad incondicionada, a partir de la cual todo se sigue y nada le precede.²³

Son, pues, dos las ofertas del CF: si asumimos la pensabilidad del en sí, entonces todo es correlato; si concluimos, más bien, con la impensabilidad del en-sí, nuestro único hecho, entonces, es la correlación misma. Para que el CF no pierda fuerza, debe aceptar la facticidad de

²² Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 63-65.

²³ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 65-69.

las “formas correlacionales”, pero también debe someter la lógica a la facticidad, es decir, hacer de la contradicción no algo imposible, sino algo impensable. La facticidad de las formas se muestra como las invariantes de la estructura correlacional, desde donde se puede predicar positivamente de un hecho, pero no así predicar positivamente de la facticidad misma. Puedo contradecirme en algo, pero no puedo hacer experiencia de la contradicción misma. Mientras la contingencia es el saber positivo del ser-otro, la facticidad es la ignorancia del deber-ser-así de la correlación. El correlacionista no afirma saber el ser-otro-posible, sino que, más bien, niega saber en qué el ser-otro es imposible. Así, puesto que no se sabe lo imposible, es que el “todo-otro” es posible, estableciendo una igualdad de un “pluralismo razonable” respecto al en-sí.²⁴ No hay fundamento por el cual algo sea absolutamente imposible, ni siquiera por ser impensable. La ausencia de este fundamento es el extremo del principio de razón, desenmascarando la ilegitimidad del argumento ontológico, puesto que no puedo demostrar la no-contradicción en sí misma sin anteponerla ya como verdadera. La facticidad de lo dado y de sus invariantes se dan por lo que Meillassoux denomina “irrazón”.²⁵

El CF entonces, en su forma más rigurosa, de ninguna manera puede admitir que la pensabilidad de que lo pensable sea posible es legítimo debido a los errores anteriormente expuestos; pero tampoco puede admitir que lo impensable sea posible de algún modo, pues en principio asume la viabilidad de la correlación; así como tampoco puede contentarse con que lo impensable, a ese título, sea imposible, ya que tal argumentación evoca lo que una vez se ha pretendido deslegitimar; sino más bien se limita a sostener que la impensabilidad de que lo impensable es imposible es la única garantía de toda posibilidad, porque no se puede sostener

²⁴ Siguiendo a Meillassoux, me permito hacer una interpretación pertinente sobre John Rawls, pues lo que él define como disenso político, entendido como «pluralismo razonable», es decir, el cúmulo de doctrinas en juego en el rol de lo político acorde a una «razón pública», es el todo-otro posible del ser-pensamiento ante el absoluto según Meillassoux. Lo que para Rawls es una ‘virtud’ política en el seno de una democracia en su figura liberal, para Meillassoux es un problema incipiente heredado de la desabsolutización del pensamiento en su figura fideísta. La inconmensurabilidad de una verdad relevada como falta de acuerdo, es el fondo mismo del absoluto absolutorio como verdad eterna. El achaque ontológico no es que la ‘verdad’ sea *potencialmente* absoluta por ser inconmensurable al pensamiento, sino que *es potencialmente* inconmensurable por ser absoluta al Ser.

²⁵ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 69-72.

racionalmente la imposibilidad de cualquier discurso no racional en favor de no predicar positivamente sobre el absoluto de por sí inapelable, es decir, saber en qué esto o aquello no *puede* ser. El CF lleva por consecuencia que tanto el principio de razón suficiente como el principio de no-contradicción no son absolutizables, porque no hay necesidad incondicionada y nada escapa al círculo correlacional. Por ello no hay un saber positivo del absoluto, más que su ignorancia, debido a que los realistas no evitan el primado del correlato, y éste se supone como único hecho de los idealistas.²⁶

En más, toda posición que pretenda apropiarse la universalización yerra ante un correlacionista en su modelo fuerte, pues el pivote crítico impide que el pensamiento salga sobre sí mismo. Incluso la lógica misma bajo el principio de no-contradicción no logra desbordarse porque en todo caso sería una norma de lo pensable, mas no de lo posible. La posmodernidad como época del CF, de hecho, no *transborda* más allá de su límite, sino que hace de su enclaustramiento correlacional la finitud de lo pensable, lo decible, etc. Sin embargo, como se ha rechazado la necesidad incondicional del en sí, la discusión se atora cuando se pregunta más bien por la necesidad de la condición de la correlación como disposición de lo posible, en específico de lo dado y el lenguaje. En efecto, desde la metafísica tenemos que un ente cualquiera debe absolutamente ser, no hay razón para que sea de otro modo porque en principio *es*, y *es* necesariamente. Pero tenemos que, desde la pos-metafísica, si un ente cualquiera es *dado*, tiene por condición más general o primaria ser *dado* como tal. El pensamiento pos-metafísico podrá no transbordar su finitud, pero sí que lo hará la discusión metafísica acerca del ser *primario*, sobre las condiciones y no-condiciones de posibilidad de lo *dado*.²⁷

El CF se hace patente en la religiosidad. Claro, la fortaleza de una creencia religiosa va preñada de la incompatibilidad de todo intento de refutación al reconocerse a sí misma como indiferente respecto del discurso lógico. Así, mientras el CD sostiene que la creencia religiosa no es contradictoria al no haber sujeto cognoscible, el CF dirá más bien que ni siquiera puede

²⁶ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 72-74.

²⁷ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 74-76.

predicarse nada con verdad o falsedad de dicha creencia, pues se incurriría en entablar relación con el en-sí, de entrada incognoscible e impensable, eliminando cualquier intento de un saber propiamente positivo del Ser. El correlacionismo radical se *prohíbe* prohibir el flujo del Ser sin relación con el pensamiento. Así, el todo-otro absolutamente imposible del ser-pensamiento, no queda demostrado tan solo por el hecho de encontrarnos en la incapacidad de ser o pensar fuera del círculo correlacional. De igual manera, el hecho de despojarnos de pensar el absoluto no implica desaparecer el absoluto. Precisamente, la insuperabilidad del círculo correlacional legitima en un solo movimiento la creencia cualquiera a condición de estar suspendida consigo misma. El fin de la metafísica y la ideología marca el retorno sorpresivo de un fideísmo exacerbado al convenir que el absoluto no es una propiedad del pensamiento.²⁸

Este retorno no supone la vuelta de alguna religión determinada, sino de lo religioso en general, motivada por toda argumentación fideísta, pues al destruir el absoluto, convertido en impensable, surge entonces cualquier tipo de creencia. La argumentación fideísta es esencialmente escéptica, poniendo en duda las pretensiones de acceder al absoluto, liberándose de todo dominio como autoridad de lo Uno. Sin embargo, la consecuencia escéptica, como ya hemos adelantado, valida toda producción de credulidad, amén de los malos efectos prácticos que pudiera tener, pero nunca de la falsedad de sus contenidos. De existir una verdad, ésta deviene de la piedad, mas no del pensamiento. El pensamiento, según esto, yace debajo de la piedad tan solo para validar el alcance de la creencia a la verdad última sin privilegiar una sobre las demás. Éste es el “en-religamiento” de la razón donde, al ya no haber entes necesarios, puede suceder que el todo-otro sea. Pero, una vez más, se trata de evitar el dogmatismo sin caer en el fanatismo, rescatando al menos, un poco de absoluto.²⁹

1.1.4. El argumento de la facticidad.

²⁸ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 76-79.

²⁹ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 79-85

¿La argumentación de Meillassoux, hasta entonces concebida, puede entenderse como una reinterpretación cartesiana? En cierto sentido sí, porque la propuesta de base es transitar del “cogito” al “absoluto”; pero, en cierto sentido no, porque el “cogito” es en principio correlacional, el cual desencadena un pensamiento sobre sí mismo, enclaustrado, aunque no se reconoce como solipsista, por el hecho de que toma por verdad las diversas interpretaciones científicas dadas en una comunidad intersubjetiva entendida como “cogitamus”; sin embargo, el solipsismo puede emerger también cuando el cogito en verdad es toda esa comunidad intersubjetiva frente a la realidad. El reto es frenar ese intercambio accediendo directamente al gran afuera absoluto.³⁰

Como hemos visto, es ilegítima la tesis sobre el ente absoluto porque se desborda como dogmatismo absolutista. Lo que se busca es un absoluto no dogmático, y para ello se debe superar al CF, porque este modelo va contra todo tipo de absolutos. Según el CF, si nos atrevemos a pensar un absoluto, sería un absoluto para nosotros y, entonces, no es pensar nada absoluto. Justamente, porque el absoluto realista no escapa a la correlación y la correlación no escapa a la facticidad es que debemos transbordar “después de la finitud” del CF. Esta empresa implica absolutizar aquello que precisamente des-absolutiza, ya que, al no haber en-sí cognoscible, éste se supone como nuestro único en-sí verdadero, haciendo de la ignorancia correlacional, escéptica, fuente de su propio saber.³¹

Sin embargo, si la correlación misma es el absoluto pensable, lo es porque se desprende de la facticidad y no por algún discurso escéptico, puesto que ya no puede haber ninguna argumentación de tercer orden que imponga una *duda del dudar que se duda*. La facticidad del correlato es el absoluto y no el correlato mismo. No es que el pensamiento sea incapaz de acceder al absoluto, sino que esta incapacidad es ya un hecho de lo que *es*, porque no es lo mismo hacer de la incapacidad un absoluto, que establecer una absoluta incapacidad, ya que la facticidad no se demarca dentro de la correlación sino que es su propia condición. Si la

³⁰ Meillassoux, «El principio de factualidad», 87-88.

³¹ Meillassoux, «El principio de factualidad», 88-90.

correlación demuestra la impotencia de tomar por absoluto al ente necesario, la facticidad demuestra la impotencia de tomar por necesaria la correlación, haciendo de nuestra ausencia de razón no una incapacidad, sino la propiedad última del Ser. Meillassoux opone “principio de irrazón” (en adelante, PI) al principio de razón suficiente, al establecer que nada tiene razón de ser y de seguir siendo así más que de otra manera, considerándolo como una propiedad absoluta. Todo puede ser o no-ser, no por alguna ley superior, sino por ausencia de ésta.³²

Una posible objeción del correlacionista podrá ser que se confunde contingencia y facticidad. En efecto, mientras la contingencia es un saber que designa el posible ser o no-ser de toda cosa dentro de las invariantes del mundo, la facticidad designa más bien una ignorancia del ser-así de la contingencia. Si aplico la facticidad a toda cosa, la vuelvo a ella misma contingente y no solo algo a partir de la cual haya cosas contingentes. Pero no puedo demostrar su contingencia sin antes presuponerla como verdadera, del mismo modo en que no puedo demostrar la irrazón del mundo por medio de la irrazón misma, a menos que acepte la veracidad del círculo correlacional. Pero, desde luego, tal veracidad presupone la absolutidad de la contingencia, puesto que nada correlacional es pensable sin estar sometido ya a *poder ser* pensable relativo al en-sí. Si se elimina la contingencia absoluta, se elimina la correlación misma.³³

Meillassoux pone el ejemplo de dos dogmáticos que discrepan acerca del porvenir después de la muerte. Entre ambas discusiones, la disputa es si hay existencia o no. En un tercer bando, se sitúa el correlacionista, el que presume de legales las anteriores propuestas debido a su inconmensurabilidad, ya que, cualquier postura, está plenamente equilibrada respecto al en-sí, al hacer de éste un para-sí. La discusión toma otro tono cuando suponemos que lo que hay después de la muerte es, en principio, *diferente* de nuestra *actualidad*. En ese sentido, si sostengo la pensabilidad de lo diferente, lo retraigo-ya actual; si pienso lo impensable, lo hago pensable. Un cuarto bando, en su figura idealista, sostiene que todas las anteriores posturas son inconsistentes.

³² Meillassoux, «El principio de facticidad», 90-92.

³³ Meillassoux, «El principio de facticidad», 92-93.

Precisamente, si lo diferente es impensable, entonces es imposible, dado que toda pensabilidad está ocupada-ya de posibilidad. En todo caso, el correlacionista no tiene escapatoria salvo de aceptar la irrazón de la facticidad. Desde luego, si no hay razón para sostener la existencia o la nada después de mi muerte, tampoco habría razón alguna que prohíba su acontecer efectivo, aunque tal acontecer se presuponga impensable. La ampliación correlacionista sería, entonces, la siguiente: dado que no puedo pensar lo impensable por ser *diferente*, puedo pensar lo impensable como posible por ser *actual*, en provecho de la irrazón.³⁴

Sin embargo, en un quinto bando, aparece el especulativo, porque la verdad del correlacionista, en su posición agnóstica que eyecta a la posibilidad del todo-otro, es una verdad empeñada del absoluto. Claro, la irrazón de que el todo-otro sea, no es motivo de mi *a-gnosis*, sino de mi saber bien posible y real, porque lo diferente es efectivamente pensable. Esta *diferencia* puede no-ser correlato de mi pensamiento, porque incluye-ya la posibilidad de nuestro no-ser en su *indiferencia*. Para pensarme radicalmente diferente, debo pensar mi no-ser como un absoluto posible porque, si lo hago correlato, no pienso nada como no-ser. Para refutar al idealista, el correlacionista debe admitir que es posible pensar el todo-otro “decorrelacionado”, es decir, admitir que ese posible es un absoluto pensable como indiferenciado para ser efectivo. Si el correlacionista insiste en que nada escapa a la correlación, des-absolutizando toda posición, debe suponer que su opción es una posibilidad absoluta en la cual descansa que una posición u otra sea efectiva. Al cerrar toda posibilidad real, consintiendo que solo una puede advenir, debo pensar una absoluta posibilidad abierta donde una posición tenga más razón de advenir que la otra.³⁵

El correlacionista sostiene que todas las opciones son igualmente posibles porque no sabe cuál de todas es la posición correcta. Sin embargo, el especulativo cuestiona esto al sentenciar dicha ‘igualdad de posibilidad’ como una posibilidad real, pues ¿desde dónde sabe que no sabe cuál posición es la correcta? Precisamente, el acceso a esta posibilidad demuestra que la toma

³⁴ Meillassoux, «El principio de factualidad», 93-95.

³⁵ Meillassoux, «El principio de factualidad», 95-98.

como un absoluto a partir de la cual descansa su argumento. El “posible de ignorancia” del correlacionista es la posibilidad misma que permite acceder al poder-ser/poder-no-ser de cualquier cosa. No hay para-sí *diferenciado* del en-sí a menos que se reconozca la absolutidad de lo posible, desde donde asumo la pensabilidad del poder-ser-otro *diferenciado*. Para poder *diferenciar*, debo sostener la pensabilidad de lo posible como un absoluto. Si el absoluto no fuera pensado, no habría nada a partir de lo cual una posición se sostenga así y no de otro modo. El encierro infinito del correlacionista se da cuando, al sorprender a la absoluta posibilidad como posible de ignorancia, la devuelve haciendo de ella una absoluta posibilidad. La irrazón es el poco absoluto pensable que permite des-absolutizar toda posición absolutista.³⁶

La sentencia del círculo correlacional es su propia levitación. La des-absolutización, es decir, la relativización del en-sí, implica la absolutización de la facticidad a partir de la cual deriva la posibilidad de pensar al en-sí como relativo; por el contrario, si des-absolutizo la facticidad, bajo el argumento de la impensabilidad del en-sí, entonces absolutizo esta misma decisión como un correlato, sin el cual no digo nada sensato sobre cualquier pensamiento. Sin embargo, el error del argumento ontológico ha evidenciado la ilegitimidad de absolutizar el correlato, porque el pensamiento no agrega nada a la existencia. Lo que queda es, entonces, optar por absolutizar la facticidad. Lo que señala la facticidad es, de hecho, el error del argumento ontológico: es absolutamente imposible que exista un ente necesario. En más, habrá qué demostrar que esta tesis no es ningún ente absoluto, otorgando la veracidad del principio de irrazón. La única necesidad es, entonces, que todo ente puede no existir.³⁷

Precisamente, la verdad del principio de no-contradicción se demuestra sin deducirla, porque para deducirla debo saberla verdadera. El correlacionista sostendrá que dicha verdad no implica su imposibilidad: se demuestra a lo pensable, pero no a lo posible. En el caso del principio de irrazón, además de ser demostrado sin deducirlo, es absoluto, porque su verdad no puede ser discutida sin antes admitir su absoluta verdad, dado que cualquier cosa puede ser sin

³⁶ Meillassoux, «El principio de factualidad», 98-100.

³⁷ Meillassoux, «El principio de factualidad», 100-101.

razón, cualquier argumento presupone, entonces, su ausencia. El correlacionista, para no morir en absurdos redundantes, debe sostener que la *diferenciación* misma entre el en-sí y el para-sí, se demuestra sin deducirla, es decir, por ausencia de razón, tomada como absoluta.³⁸

Una vez más sale a la luz el tema de la temporalidad. En este sentido, la irrazón puede igualarse a un tiempo en el cual es capaz de suceder cualquier cosa, tanto su acontecer como su destrucción, a costa de no surgir o desaparecer él mismo. Semejante a la teoría de conjuntos, este tiempo así como hace imposible el perdurar de una cosa, así no hace imposible el emerger de cualquier otra, a condición de no auto sabotearse, es decir, de no poder hacerse él mismo una cosa imposible de perdurar sin antes hacerse no imposible su emerger como tiempo-otro, perpetuando así su eternidad. Así, la irrazón puede demostrarse sin deducirse y saberse bien absoluta, de modo tal que es posible demostrar la necesidad de la no-necesidad de cualquier cosa. Hemos rescatado, pues, la verdad eterna de esta propuesta: la absoluta necesidad de la contingencia.³⁹

Sin embargo, aclara Meillassoux, que la “contingencia” no es “contingencia empírica”. La contingencia está en igualdad con la facticidad, en tanto que es un saber positivo del poder-ser/no-ser de cualquier cosa, la cual no debe ser confundida con un posible de ignorancia. Para evitar tal confusión, Meillassoux llama “precariedad” a la contingencia empírica. La precariedad designa un posible no-ser eventualmente efectivo. La contingencia, por otro lado, es pura posibilidad, la cual quizá nunca llegue a ser efectiva. No podemos saber el posible no-ser efectivo de una cosa, sino solo que es posible y que, del mismo modo, nada impone su imposibilidad. Para evitar los estragos de la metafísica, debemos comprender que lo que preserva y lo que destruye es la misma contingencia, sin razón, tal que pueda producirse incluso cuando no haya cosas contingentes, y aunque lo eterno siga siendo eterno.⁴⁰

³⁸ Meillassoux, «El principio de factualidad», 101-103.

³⁹ Meillassoux, «El principio de factualidad», 103-104.

⁴⁰ Meillassoux, «El principio de factualidad» 104-105.

El problema general del correlacionismo es que mantiene una fidelidad respecto al principio de razón suficiente tal, que le es posible legitimar cualquier discurso religioso en provecho de no poder deslegitimar ninguna razón última. Esta razón nunca fue rechazada, sino que pasó a convertirse en el disenso mismo de lo social, de la inconmensurabilidad entre doctrinas en disputa por la verdad, donde se funda lo político, disputa ciertamente, *irrazonada*. El problema de la ubicabilidad nunca fue un problema, pues el mapeo ontológico está constreñido en lo inmanente al no haber razón prodigiosa que demostrase un hecho trascendente. El colapso susceptible de lo real está abrasado por la contingencia, aunque tal colapso nunca llegue a suceder; ya no hay ningún plano modal que no sucumba ante la facticidad y, es por medio de ésta, que podremos acceder al absoluto.⁴¹

Este absoluto es lo que Meillassoux llama “hiper-caos” (caos del caos), el cual nada le es imposible ni siquiera lo impensable. Distinto a Dios, este absoluto no garantiza ninguna efectividad emergente, sino la destrucción posible de toda emergencia. El “caos”, por otro lado, es pura posibilidad, capaz de nunca llegar a ser. Es un tiempo sin ley, el eterno devenir posible, capaz de destruir todo acontecer, adviniéndolo inmutable. La facticidad, entonces, es un principio, y no una ignorancia de principio. Para rebatir el posible de ignorancia correlacional, en el cual el escéptico está situado, no debemos sostener que el en-sí puede ser cualquier cosa, aunque no sepamos qué, sino más bien, someter esta posibilidad a un saber del en-sí, porque el escéptico ignora la facticidad como absoluta que hace de la contingencia necesaria y solo ella necesaria, infiriendo, además, su única imposibilidad: el hecho de que el caos nunca podrá producir un ente necesario. Es la contingencia del ente lo que es necesario y no el ente como tal, porque, según el principio de irrazón, lo único necesario es la no-necesidad, y según la facticidad, nada puede ser más que existiendo.⁴²

Sin embargo, el saber del absoluto hasta ahora concebido no puede contentarse tan solo con establecer la posibilidad del todo-otro, sino también con el hecho de saber que hay otras

⁴¹ Meillassoux, «El principio de facticidad», 105-106.

⁴² Meillassoux, «El principio de facticidad», 106-109.

producciones necesarias que derivan a partir de este absoluto. Si asumimos solo que el Ser es contingente y nunca ente necesario, se infiere entonces que deben existir condiciones para que el absoluto no deje de ser contingente y, por tanto, que no sea un ente necesario. Podemos, desde luego, hablar racionalmente de la irrazón, en tanto que podemos indicar las condiciones para que el ente pueda-no-ser y para que pueda-ser-otro. Habíamos dicho que el CD sostenía la pensabilidad del en-sí, mientras que, para el CF, ni siquiera hay tal en-sí. Ahora bien, el caos hace de la posibilidad del CF, un hecho, al habilitar su potencia a lo impensable, lo ilógico o lo contradictorio. Luego, si recorremos esa potencia a su nivel último, es decir, si elevamos la potencia a un grado en el cual sea posible la pensabilidad del en-sí, lo que sobra es que, si el caos hace posible lo impensable, entonces hace posible el en-sí; si no hace posible lo impensable, entonces nunca hubo una posición realmente fuerte del correlacionismo. Para que el caos siga siendo caos, tendría que plegarse a una verdad inexorable: que, en efecto, hay una cosa en-sí, y que ésta, es no-contradictoria. Para que Hegel y el resto sean tan ‘verdaderos’, deben aceptar que Kant y el resto son igual de ‘verdaderos’.⁴³

El concepto de irrazón nos ofrece dos cosas: 1. Un ente necesario es imposible y, 2. La contingencia del ente es necesaria. Según Kant, un ente contradictorio es imposible, porque, en todo caso, sería una necesidad que exista un ente a partir del cual contradecir, y como la contradicción es ‘auto anulación’, no hay algo que me posibilite hacer de esa nada una existencia, o de la existencia pura nada. Si la proposición «de la nada, nada sale», es verdadera, entonces hay al menos una cosa que ‘sale’: que nada sale a partir de nada. Luego, es falsa. Pero, si es falsa, entonces la contradicción es verdadera. La contradicción es indemostrable, porque si la supongo verdadera, la concluyo falsa; si la supongo falsa, la concluyo verdadera. Efectivamente, se presupone lo que se intenta demostrar. Si la contradicción es verdadera, entonces cualquier cosa es tal, y no solo la necesidad del ente. ¿De dónde se intercepta solo la necesidad del ente y no también su contingencia si es que lo presuponemos contradictorio? Justamente, de saber que necesidad y contingencia son contrarios, ya que se antepone la no-contradicción. Kant niega la necesidad del ente por ser contradictorio, y concluye que, si no hay

⁴³ Meillassoux, «El principio de factualidad», 109-110

ente necesario, entonces no hay contradicción. Sin embargo, si se sostiene una doble implicación, es decir, de la contradicción al ente necesario y del ente necesario a la contradicción, se salvaguarda el principio de no-contradicción, para luego concluir en la imposibilidad de un ente necesario, recorriendo dicho argumento a una sola implicación: a partir de la lógica del principio de no-contradicción se adhiere la imposibilidad de la contradicción, para después, demostrar la imposibilidad del ente necesario.⁴⁴

A este respecto, es un problema que a partir de la impensabilidad se determine su imposibilidad, tal y como a partir de la pensabilidad se determine su posibilidad. Sin embargo, el acceso a lo absoluto, en tanto posible o imposible, no se da en favor de un argumento lógicamente consistente, sino en ausencia de éste, es decir, a partir del principio indeducible de irrazón. Para que algo sea pensable, primero tiene que ser posible, si no es posible, entonces es impensable. Luego, tenemos que un ente necesario no puede ser (porque habría necesidad de la necesidad) y, por ese hecho, podemos concluir en la imposibilidad de la contradicción. La doble implicación ‘un ente necesario es contradictorio y lo contradictorio es un ente necesario’ se entiende ahora en la posibilidad de una sola implicación: ‘lo imposible-necesario implica lo impensable-contradictorio’. Pero ¿acaso no podría ser que el Caos posibilite también la pensabilidad de la doble implicación, es decir, que lo ‘necesario’ y lo ‘contingente’ no sean contrarios, sino iguales? Sobra decir que, si admito su igualdad, reconozco el valor absoluto del principio de no-contradicción, al tomar por implícito el ejercicio posibilitante del caos; lo sorprendente es que, si rechazo su igualdad, también lo reconozco, al coadyuvar la conjunción de la doble implicación.⁴⁵

Si nos detenemos a observar con mayor detenimiento el problema de la contradicción, notamos que es un flujo del ser al no-ser. Pero, una cosa es el flujo mismo y otra, la contradicción. El devenir, según Meillassoux, puede entenderse como el “todo-otro del caos”, es decir, la posibilidad de una alteridad radical. Vemos, desde luego, que un ente contradictorio no

⁴⁴ Meillassoux, «El principio de factualidad», 110-112.

⁴⁵ Meillassoux, «El principio de factualidad», 112-113.

tiene ninguna alteridad en la cual suceder, porque semejante ente es siempre contradictorio, no tiene ‘aquí’ ni ‘allá’ tal que sea y no sea. Podemos decir, entonces, que un ente contradictorio es prácticamente inexistente. Pero, supongamos el caso hipotético en el que un ente contradictorio existe. Todo le puede suceder, así como absolutamente nada, haría de la proposición ‘lo que es, no es, y lo que no es, es’ una verdad, tanto como su propia refutación. Haría de su existencia su propia inexistencia. Sería, pues, perfectamente eterno. Sin embargo, el ente contradictorio no puede identificarse con el devenir efectivo, porque este ente no es nada al mismo tiempo que lo es ya todo. El ente contradictorio suprime las condiciones para que el devenir sea, quitando toda alteridad posible. Si suponemos que el ente contradictorio es por ese hecho necesario, presuponemos la no-contradicción, al reconocer también su contingencia, recorriendo así, la necesidad a su último nivel: es una necesidad que el ente sea necesario y no-necesario, porque se ha quitado toda alteridad. Podríamos sostener cualquier cosa indiferenciadamente de este ente, pero, curiosamente esto no es así. Admitimos la diferencia incrustada en el devenir, porque es una verdad absolutamente ontológica el principio de no-contradicción, al subrayar la necesidad de la no-necesidad. Un objeto, pues, tiene que ser idéntico a esto y diferente a cualquier otra cosa, para que pueda suceder que no sea diferente a esto e idéntico a cualquier otra cosa. El principio de no-contradicción designa la necesidad de la contingencia.⁴⁶

¡Y sin embargo... hay cosa en-sí! La segunda tesis kantiana sobre la cosa en-sí, puede formularse bajo la cuestión ‘¿por qué hay algo y no más bien la nada?’. En esta pregunta se asume que, en efecto, necesariamente hay cosa en-sí la cual no puede diluirse en la nada. Contrario al para-sí, la cual es, en principio, correlativa al acto del pensamiento. El reto es tratar de mostrar que todas las cosas no se diluyen en la nada aun cuando no haya ningún acto del pensamiento. Claramente, la regla de tal reto es que no podemos mostrar la verdad de esta tesis de forma metafísica, es decir, retomando postulados como causa primera, ente supremo, razón última, etc. La prueba es tratar de responder esta pregunta metafísica de forma no metafísica sin tampoco hacer alarde de un mero sinsentido lingüístico enclaustrado. Son dos posiciones las que habría que oponer: 1. La que responde a la pregunta por un Dios/principio y, 2. La que delega la

⁴⁶ Meillassoux, «El principio de factualidad», 114-116.

pregunta a un tratamiento a-racional. De nuevo, se trata de resolver la pregunta de forma no dogmática, sin caer por ello, en un fanatismo recargado, más afanado todavía en favor de la des-absolutización.⁴⁷

Para Meillassoux la vía alterna es la opción especulativa. Esta alternativa pone en su lugar la cuestión sin desvalorarla. Se rescata su esencia sin claudicar un fanatismo pos-dogmático. Ciertamente, que en efecto ‘haya algo’, recalca el sentido especulativo, porque la facticidad se asume como absoluta, sin ser ella misma algo fáctico. La facticidad no puede entenderse como un hecho más en el mundo, porque no podemos decir que ‘hay hechos’ del mismo modo que ‘hay facticidad de los hechos’ sin recaer en argumentos de tercer orden. Decimos, entonces, que solo la facticidad no es fáctica. Esta conclusión tiene una interpretación débil y una fuerte. La primera, puedo interpretarla como una política ontológica⁴⁸, porque se rige por principios o modalidades de una actualidad determinada: si algo es, entonces debe ser contingente, porque no es un hecho mundano que las cosas sean *factuales* más que no lo sean. La segunda, la puedo interpretar como una ontología política, porque incluye a la anterior al desvanecer toda modalidad: si algo es, no solo debe ser contingente, sino que, además, debe haber cosas contingentes, porque tampoco es un hecho mundano que las cosas sean *factuales* más que no las haya.⁴⁹

La política ontológica de la interpretación débil sostiene mínimamente que, si hay algo, [este algo] *debe ser* contingente. El principio de irrazón desemboca en ambas interpretaciones, basta con reconocer, al menos, la interpretación débil, para que dicho principio esté justificado. Sin embargo, ¿podemos justificar la irrazón con la interpretación fuerte sin necesidad de la

⁴⁷ Meillassoux, «El principio de factualidad», 116-118.

⁴⁸ En un tono muy diferente de la posición de Isabelle Stengers que se expondrá más adelante. En ese sentido, una política ontológica tiene que ver con el hecho de extraer normas o principios mismos de esta ontología correspondientes a una actualidad, la cual muchas veces es interpretada en su modalidad contingente: la contingencia es tal porque las cosas actuales son tales. Contrario a una ontología política, que tiende a diluir toda modalidad, sin subordinar lo contingente a lo actual: las cosas actuales son tales porque la contingencia es tal.

⁴⁹ Meillassoux, «El principio de factualidad», 118-119.

interpretación débil? La ontología política de la interpretación fuerte nos invita a reconocer que no solo *hay* cosas contingentes, sino que, además, necesariamente *debe haber* cosas contingentes. Según la política ontológica, solo las cosas de hoy son contingentes, pero no las del mañana. Por otro lado, la ontología política confiere que no solo las cosas de hoy son contingentes, sino también las cosas del mañana. Si nos quedamos con la interpretación débil, en realidad hacemos de la facticidad de las cosas un hecho más en el mundo, susceptible, en efecto, de no-ser, involucrándonos en un vórtice infinito, porque la facticidad de las cosas se desprende de una segunda facticidad, que haría de la facticidad de las cosas susceptible de no-ser, y una tercera facticidad, entonces, que haría de la segunda facticidad, susceptible de no-ser, y así sucesivamente. Sin embargo, notamos que los argumentos de tercer orden, en verdad se auto-refutan, porque suponen que suponen, y luego vuelven a suponer, regresando al inicio. Entonces, no podemos hacer de la facticidad un hecho más en el mundo, por lo que queda admitir solo la interpretación fuerte.⁵⁰

La política ontológica, pues, no acepta la necesidad de la contingencia, porque no admite que la facticidad debe ser pensada como absoluta. La ontología política, por el contrario, acepta la necesidad de la contingencia y, por ello, admite que la facticidad es absoluta. La ontología política incluye a la política ontológica por medio de una necesidad absoluta: *porque* las cosas de hoy son contingentes, las cosas del mañana también; las cosas del mañana son contingentes, *porque* las cosas de hoy son contingentes. Sin embargo, ¿por qué la facticidad no designa solo “hechos negativos” que bien pudieron existir, y no así también “hechos positivos” que bien pudieron no existir? Después de todo la necesidad de la contingencia puede operar sobre hechos negativos que pretendan *ser*, sin *ser* nunca, porque, damos por sentado que, un hecho positivo que deje de *ser* seguirá *siendo* un hecho, al no quedar nunca abolida la existencia. Suponemos el ejemplo de que un hecho existente perdure en la eternidad del mismo modo en que un hecho inexistente; damos por entendido que un hecho inexistente *ama* su potencial eventualidad, y así la facticidad participa solo de esta potencia, pero no así en un hecho existente, quien no *ama* más allá que su eventual transformación en el seno mismo de la existencia. Pero si la facticidad es

⁵⁰ Meillassoux, «El principio de facticidad», 119-121.

pensada como absoluta, primero es simplemente pensable, y en este sentido, puede pensarse la posibilidad de lo existente de inexistir y lo inexistente de existir. Uno puede concebir la facticidad a condición de la existencia y la inexistencia, pero no puedo decir que la existencia existe o que la inexistencia no existe sin superponer de nuevo la facticidad, devolviéndola existente. En fin, no se puede abolir la existencia, porque el devenir-inexistente no es tal sino como devenir de un existente determinado. Dado que no puedo pensar el no-ser de la existencia, no puedo pensar la contingencia solo de hechos negativos, porque la existencia y la inexistencia comparten el mismo título al admitir la pensabilidad de la facticidad como absoluta.⁵¹

Siguiendo a Meillassoux, es necesario que haya algo y no nada, a partir de lo cual decir que un ente existente es susceptible de inexistir y un ente inexistente es susceptible de existir. La pregunta, entonces, ‘¿por qué hay algo y no más bien nada?’, se resuelve: ‘*porque* hay algo y no más bien nada es que hay algo y no más bien nada’. En efecto, las formas a priori de la representación eran ese ‘algo’ que Kant no reconocía como una propiedad del en-sí, ni mucho menos podía deducirlo. Esta facticidad era el tope que limitaba a la crítica de operar con el vigor de la des-absolutización. Para ello, Kant ofrecía dos alternativas: 1. Hay cosa en sí, por cierto, inaccesible y 2. Puesto que es inaccesible, es no-contradictoria. Pero, ¡vaya sorpresa!, la cosa en sí es la facticidad de las formas a priori de la representación, mismas que hacen posible deducir las propiedades del en-sí. Ahora bien, el salto de lo metafísico a lo especulativo no es del todo gracias a Kant, sino también a Hegel. Desde luego, la dialéctica hegeliana opera bajo el régimen de la contradicción *formal*, más no de la contradicción *real*; proclama la necesidad, que contiene lo absoluto, porque es necesario que lo irracional tenga su momento para que lo racional sea, pero en un esquema donde toda proposición verdadera contenga su negativo, contrario a si el esquema mismo fuera el contradictorio. Si se permuta inconsistencia por contradicción, seguimos a expensas del límite del lenguaje que nos hace percatar de nuestra incoherencia, pero nunca nos atreveríamos a situar esa misma incoherencia, por sí sola, como verdadera, es decir, como no-contradictoria. Si la contradicción es imposible, lo es porque la contingencia es posible, y no porque es lógicamente incoherente. La dialéctica hegeliana, en el proceso de lo absoluto,

⁵¹ Meillassoux, «El principio de factualidad», 121-123.

concierno un momento X que dé lugar a un momento Y, y efectivamente ser absoluto, echando por la borda que el absoluto mencionado nunca pasa por tales momentos, nunca es él mismo X o Y, porque no hay exterioridad fuera de él tal que no sea realmente el todo. El giro especulativo, en verdad, consiste en que no hay un todo contenible dentro de sí mismo, necesita de una exterioridad, algo incontenible para que realmente sea un todo a propósito del cual ser tal. El principio de irrazón es, de hecho, el principio de facticidad, porque la no-facticidad de la facticidad hace posible la irrazón, y no la irrazón hace posible la facticidad.⁵²

⁵² Meillassoux, «El principio de facticidad», 123-130.

1.2. Crisis política: la lejanía de la política, el problema del individuo desincorporado, el minimalismo ontológico y la anti-metafísica del liberalismo.⁵³

Se ha dicho, en tiempos relativamente recientes,⁵⁴ que la filosofía política tuvo una reivindicación con John Rawls, el cual marcó un retorno a uno de los conceptos fundamentales en la política: la justicia. Esta reivindicación se dio luego de la asunción de la muerte de la filosofía con Hegel, porque finalmente la filosofía pudo llegar a comprenderse a sí misma en lo absoluto; con Marx cuando afirmaba que no se trataba de interpretar al mundo sino más bien de transformarlo; con las posturas analíticas sosteniendo que las preocupaciones metafísicas eran meros sinsentidos, bastaba con descomponer y recomponer aquellas proposiciones bajo la batuta del positivismo lógico;⁵⁵ así como también de los infortunios que acaecieron con las Guerras Mundiales y las guerrillas de algunos países, como es el caso de los latinoamericanos y africanos, propiciando una profunda desolación en la filosofía y un desinterés en la política, ya que de nada servía reflexionar aquel lugar donde precisamente no hay pensamiento, mismo que pasaba a ser sustituido fácilmente por un realismo político (*realpolitik*), pues el esfuerzo racional de la filosofía por hallar otras posibilidades de acción era en vano si después de todo el poder de ‘hacer posible’ estaría acotado por ciertos individuos que decidirían irracionalmente el rumbo del mundo.

⁵³ Debido a la complejidad de definir el concepto de ‘liberalismo’ dentro de ‘los liberalismos’ que no es el fin de este capítulo, sino más bien aclarar una idea (la *anti-metafísica*), me he delimitado básicamente a la acepción, más didáctica que propiamente escolástica, que ofrece Abril Uscanga Barradas: «el liberalismo se identifica por reconocer el carácter prioritario del individuo en la sociedad, en la cual el individuo constituye la unidad básica del análisis social entendido como un átomo aislado que actúa en busca de privilegios —económicos, políticos, legales o éticos—, en donde la función del gobierno o comunidad política es proteger los derechos individuales, las libertades —una de las fundamentales es la libertad económica—, el interés privado, la vida, la justicia procedimental y la propiedad, entre otras». Abril Uscanga Barradas, «Los antecedentes del republicanismo y liberalismo», en *Nuevas teorías en la filosofía política: republicanismo, liberalismo y comunitarismo* (México: UNAM, Tirant lo blanch, 2016), 38.

⁵⁴ Luiz Paulo Rouanet, «El paradigma Rawls-Habermas: una defensa», UCV (2012).

⁵⁵ Alain Badiou, *Filosofía y política: una relación enigmática* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2011), 17.

Sin embargo, no fue hasta *A Theory of Justice* que brotó la inquietud por la filosofía política y su historia, renaciendo así un nuevo modelo o paradigma de cómo preguntar por la política. Alejándose ya de propuestas fundamentalistas, John Rawls abrió un nuevo estilo que de algún modo venía arribando a la discusión desde el título de su obra, recalcando que es “una teoría de la justicia” y que, en efecto, significó la incursión de debates en el campo de la filosofía política ya sea a manera de acuerdo o desacuerdo, cuestionando o complementando, pero siempre siendo un referente.

De entre muchas de las discusiones que surgieron en torno a Rawls como gran bastión del liberalismo, una de ellas es la que se muestra como una reacción a lo que justamente es el umbral o el ideal de la filosofía política. El argumento básico del liberalismo en esta discusión es la imparcialidad procedimental fomentada por un exceso de desconfianza de la posmodernidad en la metafísica moderna y su pretensión de emanciparse de ella, entendida como la rama del conocimiento por excelencia que pregunta por la realidad y la existencia. Irónicamente, ‘liberalismo’ así entendido, es la liberación, la libertad, es el estar libre políticamente de toda ‘inconmensurabilidad metafísica’. Pero esto es justamente el no-modelo de la ontología política. Mientras que, por un lado, hay una tendencia política a querer gestionar los diversos conflictos de la realidad, por otro lado, existe una tendencia reciente a querer ofrecer elementos para solucionar los problemas que esa misma noción de realidad supone, teniendo como enfoque otro sentido de realidad, enfrentando directamente esa inconmensurabilidad y no simplemente evadirla políticamente. En esta última se instaura la *ontología política*. Resulta que el ideal del liberalismo como modelo político es también una negación de la ontología política, es decir, es el ejemplo perfecto de todo lo que no debemos sostener en este contexto. Se trata entonces, de partir de lo no-dado del liberalismo, de lo ignorado, la parte negativa despojada de la política. El asunto al que se hace hincapié con el retorno a la filosofía política es que su misma historia dispone no solo de sus acontecimientos contingentes, ya hay una basta literatura al respecto que ejemplifican los modos de acontecer de la política, sino que también supone un contexto de trascendencia puramente filosófica, íntimamente empatada *per se* a una enfatización ontológica en muchas ocasiones olvidada.

En la conclusión de su ensayo, *Ontologías políticas modernas. Del individuo desincorporado al zoon cosmopolitikon*, Oscar Nudler sostiene, razonablemente, que las ontologías políticas modernas no pueden dar respuesta a, por ejemplo:

los problemas propios de una era que contribuyeron a hacer surgir la era de la globalización económica y de los *mass media*, de las corporaciones transnacionales, de los bloques políticos supranacionales, de las organizaciones y redes globalizadas que se enfrentan de modos no convencionales, que van desde el terrorismo y la violencia urbana, hasta el tráfico de drogas o de personas, a los poderes estatales clásicos, etc.⁵⁶

Nudler entiende la ontología política en dos acepciones: en primer lugar, “existe bajo la forma de presupuestos subyacentes a las teorías acerca de la constitución y la naturaleza del orden político. Su función es proveer las entidades fundamentales y derivadas -los individuos, la comunidad, el pueblo, la nación, el Estado, etc.-”,⁵⁷ bajo esta acepción, la ontología política no tendría diferencias con otras ontologías subyacentes a las ciencias que, según Nudler, atañen a la descripción de lo dado, como la justificación del poder político vigente de cierta época. La distinción, cuando más, estaría en función de la intencionalidad prescriptiva que toda teoría mantiene, o el ya famoso argumento de la crítica a la neutralidad en la ciencia: donde no existe algo así como ‘la ciencia’ postrada en algún lugar plenamente objetivada, sino que dentro de ella hay científicos e instituciones ligados profundamente a sus decisiones, preocupaciones o intereses provenientes de su inevitable subjetividad. De esta manera, la ontología política iría desde legitimar cierto orden político existente hasta cambiarlo radicalmente.

⁵⁶ Oscar Nudler, «Ontologías políticas modernas. Del individuo desincorporado al zoon cosmopolitikon» en *El mobiliario del mundo: ensayos de ontología y metafísica* (México: UNAM, Instituto de investigaciones Filosóficas, 2007), 313.

⁵⁷ Nudler, «Ontologías políticas», 296.

En segundo lugar, la ontología política “no se refiere ya a un presupuesto teórico, sino a un presupuesto que, junto con otros presupuestos ontológicos, pertenece a un contexto de acción social”.⁵⁸ En este sentido, la ontología política pertenece a un orden de creencias comunes (una *Weltanschauung*),⁵⁹ una visión del mundo donde dicho orden o sistema estaría dispuesto junto con otros elementos fundados que corresponden al “marco de acción”, en el que estarían presentes las diversas formas o sentidos de vida, las estructuras de poder, las prácticas institucionalizadas, etc. En suma, el término ontología política, así concebido, se atribuye también a la vida individual o colectiva entendida como una totalidad. Seguidamente, la ontología política no es ampliada al ámbito especulativo, a un meta discurso, o alguna posición acerca de la teoría de la teoría, sino que queda restringida al ámbito práctico, donde el sintagma ontología política obtiene cierta complejidad debido a que hay una pluralidad conceptual de sistema de creencias, cada una con sus respectivos fundamentos ontológicos, diversas formas de vida y múltiples asignaciones de sentido.

Esta complejidad, como señala Nudler, tiene el reto de enfrentar una política empeñada en ejercer cierta homogeneización dominante. Sin embargo, claramente se encuentran acontecimientos históricos que muestran alguna permisividad al respecto, en los cuales se admite aquel pluralismo bajo adecuados límites institucionalizados; así como también se encuentran ejemplos donde la diversidad no logra sostener el cuerpo político, por el contrario, devienen infortunios como la desintegración de todo un Estado; pero, inclusive, se da el caso donde la diversidad o el pluralismo no logran obliterar un sistema económico (y tecnológico), sino que, dicho sistema termina por acoplar a modo de planificación fuertemente hegemónico, una amplia gama de intereses, en la cual una fuerza o mente soberana,⁶⁰ se apropia convenientemente en una

⁵⁸ Nudler, «Ontologías políticas», 296.

⁵⁹ Barbara Cassin comp., «Weltanschauung», en *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, trad. Pascal David 1ª ed. 2 vols. (México: Siglo XXI editores, 2018), 1750.

⁶⁰ Sea el propio Estado como dirigencia máxima sobre la decisión de distribución, administración y ubicación de los recursos, así como también el cálculo programático del mercado atribuyendo sus propios *costes* en tanto negatividad o ausencia del mercado real, o bien como orden auto-regulatorio de fácil adaptabilidad al cambio inminente de los seres humanos.

lógica de mercado, de las aperturas que va dejando el pluralismo político,⁶¹ permitiendo, así, una auto-organización económica que, idealmente (aunque no por ello *realmente*), intercede la apertura o no, de la ‘libertad individual’. En otras palabras, el libre mercado se impone como *hiper estructura*, en la cual todo ámbito cultural, artístico, científico, entre otros rubros, quedarían dispuestos como corolario de aquella imposición en términos de competitividad, globalización y consumo.⁶² A este respecto, las discusiones sobre el capitalismo, el liberalismo, el republicanismo, el comunismo, entre otras posiciones políticas, ya de entrada son acompañadas por una dimensión importante: la inexorable economía entendida en términos de intercambio. Dentro de esta dimensión hay una parte que, a primera vista, establece los límites de la ontología y la política en general: la ‘autonomía’ del mercado, como ámbito auto-regulatorio, misma que irrumpe los compromisos conceptuales que concierne a la asunción de la vida desde algún marco de sentido.

En esta situación, el problema podría plantearse como la posibilidad de que cierta ontología, con ciertas formas de vida, no asignen necesariamente el debido sentido que pudieran tener los individuos, por el contrario, se da el caso de que el funcionamiento de las ontologías subyacentes a las formas de vida hace que exista cierta normalización de los agentes que los

⁶¹ Norberto Bobbio menciona que el pluralismo político es criticado en dos términos: como teoría y como ideología. La primera tiene que ver con el hecho de que el pluralismo se compromete a reproducir aquello mismo que ha criticado, debido a que la intención primordial que tiene es acabar precisamente con toda autoridad unificada y omnicomprendiva, mientras que, por otro lado, la inminente tecnología ha colectivizado lo que una vez la geografía había separado. La segunda tiene que ver con que una sociedad es aparentemente pluralista cuando en realidad es policrática, «cayendo en la creencia de que el individuo ha escapado del estado patrón pasando a ser el siervo de muchos patrones». Norberto Bobbio, «Pluralismo», en *Diccionario de Política*, dir., Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, 2ª ed. 2 vols. (México: Siglo XXI editores, 1991), 1189-1190.

⁶² Giovanni Sartori, «Mercado», en *Elementos de teoría política* (Madrid: Alianza, 2002), 149-160.

lleva a actuar automáticamente bajo un marco de sentido implícito, lo cual conduciría a una especie de *Entzauberung der Welt*,⁶³ un desencantamiento del mundo.⁶⁴

Sin embargo, para poder desarrollar el problema del marco de sentido, Nudler hace hincapié en recapitular las ontologías políticas modernas del siglo XVII y XVIII, donde se destaca la tradición contractual con la instauración de un individualismo autoritario por parte de Hobbes, un individualismo liberal por parte de Locke y un individualismo republicano por parte de Rousseau. Sobre esta consideración, Nudler precisa la ‘ontología política’ tratada en su ensayo teniendo como premisa dos modelos en los que se sitúa la ontología política en general, de manera, inclusive, dicotómica: la ontología individualista y la ontología colectiva o comunitaria.⁶⁵

La primera, considera al individuo como la entidad básica que propiamente funda o instituye a las demás entidades: comunidad, nación, Estado, etc., considerándolas a éstas como conjunto de individuos; mientras que, la segunda, considera más bien al individuo como realidad primaria pero no última, de la comunidad, la nación o el Estado, siendo, más bien, el individuo particular el que se define como tal porque depende de aquellas entidades generales.⁶⁶

⁶³ Entiéndase en el modo en que Max Weber usa el término «desencanto» (*Entzauberung*), que no es precisamente un ‘exceso’ de racionalización (*Rationalisierung*), sino una consecuencia. Mientras que la segunda remite al «entendimiento o la creencia de que, en un momento dado, en el momento que se quiera, es posible llegar a saber, por consiguiente, que no existen poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser dominado mediante el cálculo y la previsión», la segunda, es la indiferencia profunda hacia los contenidos esenciales de la cultura como resultado de aquella racionalización, es el desamparo o la exclusión de lo mágico del mundo como sentido. Max Weber, *El político y el científico* (México: Colofón, 2013), 96.

⁶⁴ La propuesta argumental básica de la película *Interstellar*, dilucida, de alguna manera, esta expresión. La tesis es que todo puede ser racionalizable, todo puede ser medido, calculado, desmitificado científicamente, a tal grado, incluso, de ofrecer una explicación lógica de sucesos «mágicos» y «paranormales», reduciéndolos a «hechos físicos» y no tanto a lo que pudiera ser una «experiencia» mística. Es decir, la «verdad» que se asume como desmitificación científica, supondría la creación de un nuevo mito, solo que ahora como «no-verdad», misma que no dejaría de ser, por ello, una «experiencia». Cfr. Christopher Nolan, *Interstellar* (2014; Estados Unidos: Warner Bros. Entertainment Inc., 2016), streaming.

⁶⁵ Nudler, «Ontologías políticas», 300.

⁶⁶ Nudler, «Ontologías políticas», 298.

Ciertamente, la pregunta acerca de cuál es la realidad esencial de la política pareciera circunscribirse dentro de la cuestión metodológica de ¿qué es primero?, o ¿cuál es el principio inherente a toda política?, a lo que, no sin razón, se respondería, evidentemente, que la política no puede *ser* sin individuos, esto es al primer modo que Nudler refiere la ontología política, o que, refiriéndose al segundo modo, los individuos no pueden *no-ser* si hay, efectivamente, política.

Así, el problema en el que se inmiscuye la ontología política moderna gira en torno a la justificación del individuo como *ex parte populi*, la relación entre los gobernados respecto a los gobernantes, alejado del pensamiento antiguo o medieval, situado en la complejidad de dilucidar el problema del gobernante como *ex parte principii*, esto es, la relación entre los gobernantes respecto a los gobernados; sería, por tanto, responder a la pregunta ¿qué o quién es el individuo dentro de la esfera política? Sin embargo, esta pregunta no es característica de la modernidad, sino que, más bien, fue el hecho de considerar al individuo, con Descartes y Locke, como un ente autónomo, provisto de racionalidad e independiente de su contexto social, con libertad, igualdad y diferencia, lo que le hace, al mismo tiempo, poseer cierto poder. Este momento de la modernidad permitió destruir la metáfora medieval del cuerpo político, justamente ‘desincorporándolo’.⁶⁷

Resulta, pues, que la ontología política moderna, tuvo la doble tarea de, primero, responder a la pregunta *¿cuál es el contenido esencial del sujeto?* para, segundo, desincorporarlo, es decir, universalizar al sujeto a tal grado de no ser ya un ente particular entre particulares, sino, efectivamente, un ente totalmente abstracto. Esto, a su vez, caería en la aporía de que, al momento de tener ubicado a dicho ente abstracto, las inmediateces particulares no terminarían de cesar, como si se tratase de entidades estáticas, que es la contingencia propia de la subjetividad, minimizada desde entonces; por el contrario, se trataría de entidades implacables a su conceptualización hermética, fundacional o integrista, irreductibles a un significado determinante o causal. Desde luego, hay una cierta valoración ontológica del individuo en el

⁶⁷ Nudler, «Ontologías políticas», 299.

campo político acerca de lo que *es* el individuo en la política o lo que *debe ser*, que al momento de elevar sin cuidado al individuo a su conceptualización determinante, las instancias particulares en tanto individuos diversos y plurales en el campo político dejan de *ser* representaciones de aquella conceptualización, repitiendo así la paradoja hasta encontrar alguna sincronicidad. Es, digamos, uno de los problemas principales de fondo de la ontología política: transitar de la contingencia como instancia política a su necesidad como concepto ontológico, así como del concepto ontológico de necesidad a su instancia política contingente.

Sobre este problema suelen esgrimirse un cúmulo de críticas al individualismo, de las cuales Nudler menciona solo tres de ellas: la primera tiene que ver con el hecho de que hay una sobrevaloración del individuo concebido como ente autónomo, alejado de su contexto social e histórico; es esta concepción la que Charles Taylor señala como un prejuicio atomista, puesto que el lenguaje, la racionalidad y por ende las instituciones, no pueden ser entendidos solamente como la suma de los agregados mentales monológicos, sino que deben entenderse también en su condición dialógica en la comunidad, misma que es su *locus*.⁶⁸ La segunda tiene que ver con que el individualismo liberal supone un tipo de modelo ideal para la justicia distributiva, siendo a su vez, neutral y universal; la complicación aquí, radica en que dicha justicia distributiva no alcanza o no es suficiente para reconocer las comunidades alejadas, así como las minorías o las diferentes culturas desplazadas por el propio Estado: haría falta reconocer, en todo caso, aquellas sociedades menospreciadas que aparecen como *no-ser* en tanto desiguales para el Estado liberal.

La tesis es que nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o por su ausencia; con frecuencia por el *mal* reconocimiento [*misrecognition*] por parte de otros, de modo que una persona o un grupo de gente puede sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que los rodea les devuelve, como reflejo, una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismos. El no reconocimiento o el mal reconocimiento puede

⁶⁸ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Barcelona: Paidós Básica, 1997), 183, 249.

infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser.⁶⁹

A partir de esta crítica, surge una defensa del liberalismo señalada por Nudler, según la cual pareciera ser que no necesariamente un Estado liberal deba apropiarse una sola identidad o creencia, dejando de lado a todas las demás; hay ejemplos políticos actuales que podrían sustentar esta idea, donde es de hecho el liberalismo el que propicia diversos mecanismos de tolerancia que la misma justicia como imparcialidad pudo hacer efectiva.⁷⁰ Sin embargo, Nudler pone en contraste el caso de las sociedades modernas con mayor potencia liberal, donde los conflictos derivados de la multiplicidad de creencias e identidades están en ascenso,⁷¹ por lo que no sería extraño preguntar entonces a qué se deben dichos conflictos, respecto a lo cual aparece la tercera crítica, mencionada al inicio de este capítulo, a saber, en palabras de Nudler: “la carencia en la sociedad moderna de un marco de sentido asociado con valores últimos para la acción humana, carencia que la situación de marginalidad cultural y social no haría más que agravar”.⁷² Esta *cara oculta* del liberalismo es lo que Horkheimer conoce como *razón instrumental*,⁷³ es la pérdida total del sentido en pos de una métrica calculadora, mecanizada y,

⁶⁹ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, 293.

⁷⁰ Nudler, «Ontologías políticas», 308-309.

⁷¹ Aquí tomo en cuenta el hecho de que el principio de imparcialidad se posiciona como un mero arbitraje de una gama plural de creencias, (presuponiendo que ella misma emerge de un contexto en la cual aceptamos cierta noción de ‘imparcialidad’) sin si quiera incidir en ellas aunque parezcan evidentemente problemáticas (como los nacionalismos y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas), o bien “conforme al modelo de tolerancia religiosa, se trata de comunidades cerradas que se rigen por normas propias, pero que no pueden pretender expandirse fuera de sí mismas; sus ámbitos de validez son locales, restringidos, a pesar de que, de manera contradictoria, cada una de ellas se proclame poseedora de la «verdad». De ahí que la concepción de la tolerancia de lo diferente como ‘anomalía’ suponga una situación de conflicto latente. [...] Esta manera de entender la tolerancia supone en el mejor de los casos una actitud de «benevolencia» ante el error, o ante lo extraño o poco familiar, si no es simplemente una suspensión temporal de hostilidad”. María Herrera Lima, «Pluralidad cultural-diversidad política», en *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (Madrid: Editorial Trotta, 2002), 41.

⁷² Nudler, «Ontologías políticas», 309.

⁷³ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1973).

como diría, específicamente, Max Weber, una razón burocratizada.⁷⁴ A este respecto, Nudler pone como contraparte a Habermas, quien promueve una racionalidad más acorde con las exigencias liberales actuales, una razón comunicativa que pueda resolver los problemas en los que están involucrados el capitalismo tardío y la multiculturalidad. Aunque esta propuesta de racionalidad sea un poco más afianzada, no deja de lado el carácter puramente formal y procedimental del liberalismo que se quiere criticar, mismo que permite escapar a compromisos que, de no atenderse, seguirán perpetuando las complicaciones de la esfera política.

Esta última crítica al individualismo liberal es la que, a mi juicio, abre una nueva aproximación o enfoque al tema de la ontología política, es por donde tendrían que dirigirse los argumentos políticos y ontológicos de forma independiente para luego proponer una relación crítica entre ambos. Para ello se tendría que disponer de los componentes *ad hoc* de la ontología por sí misma, a fin de indagar el contenido de sus argumentos, examinar y analizar sus propuestas como herramientas de aprehensión de la realidad y la existencia.

La pregunta obligada, en principio, que suscita el interés de la expresión ‘ontología política’ sería, pues, *¿qué se entiende por Ontología?*, no solo como cortesía ventajosa para tratar un determinado tema, a saber: la política; simplificando su gran bagaje teórico y conceptual a modo subalterno de lo verdaderamente importante, sino como empresa del hecho de que la ontología no es solo *un decir de algo* justificadamente, sino que, en efecto, es ya el *algo* mismo.

En virtud de ello, el liberalismo y en gran parte de la tradición filosófico-política tiende a separar lo público de lo privado, remitiéndose a que una discusión en la esfera política y lo que atañe al gobierno es simplemente la vida desplegada en lo público, pretendiendo ofrecer una vía de escape a los problemas que acarreamos desde el inicio de la modernidad, sin entender que la parte privada, en sentido lato, con toda su dificultad es ya una forma de acción política. Esta sería una de las razones por la cual la ontología política se deslinda de expresiones como, por ejemplo, teoría política o pensamiento político, así como también de postura o perspectiva política,

⁷⁴ Max Weber, *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

ideología política, entre otras; por lo que la expresión ‘ontología política’ no debería ser entendida como una propuesta agotada y suficiente de la política, por el contrario, más bien debería entenderse como una propuesta indeterminada, abierta e inacabada que demuestra a su vez *ipso facto* un modo de ser. Como diría Galindo Hervás (aunque él utiliza la fórmula *pensamiento impolítico*), “... debe pues comprenderse como una mera imagen cuya eficacia es contingente, frágil, provisional; no pretende ser el nombre de un horizonte epocal total, último”.⁷⁵

Así, partamos entonces de que la ontología política se vio excitada y en cierto modo provocada por la pretensión de reductibilidad de lo político⁷⁶ que se venía promoviendo discursivamente desde, al menos, los inicios de la modernidad, la cual se desprende de la interpretación de Aristóteles cuando sostuvo que “de todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social [*politikón zōion*], y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”.⁷⁷ Porque somos por naturaleza un *politikón zōion* es que más tarde John Rawls podrá decir, entonces, que lo que se debe hacer es más bien “política, no metafísica”.⁷⁸ Digamos, cada propuesta política se ha presentado con el presupuesto de fiabilidad de ser la más adecuada a su tiempo, la más correcta, o bien, como insiste Sartori en ver al liberalismo, “la única ingeniería en la historia que no nos ha traicionado”.⁷⁹ El problema no es que dicha fiabilidad sea corrompida en la *práctica*, sino que, existe un prejuicio moderno tanto en Humanidades como en Ciencias de que, después de la teología aristotélica y las posturas creacionistas cristianas, ya no era necesario disponer de propuestas fundamentales que dieran cuenta del mundo a manera de principios causales

⁷⁵ Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, (Madrid: Sequitur), 16.

⁷⁶ Toda definición de lo que es la política y lo político es una condición necesaria pero no suficiente: éste es uno de los principios básicos en los que debe sustentarse la *ontología política*. La política es, en sentido amplio, necesariamente insuficiente.

⁷⁷ Aristóteles, *Política*, trad. Manuela Daría Valdés. (Barcelona: Gredos, 1988), 1253a 9-10.

⁷⁸ John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (1985): 224 - 225.

⁷⁹ Giovanni Sartori, *Elementos*, 146.

regidores como razones últimas de la realidad; así como también debido al secularismo, como decía anteriormente, donde la tecno-ciencia se impuso como dominio de las explicaciones totales de la naturaleza, sustituyendo por completo las interpretaciones cosmogónicas; aunado a ello, también se dio el caso, a partir del positivismo y el auge de la filosofía analítica, de que las discusiones sobre política, ética o psicología no requerían ya volver a los presupuestos ontológicos. Estas disertaciones tienen que ver con que hay cierta primacía de la epistemología que evidencia la desconfianza que se tiene de retornar a dichos presupuestos ontológicos.⁸⁰

Existe, pues, algún tipo de “minimalismo ontológico”⁸¹ común en la esfera política formal, como es el caso del liberalismo, que impide atender los problemas ontológicos fuertes en favor de ponderar soluciones deliberativas, democráticas, consensuales, etc., las cuales establecen criterios ‘infalibles’ de conocimiento que promueven una cadena de procedimientos neutrales para dar paso a un saber legítimo que desplaza a la ontología a algo no solo innecesario sino, incluso, dudoso y peligroso. De este modo, se habla entonces de que hay una relación antagónica entre ontología y epistemología:

Epistemología y ontología son antagónicas en este sentido. Y lo son porque el establecimiento de la epistemología como fundamento de las ciencias supone la negación de la necesidad de plantear cuestiones ontológicas: establecer la legitimidad de los criterios de científicidad y una serie de reglas metodológicas es suficiente.⁸²

Aunque también se encuentran filósofos que sostienen que el formalismo es de hecho un tipo de ontología entre muchas otras, lo que en verdad está en juego es que esas múltiples ontologías estarían dispuestas en una cartografía como subconjuntos derivados de la ontología en

⁸⁰ Emmanuel Biset, “¿Qué es una ontología política?”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época vol. 15 (2020): 326.

⁸¹ Biset, «¿Qué es una ontología política?», 327.

⁸² Biset, «¿Qué es una ontología política?», 340.

general; no se trataría, pues, de *mapear* los campos de encuentro de las discusiones ontológicas, sino, más bien, de concebir, en principio que, el juicio ‘hay múltiples discusiones ontológicas’ se superpone como el escenario mismo ontológico-político: en todo caso, la agonística, como imposibilidad de consenso, sería el presupuesto ontológico de las pluralidades ontológicas *mapeadas* en aquella cartografía.⁸³

La anti-metafísica del liberalismo demanda, ante todo, una advertencia del riesgo que se puede tener en la política de no considerar sus supuestos, así como también de intentar equiparar una mismidad consistente entre lo que existe y lo que se dice (o se piensa) de aquello que existe con legitimidad como tarea ontológica. Desde luego, la ontología sin política es vacía y la política sin ontología es ciega. Es, como dice Nudler, pasar del *politikón zōion* que tiene como horizonte la *polis*, al *cosmpolitikón zōion* que tendría como horizonte el mundo,⁸⁴ aunque con la debida discrepancia en este último concepto: el ‘mundo’ no sólo como conciencia internacional o globalizada, sino como la superación correlativa y epistemológica de la afirmación de *mundo*, afirmación tal que supone una jerarquización de saberes y, consecuentemente, un predominio evidente de cierto modo de *ser* que condiciona, a su vez, cierto modo de *hacer*.

⁸³ Biset, «¿Qué es una ontología política?», 327.

⁸⁴ Nudler, «Ontologías políticas», 313-314.

II. ONTOLOGÍA DE LA RESISTENCIA. INDETERMINABILIDAD Y ANARQUISMO HERMENÉUTICO.

2.1. Verticalidad y horizontalidad política.

El presupuesto básico del liberalismo, tomado como modelo de una postura política, es un presupuesto de nivel ontológico, donde uno de los componentes generales y más importantes de dicho presupuesto es, justamente, el disenso en tanto falta de acuerdo último sobre un mismo eje: la realidad; misma que favorece una clara delimitación entre lo que está ‘más allá’ en el reino de lo trascendente como fundamento absoluto de la totalidad y lo que está ‘más acá’ en el orden de lo inmanente como garantía y parámetro de verificación de una parcialidad.⁸⁵ A este respecto, podemos decir que, el liberalismo político no se compromete con explicaciones de lo real en última instancia, sino con establecer su condición, donde no se busca la pretensión de verdad, sino la pretensión de validez. Sin embargo, existen argumentos fuertes para demostrar que la falta de compromiso con la verdad por parte del liberalismo supone a su vez una contradicción, como veremos más adelante, característica curiosa de posturas posmodernas que mantienen como anhelo la oposición o el rechazo a la verdad, donde su falta de existencia comprueba su inexorabilidad. ¡Quién diría que, en este sentido, el escepticismo y el nihilismo tropezarían más

⁸⁵ Digamos que hay una variable que se sitúa en medio de esta polaridad, que resume con precisión Antonio García Santesmases, a saber: «Muchos son conscientes de la apatía ciudadana, pero también recelan de cualquier adhesión fundamentalista, no quieren volver a la «politización integral de la existencia» y no quieren sucumbir tampoco a la indiferencia cínica». Antonio García Santesmases, «Estado, mercado y sociedad civil», en *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (Madrid: Trotta, 2002), 233.

rápidamente con la verdad que aquellas posturas que pretenden encontrarla!⁸⁶ Por otro lado, hay también argumentos que evidencian que no todo compromiso con la verdad de lo real existe condicionalmente de manera universal o fuera de la mente de quien presume tal compromiso, algo llamativo de posturas o actitudes doctrinales, unificadoras de cierto contexto y moralmente conservadoras.

En este asunto se puede decir que una política encaminada a establecer criterios o métodos que determinen cualquier tipo de sustrato, acontecimiento o situación como necesidad, es lo que se puede entender como una política de la transparencia o política de la identidad, que se distinguen de una política totalitaria, integrista o fundamentalista. Mientras que las del primer tipo involucran una ruptura con la verdad de lo real en última instancia, que es lo que un compromiso ontológico supone, en favor de un procedimentalismo y formalismo garantes, en las políticas del segundo tipo no hay tal ruptura, sino que, de hecho, afirman un tipo de verdad última de lo real, con el gran inconveniente de que esta verdad no es *de re* sino *de dicto*, es decir, es mera construcción mental. Las políticas del primer tipo tienden a fracturar lo real, asumiendo que la verificabilidad del mundo inmanente es suficiente para solucionar el disenso. Responder o compatibilizar con esta política es ser transparente y se identifica con la racionalidad estatal como finalidad política. En tanto, las políticas del segundo tipo mantienen una verticalidad entre un pensamiento y su hacer de lo real, auto-constituido ideológicamente, asumiendo una coherencia absolutista del deber en beneficio de un tipo de verdad como finalidad política.

⁸⁶ Sin duda existen contra argumentos que se posicionan, en este sentido, sobre la presunta contradicción que conlleva a una indiferencia o escepticismo político. En concreto, en el liberalismo político rawlsiano, una pluralidad de creencias y formas de pensar, incluso opuestas entre sí, se ‘solapan’ en un mismo principio: la prioridad de lo razonable como precepto (o imperativo) de todo intento de justicia entendida como ‘razón pública’, que es el móvil de una cultura pública democrática. A ello se sigue que, lejos de promover una apatía con la verdad, el liberalismo parte del supuesto de que la ‘razón pública’ como concepción de la política, es también una concepción moral, que no puede estar motivada sin una perspectiva religiosa o filosófica propia que se asume como verdadera, misma que, habiendo al menos una correcta dentro de una pluralidad de verdades, «todos los ciudadanos tendrían razón políticamente hablando». Es así que, sin esa verdad, quedaría injustificado el principio de prioridad de lo razonable. Domingo Blanco Fernández, «La prioridad de lo razonable sobre lo verdadero, según Rawls», en *Principios de filosofía política* (Madrid: Síntesis, 2000), 131-135.

En resumen, se puede concluir que las políticas de la transparencia y la identidad es lo que llamaré una ‘política horizontal’, donde notoriamente prevalece la lógica kantiana de la distinción entre el *ser para sí* y el *ser en sí*: con la ventaja de la solución del disenso como pretensión, pero con la desventaja de deslindarse de una justificación última sobre lo real como finalidad política. En cambio, las políticas fundamentalistas, integristas y totalitarias, es lo que llamaré una ‘política vertical’, en cuyo trasfondo está una lógica cartesiana en la cual el *cogitatum* del *ego* implica la *summae* de la *res publica*: con la ventaja de tener la voluntad de justificar en última instancia la verdad de lo real, pero con la desventaja de ser sectaria con toda posición política.

En relación con esto, sobresale una pregunta que queda en medio de ambos tipos de políticas, a saber, ¿de qué modo pensar una política tal que afiance una relación entre la búsqueda de la verdad de lo real como finalidad política y la pretensión de solucionar conflictos disidentes, a la vez que bloquee la relación entre una falta de justificación última sobre lo real y la pretensión de reductibilidad política?, o bien, ¿de qué pensamiento disponer para superar una horizontalidad y verticalidad políticas? En este sentido, pues, se expondrá a favor del concepto de resistencia como categoría ontológica, en la cual se distinguirá de dos formas: una ontología de la resistencia activa que resiste a una política horizontal y una ontología de la resistencia pasiva que resiste a una política vertical, respectivamente.

2.2. Ontología de la resistencia activa: el Estado como contra-resistencia.

En torno a esta discusión, Mario Teodoro Ramírez,⁸⁷ presenta su concepto de resistencia apoyándose en el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty; en el realismo especulativo de Meillassoux, Harman y Ferraris; y en la vertiente política de Deleuze y Foucault. La tesis por

⁸⁷ Mario Teodoro Ramírez es un filósofo y catedrático mexicano nacido en 1958, principal receptor y comentarista del «realismo especulativo» y/o «nuevo realismo» en América Latina. Ramírez ha tenido una amplia trayectoria en relación con el pensamiento francés, en específico con la fenomenología de Merleau-Ponty, donde dejó lucir algunos tintes teóricos recientemente explorados por la revolución ontológica mencionada. Ramírez es emérito por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, donde fundó el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

probar en este apartado es que el *ser es resistencia*,⁸⁸ la cual es una fórmula que ejemplifica la sinonimia con la ontología política. Así, dentro de este marco, se intentará replicar al mismo tiempo la objeción de John Rawls acerca de que la concepción de la política como razón pública no favorece un escepticismo o una indiferencia política con la verdad, puesto que cada individuo participa de ella en tanto su propia verdad,⁸⁹ sosteniendo que la verdad no es propiedad del individuo sino propiedad de lo real.

Ramírez, inicia con la definición convencional de ‘resistencia política’, la cual se usa para entender diversos movimientos sociales de lucha que, por lo general, funge como un ejercicio de contra-poder, de una reacción más que una acción, una defensa en lugar de una ofensa, una oposición y no tanto una revolución.⁹⁰ Se trata de una forma de levantamiento que se opone a un tipo de orden político impulsado por el Estado, donde no se busca incluirse dentro de él, en razón de que es precisamente dicho orden lo que se está cuestionado.⁹¹ Comúnmente estos actos de resistencia no concilian solo con una parcialidad injusta del Estado, que emerge por afectación directa de un acontecimiento y no tanto con su totalidad, como sí lo puede estar el feminismo radical o bien, el *anarquismo hermenéutico* que veremos más adelante, por ejemplo.

El argumento que Ramírez pretende desarrollar es que la resistencia es la actividad primaria y positiva de la democracia, la estructura fundamental del *demos*, que no busca enfrentar al Estado, ni en su totalidad, ni en su mera parcialidad, sino evitar su adecuación de transparencia e identidad entre el *demos* y el poder como solución absoluta del disenso. Bajo esta lectura, se puede concebir la resistencia como superposición necesaria de una política horizontal que pretende reducir al pueblo a un tipo de poder, en este caso, el vigente, en un régimen

⁸⁸ Mario Teodoro Ramírez, «Ontología de la resistencia», *Valenciana* 19 (2019), 7-26.

⁸⁹ John Rawls, «Segunda parte. Liberalismo político: tres ideas fundamentales. §4. Un consenso traslapado ni indiferente ni escéptico», en *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015) 120-122.

⁹⁰ Norberto Bobbio, «Resistencia», en *Diccionario de Política*, dir., Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, 2ª ed. 2 vols. (México: Siglo XXI editores, 1991), 1399.

⁹¹ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 7-9.

democrático, adscrito como normatividad inmanente.⁹² La resistencia significa no solo confrontación, sino evasión a este tipo de poder institucional, en favor de un poder ético, libre y creativo. Contrario a lo que se supondría, la resistencia no es segunda en tanto reactiva al Estado, éste es más bien contra-resistencia, sino primera, originaria, similar a la ‘filosofía primera’, de ahí que su estatus sea ontológico. Esto permite hablar de una equivalencia entre ontología y política, un desplazamiento de lo ontológico a lo político y lo político a lo ontológico, una danza que demuestra el carácter mismo de lo real: así cuando se define su indeterminabilidad y contingencia, se define al mismo tiempo el rasgo natural del Ser.⁹³

La postura filosófica de la resistencia se presenta como contraria al supuesto que implica el pensamiento moderno, el cual es capaz de inteligir todo lo que existe bajo una razón dominante que es, en suma, la idea de transparencia, donde prevalece la lógica kantiana de que todo es para el sujeto, la totalidad de lo real es antropocéntrica porque ella misma es correlato de la subjetividad. Contrario a esta idea, se propone en filosofía la idea de ‘opacidad’, que no es más que la idea de resistencia. Lo real viene a ser, entonces, lo que resiste, lo que *se* resiste, y así, lo irreal sería lo que no resiste, la fragilidad que tiende a desvanecerse, la ilusión o construcción mental e ideológica.⁹⁴

2.2.1. El aporte ontológico.

En esta sección, Ramírez ofrece la definición fenomenológica de resistencia, basado en la interpretación que Emmanuel Alloa hace de *Fenomenología de la percepción*, obra cumbre del filósofo Merleau-Ponty. Se trata de una inversión esquemática de fondo de la tesis más general

⁹² Sirviéndome de ello, el ‘oficio’ (*opificium*) como expedición escrita de una institución, sería el extremo de un tipo de normatividad inmanente. Es la reducción más factible de verificabilidad, de rigorismo moral y legal y de actualización socio-estatal. Tómese el caso de los llamados ‘carpetazos’ en situaciones de injusticia penal, la lógica del hermetismo jurídico, así como el precepto de las ‘fuentes’ en tanto cohesión comunicativa del periodismo. La crítica, como discernimiento (*krinein*) y señalamiento u objeción, sería su extremo opuesto: pura resistencia.

⁹³ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 9-10.

⁹⁴ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 10-11.

de Edmund Husserl, la cual versa sobre la indagación de un *Yo* trascendental interior como fundamento de ‘las cosas mismas’ de la realidad exterior. A este esquema, Merleau-Ponty le plantea que la cosa o lo real reposa sobre sí como ignorando nuestra subjetividad, este ser-ahí es lo que Alloa nombra la “resistencia de lo sensible”, es decir, que lo aprehendido por nuestros sentidos se aparece como algo que *resiste* a las determinaciones epistémicas y antropocéntricas de nuestra consciencia, estableciendo así, los límites de las “filosofías del acceso” del siglo XX,⁹⁵ incluyendo la propia fenomenología, abriendo paso a la ontología, donde el Ser mismo escapa a la filosofía reflexiva de la modernidad y hace de la opacidad no algo simplemente negativo, presentado como indefinición o imposibilidad de acceso de la consciencia, sino como carácter positivo del Ser. No es que la realidad sea inasequible para nuestro modo de conocer, sino que su inasequibilidad misma es ya el rasgo distintivo de la realidad.⁹⁶

La revolución ontológica del nuevo realismo o realismo especulativo tiene la tarea de seguir esta misma línea que una vez trazó la fenomenología de Merleau-Ponty. En esta empresa se marca una distancia que puso como pauta un antes y un después de la filosofía, donde básicamente es la crítica a la filosofía kantiana y poskantiana, teniendo como elemento principal la crítica al correlacionismo instaurado por Quentin Meillassoux,⁹⁷ posición que asume una clara distinción entre el sujeto y el objeto, entre mente y mundo, pensamiento y ser, entre lenguaje y hechos, así como entre naturaleza y cultura, en favor de una posición puramente ontológica, donde se intenta defender la primacía de lo real sobre la consciencia, poniendo en cuenta el carácter irreductible de la realidad que está por encima de cualquier dogmática o epistemología determinista, y por ende, de cualquier política horizontal o vertical. Para el kantismo y poskantismo la realidad es el mundo dado a la experiencia, que bien puede ser contenido en un discurso o saber científico. No existe nada más allá de eso. La realidad, en todo caso, puede

⁹⁵ Mario Teodoro Ramírez, Coord., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (México: Siglo XXI Editores: UMSNH, 2016).

⁹⁶ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 11-13.

⁹⁷ Ramírez, *El nuevo realismo*, 13-20.

expresarse de múltiples formas tanto como juicios pueda haber.⁹⁸ Meillassoux, en cambio, entiende ‘resistencia’ como “contingencia radical”. El Ser es flujo de posibilidades, siempre es cambiante, está en movimiento, es devenir, y esto es, al mismo tiempo, su única posibilidad, lo único que permanece necesariamente; no es algo que solo ocurre en su lejanía en lo trascendente, sino que también actúa ‘aquí y ahora’ como *emergencia* inevitable. Este reconocimiento y revalorización de lo real es, para Meillassoux, la única verdad absoluta. Por tanto, no es determinable a un marco epistemológico, metodológico o lingüístico, sino que está inscrita en el Ser tal cual.⁹⁹

En esta misma corriente llega la vertiente de Graham Harman, el cual supera el correlacionismo desde una ‘ontología plana’, en la que despeja al sujeto posicionándolo como un objeto más, mismo que no posee ningún privilegio (antropocentrismo) y en la que sus facultades son también dispuestas en tanto objetos. Esta maniobra plantea sustituir la dicotomía sujeto-objeto, en favor de una dualidad ontológica entre objeto sensual y objeto real. El primero se ubica dentro del ámbito relacional, no solo con respecto al supuesto ‘sujeto’, sino con respecto a otros objetos en sí mismos. Mientras que la segunda, pertenece a un ámbito de trasfondo que se retrae sobre sí, que es propiedad necesaria del objeto. Esta retracción del objeto es lo que Ramírez interpreta en términos de resistencia. El ‘retirarse sobre sí mismo’ del objeto es lo que resiste a cualquier concepción no solo humana sino de cualquier otro objeto. Harman clarifica esta idea con el argumento de la “tercera mesa”: mientras que la primera mesa es objeto de experiencia fenoménica, la segunda mesa es objeto de experiencia científica, mismas que se contradicen una con la otra. Esta contradicción es el conflicto de ‘lo conocido’ semejante a ‘lo político’ que resume la relación entre la cultura humanista y la cultura científica. Harman menciona que ambas mesas son irreales y que es la tercera mesa la que resiste a ambas

⁹⁸ La lógica kantiana se expresa en la fórmula $A \neq B$, donde $A = A$ y $B = B$, que es lo mismo decir: no existe C tal que se identifique con la igualdad $A=B$, porque para toda C hay una C' que sigue de una C'' y ésta, a su vez, de una C''' , lo cual implica una reducción al absurdo; por tanto, no existe $A=B$. No hay, pues, conocimiento pleno del Objeto. Para que pueda haber tal plenitud, «Yo» tengo que ser el «Objeto», lo cual es imposible. En dado caso de que exista algún argumento, explicación o teoría que satisfaga dicha plenitud, éstas serían el nuevo objeto, que a su vez estarían subsumidas en una nueva explicación.

⁹⁹ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 13-15.

concepciones, permaneciendo oculta de toda determinación y reducción de su Ser. La conclusión a la que remite Graham Harman es hacia una apología del arte, el cual es capaz de tener mayor proximidad con la realidad de esta tercera mesa, haciendo que ella no permanezca en su retracción pasiva y silenciada, sino extrayendo de ella su productividad y libertad creativa.¹⁰⁰

Sin embargo, no es hasta Maurizio Ferraris que se va a encontrar explícitamente el concepto de resistencia. Ferraris propugna su concepto de resistencia como lo “inenmendable”, aquello que no se puede enmendar o corregir, aquello que escapa, de nuevo, a toda articulación cognoscitiva, intencional o sistemática, sin por ello comprometerse solo con un negativismo, para ello propone un realismo positivo y activo. El objeto resiste, pero también “subsiste” mediante los ofrecimientos que la misma realidad dispone como posibilidades de actuar, ofreciendo más allá de sus determinaciones objetivas o funcionales. Esto es un “*affordance*”, que más que una *simbiosis*, es una relación entre el objeto y el agente, y no es propiedad ni de uno ni de otro, sino de su posibilidad,¹⁰¹ no solo es inacción por resistencia o pura acción, sino “enacción”, que no elimina la resistencia, sino que la aprovecha y la convierte en potencia expresiva, creadora.¹⁰²

2.2.2. El aporte político.

Una vez aclarado el concepto de resistencia desde su definición ontológica, Ramírez lo retoma ahora desde una concepción política basándose en los ensayos escritos por Gilles Deleuze sobre Michel Foucault en torno a tres ejes teóricos:

¹⁰⁰ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 15-17.

¹⁰¹ Mientras que la simbiosis se sitúa en el plano biológico como organismos que se vinculan unos con otros para su desarrollo vital mediante disposiciones objetivas y materiales, el «*affordance*» se sitúa en un nivel ontológico, no solo en virtud de disposiciones dadas objetivamente, sino también de disposiciones creativas, vinculadas directamente con lo posible.

¹⁰² Ramírez, «Ontología de la resistencia», 17-18.

1) Etapa epistemológica. En esta etapa se plantea la noción de “saber”, esto es, la relación entre las palabras y las cosas. La tesis de Foucault es que la *verdad* es un asunto de poder. El discurso obedece a ciertas reglas y condiciones que determinan lo que puede decirse, del mismo modo en el que se encuentra estructurado el ámbito de la experiencia acerca de lo que puede verse. Existe por un lado un régimen de discursividad y por otro, un régimen de visibilidad. Alejado del positivismo, Foucault concluye que ambos regímenes no se dan por correspondencia, no es algo que se pueda definir desde el puro orden del discurso o desde el orden de la experiencia, sino que hay un tercer elemento que define el orden de las palabras y las cosas, y éste es el poder.¹⁰³

2) Etapa política. En esta etapa Foucault problematiza la naturaleza del poder. La primera tesis es que el poder no solo existe en su dimensión institucional, sino también en su dimensión operante, como ámbito relacional. La segunda tesis es que el poder no solo actúa negativamente, reprimiendo, suprimiendo, oprimiendo o imponiendo, sino también actúa positivamente, ordenando, conduciendo, organizando o definiendo. Desde esta segunda tesis, la función del poder consiste en producir *verdad*. Es el poder quien ajusta la correspondencia entre lo que se puede decir y lo que se puede ver. Deleuze llama “diagramas” a las formas de poder que mantienen esa correspondencia. Son relaciones de fuerza presentadas como dominador y dominado, sabio e ignorante, locura y cordura, etc. Según Deleuze, la parte en la que se apoya el poder rebasa un diagrama y a todo orden saber-poder. Se distingue como el ‘afuera’ de toda determinación epistémica, social y política, donde fluye libremente, aseverando el espacio de la resistencia. Como se decía anteriormente, la resistencia no es segunda respecto al Estado, como reacción o enfrentamiento, sino primera, se encuentra arraigada en la base del poder constituido, de la resistencia surge el Estado. La resistencia es con respecto a un poder tanto horizontal como vertical,¹⁰⁴ que pretende dominar o controlar todo. Se trata, dice Ramírez, de mantener la libertad, la informalidad, la indeterminación, así

¹⁰³ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 19-20.

¹⁰⁴ Una *política horizontal del poder* que pretende fragmentarse hasta lograr la identificación o transparencia total, y una *política vertical del poder* que pretende unificarse hasta lograr un dominio fundamentalista e ideológico.

como la irreductibilidad del campo social. Esto también es un tipo de poder, la realidad, la existencia, lo que es, el Ser sin más, es poder contra poder, eso es resistencia. Pierre Clastres, dice Ramírez, sentó las bases de esta perspectiva, afirmando que las sociedades primitivas no son sociedades sin Estado sino contra el Estado, dichas sociedades renuncian al Estado simplemente porque no lo necesitan. Esta falta de necesidad es lo que le da sentido, verdad y libertad pura a sus acciones.¹⁰⁵

3) Etapa ética. Foucault plantea la posibilidad de un más allá del poder, una opción de resistencia positiva. Deleuze descubre que hay otra posibilidad de campo de fuerzas, una resistencia presente en el *afuera*, se redobra hacia el *adentro*: ésta es una dimensión que se erige entre ambas fuerzas y que Deleuze sintetiza en el concepto de “pliegue”.¹⁰⁶ Así, más allá del saber y el poder, se encuentra una tercera vía en Deleuze y Foucault, que es la vía de la resistencia: el pensar, la cual es la única actividad que permite concebir este campo de fuerzas, lo indeterminado, el afuera, pura resistencia. Pensar es filosofar, de lo que se constituye principalmente la resistencia.¹⁰⁷

Ramírez concluye con la redefinición del concepto de democracia. En él explica que la democracia es el campo ontológico-político de la resistencia como la estancia irreductible e interminable a toda formalidad. Distingue dos sentidos: como campo social des-estratificado y como régimen político. Por un lado, tenemos la vida democrática, polivalente, inconmensurable y libre. Por otro lado, la institucionalidad democrática, procedimental y reduccionista. Un régimen democrático donde el poder nunca incluye al pueblo, sino que deja que éste permanezca en su libre indeterminabilidad como instancia crítica de resistencia, lo que ningún poder establecido puede reemplazar. La democracia es lo abierto, plural e irrepresentable por

¹⁰⁵ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 20-22

¹⁰⁶ Similar a una cordillera, que es de hecho el plegamiento de sedimentos en compresión, que se empujan a la vez que se van elevando, dando la forma de montañas alineadas.

¹⁰⁷ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 23.

excelencia. Su corrupción inicia cuando se presume su representabilidad.¹⁰⁸ Éste es el principio trascendental de la democracia, dice Ramírez, cuando opera en lo real como principio crítico de la política:

el pueblo existe ante todo en estado ‘virtual’ o ‘ideal’ como una multiplicidad pura que siempre se está realizando y nunca se realiza de forma última. Nadie puede hablar en su ‘nombre’, pero todas las voces dan cuenta de su realidad inagotable, de su potencia irreductible. Esto es la democracia real, sustantiva. La democracia como ejercicio crítico de la resistencia.¹⁰⁹

La potencia democrática resiste al Estado como régimen democrático. El problema de dicho régimen es su sed de predominio mediante mecanismos formales y prácticas oficiales que es lo que una política horizontal conlleva, por ello se debe mantener la irreductibilidad del pueblo, su ingobernabilidad como principio ontológico-político de la democracia. Sin embargo, este problema tiene su resolución: asumir que el gobierno está fundado en el reconocimiento de la ausencia de fundamento, se sustenta en lo insustentable, se engendra como postura de la impostura, de la contingencia radical de lo real. La resistencia aparece como límite negativo del poder que busca encasillarla, pero en ella misma existe la capacidad de ubicarse como actividad libre y creadora, que se expresa en la tradición como el mundo de la cultura: el arte, la vida ética, la ciencia y el pensamiento filosófico. Ámbitos de los cuales, en comunión con el pensar, ayudan a retornar sobre la misma verdad de lo real: la resistencia ontológica.¹¹⁰

¹⁰⁸ Enrique Dussel, «Tesis 1. La corrupción de lo político», en *20 tesis de política* (México: Siglo XXI editores, 13-14)

¹⁰⁹ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 24.

¹¹⁰ Ramírez, «Ontología de la resistencia» 25-26.

2.3. Paréntesis sobre el liberalismo político rawlsiano: a propósito del nuevo realismo contra el constructivismo y el escepticismo.

En su libro *Liberalismo Político*, John Rawls¹¹¹ contempla los principios por los cuales concebir la justicia como un tema puramente político, separándose de la filosofía contractual tradicional al mismo tiempo que tomando distancia del utilitarismo dominante de su época.¹¹² La reflexión de Rawls gira en torno a los supuestos implícitos en la democracia contemporánea, y para ello toma como premisa la misma pregunta insoluble de la filosofía política acerca de cómo lograr un acuerdo lo más preciso posible sin por ello caer en un entramado inconmensurable de problemas propios de una doctrina religiosa, filosófica o moral, a la vez que se pueda permitir una pluralidad en juego de creencias, intereses o perspectivas del mundo.¹¹³ Es decir, ¿cómo lograr un acuerdo mínimo entre posturas en desacuerdo?, o bien, ¿cómo establecer principios que conciban a toda doctrina o creencia que sean aceptados por todos y para todos, sin ser por ello estos principios una doctrina o creencia entre otras? Para esta resolución, la propuesta de Rawls se desarrolla bajo dos preceptos: la idea de un consenso traslapado (entrecruzado o superpuesto) y la idea de la “razón pública”. Estas ideas son tomadas por Rawls como relevos de algunos de los conceptos y problemas centrales que expuso en *A Theory of Justice*, así como también son parte de los argumentos rescatados en su artículo *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical* y que, más adelante, pudo sintetizar cabalmente en *Justice as Fairness: A Restatement*.

El contexto en el que se circunscribirá mi posición, acerca de que el liberalismo político de Rawls es escéptico, estará en discusión dentro del párrafo 4 “Un consenso traslapado ni indiferente ni escéptico” de la conferencia IV “La idea de un consenso traslapado” en su libro

¹¹¹ John Rawls fue un filósofo y catedrático estadounidense acaecido en 2002, quien interpretó la noción de justicia distributiva como imparcialidad. La obra de Rawls es considerada un hito en el ámbito de la filosofía política contemporánea, pues en ella se retoman los conceptos centrales de la tradición, elevándolos a una discusión multidisciplinar. Uno de los filósofos que influenciaron a Rawls es Immanuel Kant, de quien recupera la idea de constructivismo.

¹¹² John Rawls, *Liberalismo Político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

¹¹³ Rawls, «Conferencia IV. La idea de un consenso traslapado», en *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015) 109.

Liberalismo Político; al mismo tiempo, iré retomando algunos razonamientos expuestos en su artículo *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical* para, finalmente contrastar con las proposiciones ofrecidas por Markus Gabriel en representación del “nuevo realismo”.

Todo ello en favor de que Rawls añada argumentos para demostrar por qué su concepción de la política como justicia imparcial no debe ser estrictamente una doctrina razonable más, pero no añade ningún argumento para demostrar que su concepción sobre el escepticismo está deslindada absolutamente de cualquier otra doctrina razonable y, al mismo tiempo, justificar que su concepción no es escéptica en provecho de esta omisión.

He aquí el primer enfoque: existen argumentos fuertes para señalar que el problema de la justicia es de orden necesariamente político, sin embargo, de ahí no se sigue que alguna acepción del escepticismo también lo sea; en todo caso, el andamiaje del liberalismo sería o bien parcialmente político, puesto que habría razones exteriores (desde una doctrina razonable) para justificar la falta de escepticismo, o bien parcialmente escéptico, puesto que habría razones interiores (desde una concepción política) para justificar su corte liberal.¹¹⁴

2.3.1. Un liberalismo no escéptico.

La tesis general de Rawls, en este contexto, es la siguiente: la idea de la razón pública está dispuesta sobre la *verdad* de cada agente que compone el disenso; sin esta verdad, la razón pública no podría estar motivada como institución, es decir, implicada como consenso democrático. Es pues, necesario, considerar la importancia de dicha verdad que asume cada agente si se pretende llegar a tener una concepción política de la justicia. En este sentido, el

¹¹⁴ Para este asunto, el presupuesto de *Imposturas Intelectuales* derivado del *Escándalo Sokal* es básicamente similar: desde una posición científica se achaca la falta de seriedad u objetividad sobre el uso de términos científicos empleados en su mayoría por las Humanidades, reclamando su propiedad conceptual, asegurando el monopolio de la verdad, reafirmando el sinsentido de la posmodernidad, etc. Sin embargo, nunca hubo enfatización al respecto de si la demarcación entre «ciencias duras» y «ciencias blandas» estaba ya inscrita en el error, en el proceder ilusorio de la razón. Así como tampoco hubo ninguna consideración sobre si el término «existencia» es usado por la Ciencia restringidamente, cuando su significado, de mayor amplitud, es de origen filosófico.

liberalismo como postura política no reniega del compromiso con la verdad, que es la propia de cada individuo o agente, por el contrario, ésta se promueve en el conflicto mediante un pluralismo razonable y se encuentra en lo que él llama un “consenso traslapado”. Así, el liberalismo político no es ni indiferente ni escéptico.¹¹⁵ De manera general, una concepción de la política como justicia imparcial, en este contexto, tiene dos caminos:

El primer camino consiste en cómo se podría encontrar una base pública de acuerdo político en una sociedad con múltiples creencias y perspectivas del mundo. En este sentido, Rawls argumenta la necesidad de concebir a la justicia como un tema estrictamente político, bajo el supuesto de que esta concepción estaría aplicada en la “estructura básica” de una “sociedad bien ordenada”, donde hay instituciones políticas, sociales y económicas organizadas que garantizan un mutuo respeto de cooperación entre las partes, sean éstas personas, sociedades e incluso naciones, y así justificar que la finalidad de la justicia como imparcialidad es una concepción política y no metafísica, la cual no se presenta como verdadera en última instancia, sino como base que sirve para un acuerdo político informado y voluntario entre las partes que se perciben a sí mismas como libres e iguales. El objetivo es lograr una unificación tal que pueda evitar las controversias de posturas filosóficas, morales o religiosas, no tanto porque se rechace el contenido de verdad que pueda tener tales posturas o porque no sean importantes, sino porque no hay manera de resolverlas políticamente.¹¹⁶

A este respecto, Rawls se apoya en el denominado “constructivismo kantiano”, donde se trata de evitar el problema de la verdad en última instancia y la controversia entre doctrinas como el ‘realismo’ y el ‘subjetivismo’ en cuanto a la condición de los valores morales y políticos, y desde donde no se afirma ni se niega la verdad contenida en estas doctrinas, sino que más bien se funda en las ideas del contrato social que busca alcanzar una concepción practicable de

¹¹⁵ John Rawls, «Segunda parte. Liberalismo político: tres ideas fundamentales», en *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015) 120 - 122

¹¹⁶ Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (1985): 224 - 230.

objetividad por una pública concordancia en el ejercicio de una adecuada reflexión para un acuerdo libre. De ahí que el principio de tolerancia deba aplicarse a la filosofía misma¹¹⁷.

Para esta resolución, Rawls utiliza la idea de la “posición original” para fundamentar su concepción, la cual debe entenderse como un artificio de representación y no tanto como una mera abstracción metafísica del sujeto, en la que se constituyen las condiciones a-históricas e implícitas, como dijimos, en una democracia bien ordenada, donde las partes se conciben como libres, iguales, e incluso, razonables y racionales, en un intento de eliminar del acuerdo las ventajas que pudieran tener dichas partes en las instituciones básicas a consecuencia de la contingencia de las tendencias sociales, históricas o naturales. Disponemos de un “velo de ignorancia” en el cual hacemos *como si* no hubiera tal contingencia accidental en las partes que pudiesen influir en un acuerdo libre.¹¹⁸

El segundo camino está en relación con lo que Rawls entiende por *verdad* en una “doctrina razonable” dentro de su concepción política de la justicia. En suma, una doctrina razonable es cualquier horizonte ajeno a una concepción política de la justicia situada en cada persona, motivada por sus propios intereses, perspectivas del mundo, filosofía, moralidad o religión. Una doctrina razonable es la Cosmovisión de cada persona para presentarse con *verdad* en un acuerdo político. Una doctrina es “razonable” en el sentido de que cada persona asume desde su propia cosmovisión las razones públicas de justicia derivadas de la concepción de justicia como imparcialidad, así como sus valores políticos fundamentales de libertad y de igualdad para una cooperación social.¹¹⁹ Se reconoce, de igual manera, que una doctrina razonable puede presentarse con debida argumentación racional, donde las partes se suponen como plenamente conscientes y coherentes en sentido amplio. Ahora bien, un Consenso Traslapado, se constituye por estas doctrinas razonables, diversas o plurales, a más de

¹¹⁷ Rawls, «Justice as Fairness», 230 - 231.

¹¹⁸ Rawls, «Justice as Fairness», 234 - 237.

¹¹⁹ Rawls, «Justice as Fairness», 247 - 248.

incommensurables and opposed to each other, which seek a mutual and shared agreement in which each of the parties can rely to achieve their own good.¹²⁰

The general suspicion about Rawls is that the political conception of justice can be reasonable in a constructivist sense but not a true position in the final instance. However, a political conception of justice does not attempt to be opposed to any of the reasonable doctrines, because that would cause the objectives of such a conception to fail from the start. It is considered that such doctrines are in a "consensus overlap". It is understood that the Rawlsian posture about liberalism, more than repelling reasonable doctrines, promotes a coordinated understanding of all of them without being, for this reason, a more reasonable doctrine. The point is clear: establish a just base from which the parties promoted by their reasonable doctrines can achieve their own good. It is not to affirm or deny the truth content that could be or not have any philosophical, moral or religious point of view; it is supposed, instead, that each of the parties professes one of these points of view and for that reason it is expected that they accept the political conception equal to the true one that their own reasonable doctrines have.¹²¹

On the other hand, Rawls defends, as we said previously, a plural posture about the general doctrines of the world that each individual has, but this does not mean that any doctrine should be politically accepted, for Rawls stresses that a doctrine must also be reasonable, that is, it must accept in principle that such a doctrine is as cooperative in public terms and that, for that reason, it accepts fundamental political values in the exercise of seeking its own good in freedom and equality, just as any other reasonable doctrine, whichever it is. This principle can be understood as an imperative because, by accepting such political values, a reasonable doctrine in intention of a good would be accepting at the same time the intention of any other reasonable doctrine under these same precepts.

¹²⁰ Rawls, «Justice as Fairness», 248 - 251.

¹²¹ Rawls, «Conferencia IV», 120.

Seguidamente, aceptar políticamente una doctrina razonable es algo que se reconoce públicamente, así como también se estaría reconociendo públicamente que no deben aceptarse ciertas doctrinas por no ser razonables, en este sentido, por ejemplo, las instituciones como la servidumbre o la esclavitud y, en general, cualquier otra doctrina que pueda desestabilizar un ordenamiento democrático políticamente establecido, aunque esto signifique rechazar o no el contenido de verdad que pueda tener tal doctrina y sin por ello tener que abandonarla, aunque ésta sea alguna fuente de conflicto.¹²²

Rawls hace énfasis, desde su concepción política de la justicia, en que una determinada doctrina razonable puede estar convencida de ser la más verdadera y por ello necesaria para la política misma (puesto que eso significaría lograr, por ejemplo, la salvación de todo un pueblo o la resolución plena del disenso), pero el hecho de que tal doctrina sea razonable no implica decir que sea necesariamente verdadera. El liberalismo no espera nada más ni nada menos que aquello que se cree necesario o útil para lograr el objetivo político del consenso. Esto supondría los límites de la razón pública y, solo respetando estos límites se lograría un consenso traslapado, al menos, momentáneamente razonable. Podemos decir que el liberalismo rawlsiano deja un amplio margen para que la verdad, contenida en cada doctrina, pueda esclarecerse por los ciudadanos individualmente, en coherencia con sus propias perspectivas del mundo que se profesa en libertad, ya que la verdad, en este sentido, iría más allá de lo razonable.¹²³

Hasta aquí, se puede decir que el liberalismo rawlsiano no es escéptico porque permite que la verdad pueda encontrarse individualmente por cada agente, lo cual supondría un segundo imperativo, a saber: este ‘encontrarse’ con la verdad estaría en condición de soslayar una pluralidad de doctrinas razonables. Encontrar la verdad es una gratitud que justificaría a toda la razón pública y a sus ciudadanos con sus respectivas doctrinas y, sin esta verdad, no se puede concebir el principio de prioridad de lo razonable que el liberalismo como una concepción política de la justicia conlleva.

¹²² Rawls, «Conferencia IV» 120 - 121.

¹²³ Rawls, «Conferencia IV», 122.

El problema que yo encuentro es que Rawls supone que este segundo camino antes mencionado es una implicación del primer camino. Es decir, posicionar al liberalismo como necesariamente escéptico es una derivación de concebir a la justicia como un tema puramente político. Pienso que, el primer error, está en que el liberalismo como concepción política de la justicia deja que la verdad sea una empresa únicamente del individuo, lo cual supone, a su vez, que sea una propiedad exclusiva: el individuo como poseedor de la verdad, que justificaría la verdad de toda la razón pública. Luego, el segundo error estaría en sostener que, debido a esta justificación, el liberalismo en su totalidad no es escéptico, sin por ello detenerse a esclarecer si hay argumentos disponibles suficientes para definir desde una concepción política de la justicia al escepticismo, sino solo presuponer que aceptamos públicamente y de manera implícita un contexto en el cual emerge cierta noción de escepticismo. Un tercer error podría suscribirse en cuanto a que, incluir los conceptos de ‘verdad’ y ‘escepticismo’ dentro de una postura liberal, significaría que estos conceptos tienen su disección puramente política, y al mismo tiempo sostener que dichos conceptos, de incluirse en una doctrina razonable, no tienen un tratamiento político por lo irresolubles que puedan ser en este ámbito, dejando de lado la cuestión de si ignorar su tratamiento en este campo sería ya su tratamiento político como convención de que hay cosas que debemos ignorar si se pretende conseguir un bien mediante una cooperación social en términos de libertad e igualdad.

Una vez expuestos, de manera general, los argumentos rawlsianos acerca de su concepción política de la justicia y del porqué dicha concepción es suficiente para demostrar que su liberalismo no se podría sostener si al mismo tiempo se le considera escéptico, pasaremos ahora a desarrollar explícitamente los argumentos del porqué se sostiene en este capítulo la antítesis de que el liberalismo es, desde luego, escéptico, puntualizando en los tres errores encontrados anteriormente.

2.3.2. La verdad no es una propiedad exclusiva de la política ni del individuo.

Antítesis general: la verdad a la que alude Rawls es profundamente restrictiva, ya que la presupone como una propiedad exclusiva del sujeto, apoyándose bajo el esquema constructivista de la razón pública. Se puede sostener que el consenso traslapado está implicado por esta noción de verdad sin por ello comprometernos a demostrar que esta verdad tiene una justificación última, sectaria o doctrinal. Sin embargo, no se puede sostener que esta verdad sea lo que la filosofía reprocha a toda perspectiva o postura individual que conforma un pluralismo razonable: su posesión o su exclusividad. La verdad, como propiedad exclusiva del sujeto, es simplemente imposible, debido a que una de sus condiciones fundamentales se inscribe en su identidad con la realidad en sumo grado.

Si hay algo a lo que se compromete la filosofía es en dirigirse con única autoridad a los conceptos de ‘verdad’ y ‘realidad’. La filosofía se instituye y se constituye por estos dos conceptos. Este compromiso es, digámoslo así, su carta de presentación. Ahora bien, se supone que lo que tiene de filosófico la filosofía política es con respecto a su rigor constante de permanecer en empalme con, al menos, estos dos conceptos; esta constancia permanente es lo que, hasta donde creo entender, tiene de política toda filosofía.

Una definición rápida en el diccionario nos muestra que la interpretación de verdad más ampliamente compartida es la llamada “verdad por correspondencia”, la cual sostiene la tesis de que, para que todo juicio, enunciado, oración, proposición, etc., sea una verdad, debe haber un hecho tal que sea el caso, así: ‘*p*’ es verdad, si y solo si, *p*.¹²⁴ Sin taladrar el terreno epistemológico entretejido por la problemática de esclarecer la cuestión de qué es un ‘hecho’ en este sentido, o de saber qué le corresponde a ‘correspondencia’, nuestro objetivo es más bien poner en contexto que el tema de la verdad como concepto debe su fecundidad a la filosofía y que toda participación de ésta son parcializaciones instanciadas (la verdad como predicado); lo cual no quiere decir que tales instancias sean impuras e imperfectas, sino que por la simplicidad de poner en actividad el ejercicio de la abstracción, nos remitimos a la cuestión básica de qué

¹²⁴ Roberto Audi (ed.), Huberto Marraud y Enrique Alonso (trad.), *Diccionario Akal de filosofía*, (Madrid: Akal, 2004), 1010.

tendrían en común todas esas verdades y entonces concebir una definición de verdad tal que se esté definiendo al mismo tiempo a todas aquellas en su esencia. Así como también defender la idea de que lo definido de la verdad como concepto es una cualidad propia de la realidad.

La verdad, es algo que viene después. Esto no quiere decir que lo *anterior* no sea verdad, sino que más bien, en el comprender lo recorrido del camino de algo, hace que uno atañe la naturaleza de la verdad de ese algo. Una tesis realista podría sugerir que lo verdadero siempre es correlativo a algo. La intencionalidad con algo supone que algo *es*, y que, para que algo sea verdad, primero, tiene que *ser*. Esta es la condición ontológica por la que es posible toda epistemología.

En *¿Por qué no existe el mundo?*, Markus Gabriel sostiene que no hay ninguna imagen tal que lo contenga todo, ya que sería lógica y ontológicamente imposible, pues tendría que haber una imagen más a su vez, y así sucesivamente hasta el infinito. Este proceder engañoso de la razón sobre la ‘imagen del mundo’ supone que hay una gama o catálogo de hechos que son idénticos al concepto de totalidad y que, dicha totalidad, es independiente de la subjetividad humana. A esto Gabriel lo llama “metafísica”, o bien, “realismo antiguo”.¹²⁵ Tratar de acceder al mundo como totalidad es una tarea de la epistemología y, solo desde esta empresa, el ser quedaría como corolario de la verdad. De manera inversa a lo anteriormente mencionado: mediante los procesos complejos que embarca la epistemología es que podemos llegar a concebir algo como una realidad; si algo *es real* es porque, primero, hubo una adecuada elaboración sobre lo que podemos considerar por *verdad*. Para la epistemología clásica, la *realidad* es una proyección de la *verdad*; para la ontología contemporánea, la *verdad* es una proyección más de la *realidad*.

Una postura aparentemente más alejada sostiene que, por el contrario, nunca podremos acceder con plenitud a la realidad, aunque eso no signifique abandonar el esfuerzo en el que elaboramos aquello que podamos considerar por verdad. Mientras no podamos ‘acceder’ a la

¹²⁵ Markus Gabriel. *¿Por qué no existe el mundo?* (Titivillus: 2013) EPUB.

realidad, solo nos queda la descripción aproximada que tenemos de ella mediante una teoría, un discurso, un modelo, una proposición, en general, una descripción mediada por la subjetividad humana. Esto es lo que defiende el constructivismo. La idea se apoya en la tesis acerca de que la realidad es, en última instancia, una construcción humana, subjetiva, social, mental, etc. Es intuitivo pensar que ‘esto’ o ‘aquello’ sea una *construcción* como, por ejemplo, la convención de que un lazo amoroso es la unión de fondo del matrimonio, o que no es posible lograr un libre intercambio de bienes y servicios sino es porque en el transcurso de la historia establecimos otorgar un valor a algo llamado dinero. Es fácil pensar que sin subjetividad no hay tal cosa como el matrimonio, y el dinero simplemente no tendría valor. El problema con el constructivismo es similar al problema de la metafísica, pues no convencidos de que puede haber un conjunto de cosas aquí o allá, o que puede haber al menos un acontecimiento exclusivamente humano, pretenden elevar sus propuestas a una totalidad. En específico, el constructivismo sabe que toda la realidad es una construcción subjetiva, pero no sabe de dónde dice lo que dice, pues este saber también sería una construcción y así, por reducción al absurdo, no escaparía del atolladero lógico en el que se encuentra estancado. El constructivismo no acepta que hay verdades de hecho independientes, sino que solo hay interpretaciones de la verdad de esos hechos. No podemos conocer las cosas *en-sí* sino solo lo que se nos aparece. Sin embargo, el constructivismo debe aceptar que al menos hay un ‘hecho’: que ‘solo hay interpretaciones’ de la verdad de esos hechos, mismo que es la condición en la cual es posible sostener algo así como una construcción subjetiva.¹²⁶

El liberalismo rawlsiano, pues, emerge a partir de tal concepción constructivista, herencia profundamente kantiana. La peculiaridad del liberalismo rawlsiano es que no niega ni afirma la verdad de la realidad en sí, sino que tal verdad no puede ser encontrada políticamente, tan solo se puede convenir de que algo sea verdadero y no tanto de que lo verdadero sea algo, a menos que se convenga, se *construya*, la verdad de que lo verdadero sea algo, situación evidentemente contradictoria. El problema es que el liberalismo rawlsiano deja que este encuentro se dé en

¹²⁶ Gabriel, *¿Por qué no existe el mundo?*, cap. 1 «¿Qué es en realidad eso del mundo?», secc. El constructivismo. EPUB.

privado, de manera exclusiva en la individualidad. Y el error consiste en el supuesto de que el liberalismo no se compromete a presentarse como una postura que garantice la verdad última de la realidad en sí, de la cual toda una gama plural de doctrinas razonables formen parte, sino solo a limitarse a que nuestra relación más aproximada con esa verdad de la realidad o de los hechos en sí, es simplemente una institución social que entendemos como verdad ‘política’ o ‘democrática’ dispuesta en la razón pública, misma que ha sido construida mediante el esquema de un consenso traslapado, puesto que aquel compromiso lo convertiría en una doctrina razonable más, echando a perder el núcleo central de su propuesta como justicia imparcial. Mientras que, desde nuestro lado, el objetivo sería tratar de demostrar que, tanto ‘verdad subjetiva’ y ‘verdad política’ son la misma *verdad* ontológica que el nuevo realismo sostiene, ya que ambas penden en sus respectivos contextos, de al menos un hecho o realidad en sí. Se supone así que hay, al menos, tres verdades: 1. La verdad subjetiva. 2. La verdad política. 3. La verdad. Desde esta óptica, queda diluida, en amparo de la realidad, la línea que separa lo que es verdad para mí desde mi doctrina razonable, por ejemplo, la metafísica; lo que es verdad para todos desde una concepción política aceptada por consenso, por ejemplo, el liberalismo y, finalmente, lo que es una verdad en sí desde la posición lógico-ontológica de aceptar que hay al menos un hecho no exclusivo de mí o de algo fuera de mí: que no existe nada a partir de lo cual todo sea metafísica o liberalismo.

La ontología política, por extensión, reconoce un principio que la filosofía política no hace explícito, que existe al menos un hecho u objeto real y por ello verdadero, el cual mina toda posición trascendente: el hecho de que no hay nada a partir de lo cual haya algo; y que, reconocer este objeto como un hecho, no es motivo de sí mismo (*causa sui*), del cual todos los demás objetos formen parte. El propio Gabriel sostendrá que este hecho u objeto es, si acaso, razón de los demás objetos existentes en su propio “campo de sentido”, pero no necesariamente

es causa del resto de objetos situados en el resto de “campos de sentido”.¹²⁷ Así, la ontología política se demarca dentro de una doble condición: reafirmar el principio de no-contradicción y rechazar el principio de razón suficiente. Ésta es la tesis principal contra el constructivismo.

En una conferencia dictada por Markus Gabriel y publicada en YouTube, se menciona que el contenido de una perspectiva sobre el Vesubio desde Sorrento difiere del contenido de la perspectiva que se tiene del Vesubio visto desde Nápoles. Sin embargo, que sea mi contenido no quiere decir que sea privado.¹²⁸ Con ello Gabriel quiere decir que la percepción que tengo del Vesubio visto desde Sorrento es posible bajo la condición Vesubio-Sorrento como un hecho, en la cual mi perspectiva está posicionada, pero que, al mismo tiempo, eso no me hace ser partícipe única y exclusivamente de tal contenido como un hecho en sí en mi perspectiva, pues cualquiera puede aparecer, en determinado momento, bajo la misma condición como un hecho y gozar del mismo contenido, la cual no depende de ser percibida o no. Hay, pues, al menos tres hechos que pueden ser conocidos como realidades en sí: el Vesubio, el Vesubio visto desde Sorrento y el Vesubio visto desde Nápoles.¹²⁹ Luego, de estos tres hechos conocidos como realidades en sí, se puede predicar con verdad o falsedad, de modo tal que no pueden no ser algo si no fuera porque hay un hecho de que son, obviamente, algo. Ésta es la primacía de la ontología sobre la epistemología. El primado del *ser* sobre el *conocer*. No podemos, entonces, concebir a la verdad como un ámbito de encuentro privado con la propia individualidad, por el hecho de que la verdad siempre dispara a la realidad y ésta es siempre pública, aunque eso tampoco quiera decir que deba deshacerme por completo del sentido de mi subjetividad privada, pues estoy comprometido

¹²⁷ No se puede sostener que haya algo tal como un superobjeto como supone el monismo, el cual contenga todas las características de todos los objetos posibles, pues sería incoherente suponer que todas las partes se relacionan con el todo, ya que se carecería de criterio ahí donde evidentemente hay distinción concreta de objetos determinados o indeterminados. Si no hay criterio no hay distinción y, por tanto, no habría objeto al cual referir. Markus Gabriel, *¿Por qué no existe el mundo?*, cap. II «¿Qué es la existencia?», secc. El superobjeto. EPUB.

¹²⁸ Gabriel, «La realidad de la consciencia | Markus Gabriel | Charlas del Futuro», VTRChile, 27 ago 2018, video, 14m57s, <https://youtu.be/RMq6m1T9j1o?t=897>.

¹²⁹ Gabriel, *¿Por qué no existe el mundo?*, cap. II «Pensar de nuevo la filosofía», secc. El nuevo realismo. EPUB.

en aceptar que hay al menos un único hecho lógico y ontológico (*onto-lógico*) sin el cual no hay algo tal como la *realidad* en sí pública y mi subjetividad privada.

Llevado al liberalismo rawlsiano, este único hecho *onto-lógico* es algo que también todos aceptamos implícitamente en una democracia (incluso, en cualquier otra forma de cultura política) y eso no convierte a la ontología política en una doctrina razonable más, pero tampoco es algo que pueda establecerse dentro de la única posición que logra un acuerdo lo más preciso posible, a saber, el liberalismo. La verdad, como propiedad del sujeto es imposible, pues a ella le corresponde al menos un hecho o realidad tal para que la verdad *sea*: la facticidad misma¹³⁰; la cual no es exclusiva de la individualidad.

2.3.3. La construcción política de la verdad es un hecho no construido políticamente.

De aquí, no será difícil continuar sobre el siguiente supuesto, acerca de que el ‘encuentro’ de la verdad del individuo en el ejercicio íntimo de su subjetividad garantiza toda la verdad contenida en la razón pública, misma que justificaría al mismo tiempo la verdad de cualquier doctrina razonable y, por ese motivo, sostener que el liberalismo no es escéptico. Para mayor claridad, este supuesto liberal, puede esbozarse en el siguiente experimento mental: imaginemos que hay 100 alumnos dentro de un enorme salón de clases; el profesor, sorprende a sus alumnos con un nuevo ejercicio didáctico a modo de juego. El juego consiste en adivinar el número que el profesor ha anotado a escondidas en un pequeño pedazo de papel. La única pista es que dicho número no es negativo, ni 0, ni tampoco mayor a 100. El alumno que logre adivinar obtendrá un ‘Gran Premio’. Enseguida, los alumnos deciden su propio número que más les convence y, entre las voces, se escucha que hay quienes incluso coinciden en los números. Luego de un rato, los alumnos convienen en que la mejor manera de encontrar el número es cooperando bajo 3 condiciones: 1. Si es aceptado por todos que el número no puede repetirse entre ellos. 2. Si es aceptado por todos que el número a adivinar le puede tocar a cualquiera. 3. Si es aceptado por

¹³⁰ Gabriel, *¿Por qué no existe el mundo?*, cap. II «La imagen del mundo según las ciencias naturales», secc. Errores. EPUB.

todos que el ganador repartirá el Gran Premio entre todos. Finalmente, los alumnos cuentan sin problema y de manera ordenada su propio número: “1, 2, 3... 100”. Imaginemos que el número que anotó a escondidas el profesor es el número 50, y después de una obvia sucesión de conteo, el alumno 50 adivinó el número 50.

Podemos decir que lograr adivinar el número 50 se da en gratitud de todas las condiciones del juego: sea la misma pista ofrecida por el profesor, sean las 3 reglas convenidas por los alumnos, sea el Gran Premio como motivo de participación en el juego, etc. Sin embargo, ¿podemos decir que la cooperatividad de los alumnos es suficiente para sostener que todos los alumnos tienen la verdad y no solo el alumno número 50? O bien, ¿solo el alumno número 50 tiene la verdad y no así el resto de los alumnos? Para la primera pregunta, justificamos que gracias al fallo de 99 alumnos, se da el acierto de 1: el alumno número 50. Si todos los alumnos se *solaparon* para lograr conseguir el beneficio de la verdad, es justo que todos tengan el mismo crédito de verdad, pues la *construcción* de la verdad fue un esfuerzo de todos. Para la segunda pregunta, contradecemos más bien que una de las reglas convenidas entre los alumnos era repartir el Gran Premio entre todos, pero no decía nada sobre repartir también la verdad. Más allá de dónde se ubique la verdad o a quién le competa, ¿podemos decir que todo el juego busca directamente la verdad por el hecho de incluir, ya sea en una ubicación u otra, a la *verdad*? El liberalismo rawlsiano respondería que sí, ya que, si no es así, caería en un escepticismo, poniéndolo en conflicto con la mayoría sino todas las doctrinas razonables.

Pienso que el liberalismo, visto así, comete una falacia al percibirse a sí mismo como no escéptico. Recordemos que una falacia no es necesariamente un engaño o una mentira, uno puede ser muy sincero y honesto con lo que predica y seguir siendo falaz. Una falacia es, desde luego, un mal procedimiento argumentativo. Podemos convencernos de que la mayoría refiere a un hecho que es verdad, pero no podemos decir que ese hecho es verdad tan solo porque la mayoría así lo refiere. Por más que haya sido muy sincero y honesto en tener dicho convencimiento, que ese hecho sea verdad no se sigue de que la mayoría lo diga. Caer en este atrevimiento es lo que se considera una falacia, aunque se haya concluido una verdad.

Ahora bien, que el liberalismo busque directamente la verdad, no se sigue de haber incluido una gama plural de doctrinas razonables bajo el supuesto de que, al menos una encontrará la verdad, del mismo modo en que «decirlo todo» no se sigue de decir «todo». El liberalismo no busca encontrar la verdad, si acaso, busca a quien busca encontrar la verdad y, no por ese motivo, no es escéptico. Si la verdad se deriva a partir de un constructivismo político justo y ordenado, entonces solo hay una verdad no construida políticamente de manera justa y ordenada, el hecho de que ‘la verdad se deriva a partir de un constructivismo político justo y ordenado’, pues ¿a partir de dónde se construye que la verdad sea construida políticamente de manera justa y ordenada? De aceptar la verdad de este hecho, el liberalismo ciertamente no sería escéptico; sin embargo, el liberalismo no puede aceptar desde su postura imparcial verdades de hechos más allá de las que se construyen imparcialmente, pues sería incongruente asumir que el liberalismo reconoce que hay verdades de hechos que no pueden someterse a una construcción política justa y ordenada, ya que la ‘verdad de un hecho’ no se sigue de haber construido, mediante un consenso justo y ordenado, que sea una verdad que haya algo tal como ‘verdad de un hecho’. Entonces, es escéptico. La verdad es un hecho, pero no porque está sometida a un consenso liberal, sino porque, evidentemente, no depende de tal consenso ni tampoco depende de la individualidad, de ahí que sea un hecho, como la verdad del hecho de la proposición ‘la verdad está sometida a un consenso liberal justo y ordenado’.

Si el liberalismo rawlsiano se presume con esta argumentación, tendría entonces algo de doctrina razonable, pues estaría incluyendo justificaciones exteriores a su posición, como lo son las verdades *onto-lógicas*, pero que todos aceptamos implícitamente, pues debemos presentarnos democráticamente con una debida argumentación racional y razonable, sin por ello caer en un entramado inconmensurable de problemas irresolubles en una doctrina, ni tampoco quedarse justificado con *verdad* porque lo hayamos convenido así en mutuo acuerdo. Participar de argumentos *onto-lógicos* no quiere decir que sea lo único que debemos esgrimir, ni siquiera en favor de la argumentación misma. El hecho de que se imponga no es resultado de una *ontología*,

sino de la propia determinación antropocéntrica o epistemológica en la que se contextualiza¹³¹, pues no toda argumentación *no-ontológica* queda necesariamente fuera del ‘juego político’, ya que, como hemos visto, no se puede escapar de la realidad que se demuestra por la facticidad misma, aunque tal o cual postura se presuma como *no-ontológica*.

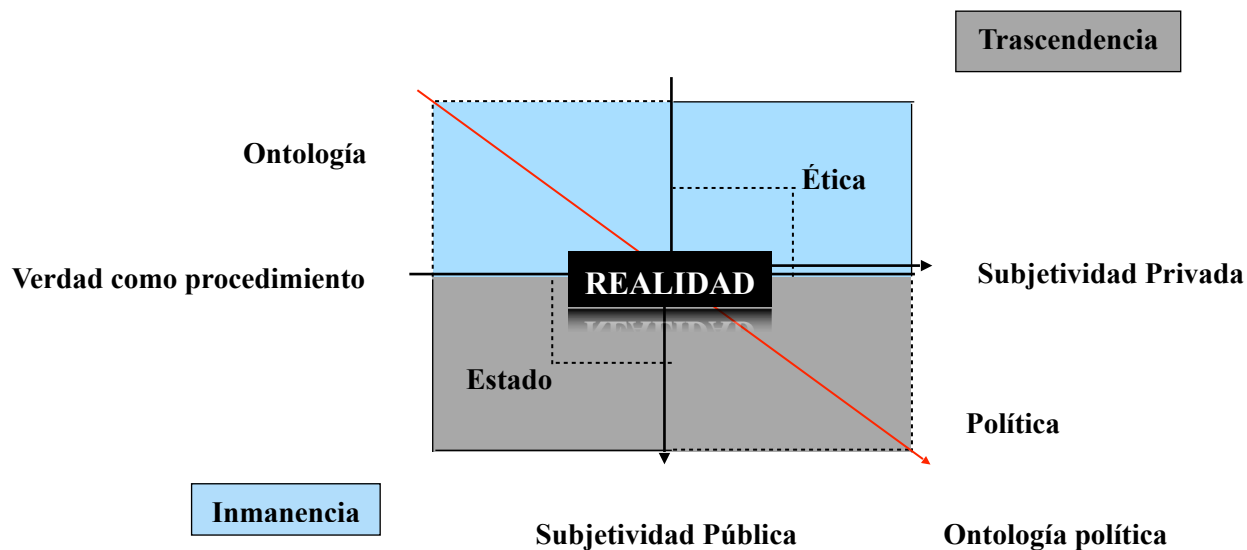
Sin embargo, esta observación no se da por ser liberal o no deriva del liberalismo, sino de la filosofía. Así como tampoco es una verdad científica que la ciencia sea verdadera, sino una verdad impugnada por el ejercicio la razón misma, es decir, de la filosofía. Tratar asuntos de este bagaje convertiría al liberalismo rawlsiano en una doctrina razonable más, y así como la justicia es un tema estrictamente político, el escepticismo es un tema estrictamente filosófico, aunque tal postura no-filosófica se presente como no-escéptica. Esto es *resistencia*, sin más. Una política que *resista* a ser liberal y sin por ello ser una doctrina ideológica, es posible; pensar de qué modos disponer para hacer posible, es una tarea de la filosofía política; encontrar su *posibilidad*, una tarea de la ontología política.

2.4. Un plano cartesiano, más plano que cartesiano.

Finalmente, en este contexto, tenemos que una *política vertical* tiene su aparición más aproximada a ideologías fundamentalistas, totalitarias, integristas y autoritarias, que no buscan la confrontación de posturas disidentes, sino más bien la imposición de una: la propia. Llámese a esto una doctrina, una posición privilegiada, o la ley misma en favor del gobierno como el Estado de excepción, la exclusión de las minorías o la condición dialógica de una institución, etc., que opera normalmente mediante recursos coactivos como el uso de la fuerza y la violencia sistemática. Una *política vertical* es “política” en el sentido de que un hecho social público o

¹³¹ Habermas en *Verdad y justificación*, menciona que el concepto de *verdad* defendido tanto por él mismo como por Ch. S. Peirce, K.-O. Apel y H. Putnam, se establece en un sentido pragmático-discursivo. La *verdad como aseverabilidad ideal* debe concebirse cuando un enunciado *resiste* todos los intentos de refutación en condiciones epistémicas ideales. Habermas intenta conciliar la comunicatividad y las prácticas de argumentación de la *verdad* con las condiciones epistémicas ideales de los participantes como su justificación. Sin embargo, esta interpretación sigue sin superar la epistemología como determinación exhaustiva. Jürgen Habermas, «VII. Verdad y justificación», en *Verdad y justificación* (México: Trotta, 2002), 47-54.

privado acontece en la diacronía de la historia, dentro o fuera de un régimen, independientemente de si hay Estado o no. Es “vertical”, como dijimos, porque tiende a establecer una relación entre lo que existe públicamente y la verdad última como fundamento. A este respecto, puede tomarse de guía el siguiente plano:



Como vemos, la ontología se ocupa de la verdad de la realidad en última instancia, que no está ni en el fundamento (causa), ni en el procedimiento (método), sino en su *ser*. En tanto, la política se ubica en la relación entre la subjetividad privada, que es la individualidad, y la subjetividad pública, que es la colectividad. Asimismo, vemos que la ontología es más amplia que la ética y la política más amplia que el Estado ya que, como hemos dicho, hay hechos que no dependen del sujeto, pero no sujetos independientes de los hechos, sería incoherente admitirlo; así como también hay política sin Estado, pero no hay Estado sin política. El Estado, por su parte, se limita a garantizar y gestionar las instituciones públicas, las cuales, evidentemente, se conforman de individuos. Por otro lado, la ética (o moral) puede distinguirse de la política en cuanto que es el resultado de la relación entre la verdad como fundamento y la subjetividad privada; dicha relación puede sintetizarse como verdad subjetiva, cosmovisión, doctrina, interés, voluntad, etc. Los problemas que conciernen a la ontología y a la ética escapan a lo estático y tienden a propósitos últimos, de ahí su trascendencia, posicionándose como plenitud de

movimiento: la posibilidad y la contingencia por encima de cualquier convención antropocéntrica, y la bondad y la maldad más allá de lo legal y lo ilegal. Finalmente, la inmanencia dispuesta como el ‘aquí y ahora’, la normatividad vigente, lo que ‘hay’ y no tanto lo que pueda ‘haber’. Por extensión, la ontología política se ocupa de la verdad de la realidad política en última instancia, en un intento de conciliación entre lo trascendente y lo inmanente, es decir con lo absoluto.

2.5. Ontología de la resistencia pasiva: la resistencia como contra-Estado.

En su artículo “Ontología de la resistencia”, Emiliano Castro¹³² recupera el concepto de resistencia a partir de una lectura de la escuela de Kioto y la filosofía de Heidegger, el cual, de manera general, se sostiene desde la misma premisa que el concepto de resistencia de Ramírez, acerca de que *resistir* es escapar a lo determinado, a ser un ente dado, hipostasiado, con el agregado de que Ramírez eleva su concepto a un nivel ontológico porque la realidad misma *se resiste* a toda construcción epistémica, antropológica o lingüística;¹³³ mientras que, por otro lado, Castro, con ayuda de la fenomenología y la hermenéutica, refiere su concepto a lo que *se resiste* a una actualidad, al presente de la modernidad como proyecto metafísico, donde todo *es para* la subjetividad obstante. La noción de temporalidad en ambos conceptos es importante, ya que en el caso de Ramírez, la resistencia es anterior a lo dado, la realidad está antes que el Estado, es primera y por ello, activa. Para Emiliano Castro, la resistencia va después, primero es el presente como acto, el Estado como actualidad, luego, lo que se opone a dicha actualidad como revolución de lo vigente, de ahí que sea pasiva.¹³⁴

¹³² Emiliano Castro Sánchez es un joven filósofo y profesor mexicano, quien se ha especializado en filosofía japonesa, metafísica y fenomenología hermenéutica. Realizó sus estudios de grado y de posgrado en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente es doctorante.

¹³³ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 7.

¹³⁴ Emiliano Castro, «Ontología de la resistencia», en *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, ÍTACA, 2017), 331.

Por último, ambas propuestas si bien pueden ser entendidas como sentencias contra una política horizontal o vertical simultáneamente, mas hago hincapié en que la *resistencia* de Ramírez permanece por debajo de cualquier horizonte político, aunque dicho horizonte sea un tipo de ‘virtud’ política, como la presunta solución del disenso o la justicia procedimental, su concepto se posiciona como la vida política misma; en cambio, en la resistencia de Castro, es necesario un dominio o predominio antropocentrista o subjetivo para que pueda intervenir un rechazo a, justamente, cualquier tipo de absolutismo evidente. Por ello me permito esquematizar que la ontología de la resistencia de Ramírez está antes de una política horizontal, en tanto la ontología de la resistencia de Castro está después de una política vertical.

2.5.1. El aporte fenomenológico y hermenéutico.

A este respecto, Emiliano Castro desarrolla su argumentación recalcando lo que tienen en común la filosofía de la escuela de Kioto y la heideggeriana, describiendo que ambas posturas son esencialmente ontológicas, pues preguntan por el ente y no qué es este ente o aquél, sino qué es lo que hace que el ente *sea*. Esta pregunta ontológica es particular, porque los planteamientos ofrecidos por aquellas filosofías son fenomenológicos y/o hermenéuticos, ya que parten de la experiencia como un intento de abrir nuevas posibilidades frente a problemas propios. Sin embargo, la tradición se ha preocupado por la experiencia a partir del paradigma sujeto-objeto, pero no es hasta Heidegger y la “escuela de Kioto” quienes intentan explorar nuevas perspectivas frente al *ente*. Para ello promueven una argumentación bien hermenéutica, que es el hecho de partir desde un horizonte ya dado, en la búsqueda de nuevas alternativas de sentido. Para Heidegger, el pensar sobre la historia del ser occidental identificado con lo que él entiende por metafísica como el proyecto de la modernidad es fundamental, ya que fuera de ese pensar estaría el nuevo reto de lo que una vez la ontología tiene por dilucidar. Por otro lado, en la escuela de Kioto, la importancia radica en el pensar budista como búsqueda de pautas a experiencias del fundamento de la existencia (o lo infundado de ésta), y así poder aventurarse a eso que Occidente

nunca se atrevió a pensar. Así pues, se abre paso a un nuevo pensar posible desde el diálogo entre la tradición budista y Occidente.¹³⁵

La filosofía de la escuela de Kioto y de Heidegger tienen algo más en común, y es que, aparte de ser ontologías, son ontologías de la resistencia, porque si bien piensan algo, se trata, como se ha dicho, de algo que resiste a ser un ente determinado. La recuperación aristotélica también es importante en este sentido; cuando se preguntaba por qué es el ente, se preguntaba al mismo tiempo por qué es este algo, este algo determinado. La pregunta ¿qué es lo que es?, estaría en relación con ¿qué es lo más determinado?, igual para ¿qué es lo que menos cambia, lo que es más en tanto que es más? Quedaría como corolario en la tradición: qué es lo más, lo más determinado. Por ello siempre se buscaría el fundamento último de lo más determinado, lo más perfecto, como es el caso de Dios o la subjetividad misma. Sin embargo, la preocupación de la escuela de Kioto y de Heidegger estaría opuesta al ente determinado: pensar al ente no desde lo que ‘más es’, sino lo que se rehúsa a ser, justamente, ente determinado, lo que hace que lo que ‘más es’ *sea*. Por otro lado, la ontología de la resistencia pregunta no por lo que es un ente ni mucho menos por el ente supremo, sino por lo que no es ente determinado. En este sentido puede tomarse como línea que la metafísica tuvo como búsqueda el fundamento del ente determinado, mientras que la ontología intenta buscar qué es lo que hace que un ente *sea* sin ser por esto mismo un ente.¹³⁶

Se habla así, de una doble resistencia, la que resiste al ‘ente determinado’ y la que resiste a la ‘tradicón metafísica’ que es, en particular, la historia o el discurso de Occidente. La resistencia en particular estaría en relación a la consumación o el fin de esta tradición, que es lo que se puede entender como el presente, y por tanto, sería una resistencia al presente. Desde esta lectura, Occidente ya no es sólo una categoría geopolítica, sino un proyecto de ser, y donde Oriente sería la diferencia como nueva forma de pensar contra la metafísica. La pregunta por el presente, desde luego, está en relación con la culminación del proyecto metafísico como historia

¹³⁵ Castro, «Ontología de la resistencia», 331 - 332.

¹³⁶ Castro, «Ontología de la resistencia», 332 - 333.

de la modernidad, el cual ha sido emparentado con el nihilismo, mismo que tiene su fundamento en el “nihil”. Sin embargo, dice Castro, para poder hablar de este nihil, es necesario empezar por la culminación del proyecto metafísico occidental.¹³⁷

2.5.2. El Ser como subjetividad.

Castro hace un breve recorrido de la historia de la metafísica para tratar de descarnar lo que se ha entendido por subjetividad. En este recorrido, pone de relieve a Aristóteles, en tanto hacedor de la pregunta *¿qué es lo que es?*, tomando de peldaño la famosa analogía del alfilerero: si las propiedades son los alfileres, ¿qué es, entonces, aquello sobre lo que reposan, o sea, el alfilerero? Aristóteles, continúa Castro, identifica “οὐσία” con aquello que es el ente, entendido como el *substrato* de toda propiedad. Seguidamente, la respuesta aristotélica sería que el substrato o la οὐσία, no es otra cosa que la materia informe, lo indeterminado, la pura posibilidad. Queda inaugurada, a la postre, la tarea medieval de tratar de definir qué es lo que es, traducida ya en términos de *substancia*. Igualmente, Castro continúa la línea ahora pasando por Descartes y Kant, a los cuales sintetiza de tal modo que la substancia sería aquello que es anterior a toda representación subjetiva, la *res extensa* y el *noúmeno*. Sin embargo, no sería hasta Kant que quedaría muy claro que no solo el substrato es una categoría de la subjetividad, sino que ‘todo lo que es’ es para la subjetividad. La substancia, por consiguiente, es la subjetividad misma. La relación que hay entre sujeto y objeto se establece en una especie de narcisismo de la pura subjetividad, donde ésta quedaría como la medida de todo lo que es y que, al mismo tiempo, se asume incondicionada. Castro, finalmente, recupera la máxima del presente explicada por Nishitani, donde la subjetividad es el centro de lo ente: todo lo que es, se expresa del modo “¿para qué me sirve?”, simplificando la tesis de que todo lo que es, es para la subjetividad. Castro llama a esto “totalitarismo ontológico”: el *ser* es subjetividad.¹³⁸

¹³⁷ Castro, «Ontología de la resistencia», 333.

¹³⁸ Castro, «Ontología de la resistencia», 334 - 335.

Desde luego, la pregunta acerca de qué es la subjetividad, quedaría relevada al instaurar la pregunta por “¿quién es la subjetividad?”, una pregunta, al parecer, con una respuesta bastante inquietante desde Descartes, pues cuando éste plantea la fórmula “pienso, luego existo”, quién es ese “yo pienso” anterior a todo lo que es, que se dispone como fundamento mismo de aquello que es. Lógicamente, siguiendo a Descartes, ese ‘Yo’ no puede ser puesto en duda por más que todo sea puesto en duda, por el hecho mismo de que no se puede dudar de que se está dudando. Precisamente por este mismo hecho, es que ese Yo no puede ser entendido en términos particulares, ya que, por más que queramos sostener una definición del Yo siempre éste se termina por superponer como fundamento, de que lo que es *sea*, de eso mismo que se está sosteniendo. La subjetividad, entonces, es una estructura autónoma, dispuesta como fundamento de la entidad del ente, no es nadie en particular ni todos en general. Castro menciona que Heidegger llama a esto “obstancia”. Así, la totalidad se fundamenta en esta estructura autónoma, donde todo lo que es, es para la subjetividad.¹³⁹

Sin embargo, específicamente, “¿quién es la subjetividad obstante?”, se pregunta Castro. En esta argumentación, se recuperan las tesis de Rosa Luxemburgo y Abdullah Öcalan, quienes hablan acerca de que todo es para el capital y todo es para el Estado, respectivamente. Todo depende de en qué medida se ve afectado o no aquello que se nos presenta como lo determinante, lo que condiciona sin ser condicionado, eso que se oculta por detrás de todo acontecimiento como fin en sí mismo. El “Estado-capital” pues, se proclama como la subjetividad obstante, el cual es incondicionado, al mismo nivel que lo divino incluso, que se impone como medida de todo lo que es, por encima de la humanidad misma.¹⁴⁰

El argumento de la subjetividad obstante del Estado-capital se hace patente, supone Castro, en la guerra. En lo bélico, desde un escenario contemporáneo, todo es medida de una racionalidad (o irracionalidad) que no distingue entre guerra y paz, donde no hay cabida para permanecer ‘fuera del juego’. Ya no es necesario, dice Castro, ser soldado o situarte en primera

¹³⁹ Castro, «Ontología de la resistencia», 335.

¹⁴⁰ Castro, «Ontología de la resistencia», 336 - 337.

línea de fuego para ser considerado una posible baja, no hay escapatoria, a más de que todo inventario, producción, maquinaria, recurso natural, etc., están en la regla de “¿para qué sirve?”. En la guerra del narco y del terrorismo, por ejemplo, Castro menciona que no hay ya distinción entre campos de batalla y zonas civiles, dicha guerra se encuentra en cualquier lado, todo es susceptible de padecer los estragos de esas guerras. La máxima ahora, puede entenderse como “todo lo que es, es para la guerra”. Literalmente quiere hacerse guerra de todo y para todo en favor de la paz: contra el hambre, contra la pobreza, contra la ignorancia, etc. Cuando la subjetividad obstante opera así, ella es capaz de preguntar ‘¿para qué sirve qué cosa?’, pero no es capaz de hacerse esa pregunta a sí misma; todo es calculado por la guerra, pero ella misma no es participe de dicho cálculo.¹⁴¹

2.5.3. Estado, temporalidad y nihilismo.

Castro recupera el concepto de Vattimo de “democracia emplazada” para explicar la estructura del Estado de la subjetividad obstante. La democracia emplazada sería lo vigente en términos políticos, se mantiene como lo que es, mediante recursos procedimentales como el voto, o ciertos procesos que conllevan la toma de decisiones, bajo mecanismos de gestión y administrativos, donde el capitalismo se sitúa como principio de la realidad. La democracia vista así se limitaría a una lógica dominadora y ordenadora de lo ente, dice Castro, que es lo que se ha definido como subjetividad obstante, misma que opera con la lógica de la guerra. Sin embargo, Castro menciona que hay una limitante en esta concepción de democracia como democracia emplazada, en el hecho de que existen sociedades que, lejos de permanecer en una ilusión procedimental como disputa partidista, por ejemplo, dicho procedimiento no tiene ningún significado en el horizonte político. El poder del Estado ya no es representado por una democracia, sino como lucha o conflicto entre señores de guerra que ponen en jaque los recursos y el poder mismo. A esto Castro llama “plutocracia emplazada”, porque el poder no reside en el *demos*, ni siquiera en apariencia, sino en el capital, el gobierno del capital, en fin, el Estado-capital. Vuelve como ejemplo el narcotráfico en el caso de México, donde no es el Estado

¹⁴¹ Castro, «Ontología de la resistencia», 336 - 339.

mexicano quien realmente se ve representado por el gobierno federal, sino por el narcotráfico mismo, el cual es amo y señor de todo: tierras, trabajos, recursos, cuerpos, etc., en favor del capital. Bajo esta lógica, continúa Castro, de la plutocracia emplazada como subjetividad obstante, todo se mantiene en la misma transparencia (“horizontalidad” dice Castro) de lo ente, que se impone violentamente, donde no hay nodos de distinción, todo es igualmente dominable, no hay opacidad que impida bloquear la transversalidad coercitiva.¹⁴²

No es extraño que, por ejemplo, la temporalidad, desde la lógica de la subjetividad obstante, sea identificada por la noción de progreso, dice Castro. El progreso como ideología y como forma de tiempo, el cual es solamente más y más de lo mismo. En la cultura política, el progreso como forma de tiempo, reside en el cálculo, en la medición y en la repetición de cosas, literalmente cosas, productos, mercancías, servicios. La vida misma no progresa, son las cosas las que se actualizan, cambian de versión en versión, se modifican, transitan de lo anticuado a lo novedoso, la *diferencia cósmica* como renovación posibilitante pero sin posibilidad. Si el tiempo del presente es el tiempo del progreso, entonces es un tiempo sin posibilidad, un más de lo mismo. De ahí que también la *resistencia* deba ser entendida como resistencia del presente, volver al tiempo, a optar por lo diferente en términos ontológicos, la contingencia pura que se muestra como lo real tal cual.¹⁴³

Castro, expone las dos diferencias de nihilismo que hace Heidegger: el “impropio” y el “propio”. Un nihilismo impropio, dice, piensa que el problema simplemente es la falta de metas, sin embargo, se compromete a establecerse dentro de un presente lleno de metas que no parece precisamente menos nihilista. Un nihilismo propio es justamente el extrañamiento de este presente y sus metas. Este nihilismo da un paso atrás y al mismo tiempo instituye un *no* del presente, el cual presiente el nihil, la nada del presente. Este ‘extrañarse del presente’ evoca un ‘algo más’, algo que permite la opacidad en medio de la transparencia, que no está sometido o mediado por el dominio de lo ente como subjetividad obstante. La resistencia refiere a esta

¹⁴² Castro, «Ontología de la resistencia», 340 - 342.

¹⁴³ Castro, «Ontología de la resistencia», 342 - 343.

opacidad, este algo más, que es externo al presente, y que se opone al orden vigente de lo ente. Se trata de una dirección opuesta, el pensar que piensa en dirección al nihilismo, dice Castro, que se proyecta en dirección al ser, y que, al mismo tiempo, resiste a ser ente como subjetividad obstante. La pregunta, desde luego, que hasta aquí puede esbozarse, según Castro, es justamente cómo pensar lejos del presente desde el presente mismo, cómo dar cabida al no ente en el régimen del ente.¹⁴⁴

La exposición continúa cuando Castro menciona que Heidegger menciona cuatro modos de “esenciarse la verdad”, en un intento de pensar fuera de lo ente: el pensar, el poetizar, el sacrificio y la acción política. Para Heidegger, lo que no es ente puede expresarse como acción política, pues no es suficiente con que la verdad se exprese en el pensar o en la poesía. Siguiendo esta lectura heideggeriana, Castro menciona que estos modos de esenciarse la verdad parecen tener una secuencia en la obra de Heidegger, donde el poeta es quien recibe la verdad, el pensador la interpreta y el estadista la lleva al pueblo. Esta secuencia hace pensar a Castro que Heidegger la hace desde una “lógica heroica”, ya que no se hace explícito cómo o de qué forma el pensador, el poeta o el estadista se extrañen del presente en busca de experimentar un nihilismo y el nihil mismo. Bajo la interpretación de Jünger en *La emboscadura*, el que resiste al presente parece ser más bien una especie de terrorista individual, dice Castro, como aquel individuo que, de modo inexplicable, puede decir no ante el Estado totalitario, que termina por convencer a otros individuos.¹⁴⁵

Desde esta perspectiva poco infundada, Castro la complementa con la escuela de Kioto: al hacer una fenomenología de la experiencia religiosa, se haya una relación más completa con los individuos. La premisa de partir de la experiencia personal de la duda religiosa conlleva a una ruptura del Yo. En esta ruptura impersonal, se abre la brecha de posibilidad de comunidad con el resto de los individuos, que al mismo tiempo se enfatizan cada uno en su extrema individualidad en una manifestación absoluta de *mismidad*, que es lo que Nishitani llama “personalidad

¹⁴⁴ Castro, «Ontología de la resistencia», 343 - 344

¹⁴⁵ Castro, «Ontología de la resistencia», 344 - 345.

impersonal”, siguiendo a Castro. Desde la experiencia personal se encuentra la ruptura egocéntrica y da paso a la comunión de los entes. Con ello Castro quiere llegar a la idea de que en Oriente, específicamente en la tradición budista, no existe algo así como los héroes que piensan fuera del presente, sino que hay en su lugar la comunidad misma, a la vez que es una muestra de escape o resistencia a la subjetividad obstante que se muestra como el *cogito* del *ego* cartesiano, demostrando un acto de solidaridad.¹⁴⁶

La ontología de la resistencia, por otro lado, sería la propuesta de una acción política que expresa el no del ente, la negación del presente. Castro señala que esta negación puede darse de modo privilegiado en las fronteras del presente, donde el encanto democrático procedimental ya no opera como Estado-capital. Vattimo indica que en esta frontera se encuentran “los pobres”, sin embargo, Castro menciona que esa identificación ya está dada en el presente, precisamente somos nosotros quienes más fácilmente podemos extrañarnos. Por otro lado, Castro objeta que tampoco la negación dependa del estadista heroico que de alguna forma misteriosa se extraña al presente, sino que más bien depende de grandes colectividades situadas en esta frontera que se extrañan de este presente. La acción política del ‘no’ parte de una comunión de lo ente, no de los pocos ni de uno, sino de todos.¹⁴⁷

Castro concluye con el concepto de *Kehre* de Heidegger, en un intento de superar la idea de comunismo hermenéutico de Vattimo: renunciar a la revolución en favor del “pensamiento débil”, de modo que pueda retrasarse y no tanto acelerarse la catástrofe del capitalismo. La *Kehre*, por otro lado, es la presencia del ‘no’ estando ausente, por el hecho de que precisamente es el *no-estar*. La posibilidad de negar el presente como acción política aparece cuando mayor se da su olvido. Ahí cuando el Estado-capital como subjetividad obstante es más violento, ahí donde los fundamentalismos operan con mayor imposición, más colectividades se extrañan del ser del

¹⁴⁶ Castro, «Ontología de la resistencia», 345 - 346.

¹⁴⁷ Castro, «Ontología de la resistencia», 347.

presente y comienza por retomar otra dirección, la del ‘no’ del presente como otro mundo posible. Por ello Castro retoma el concepto de “an-arquía” como término negativo.¹⁴⁸

La propuesta de Castro se funda en la idea de “anarquismo hermenéutico” como ontología de la resistencia, la del ‘no’ del ente, la que expresa la nada, que se opone o ‘se opaca’ a una transparencia totalitaria en favor de una solidaridad o comunidad sin más; es negar el Estado-capital, por ello anarquista; y hermenéutica porque parte de lo vigente, del presente mismo, desde un extrañamiento.¹⁴⁹ La ontología de la resistencia “es un pensar que se mantiene fiel a que allí donde esté el peligro, crece y crecerá también lo que salva”.¹⁵⁰

La resistencia es un quiasmo, que se define como la permanencia del cambio y el cambio de la permanencia: si el cambio es siempre cambio, entonces deviene permanente en tanto cambio. En esta dialéctica, al fin ontológica, más que demostrarse la transición del ser al no-ser y del no-ser al ser, presupone más bien su condición, que se muestra como absoluta comunidad: el ser *en* el no-ser y el no-ser *en* el ser, la inmanencia *en* la trascendencia y la trascendencia *en* la inmanencia; la unidad *en* la multiplicidad y la multiplicidad *en* la unidad; la resistencia no está aquí o allá, no es esto o aquello, no hay una instancia concreta y determinada; se decanta como flujo, movimiento, energía, la cual no es reducida a la política, sino que es realidad en su plenitud, que por necesidad emerge como temperamento del ser, en un dinamismo acabado. Aunque la resistencia invoca la política, no es por esto mismo solo política. Desde luego, la ontología *en* la política y la política *en* la ontología.

¹⁴⁸ Castro, «Ontología de la resistencia», 347 - 348.

¹⁴⁹ Castro, «Ontología de la resistencia» 348 -349.

¹⁵⁰ Castro, «Ontología de la resistencia», 349.

III. LA CONSTELACIÓN ONTOLÓGICO-POLÍTICA .

3.1. Estado de la cuestión.

La perspectiva que pretendo esbozar en adelante se erige a partir de la comunidad teórica que rodea el campo de la ontología política. En particular, el marco de autores a considerar es una intersección entre la postura *ontopolítica* de William E. Connolly, la *política ontológica* de Isabelle Stengers, el *posfundacionalismo* de Oliver Marchart y el *pensamiento impolítico* de Raúl Galindo Hervás. La razón es simple, se intenta condensar las ideas básicas de todos estos autores para remarcar las similitudes y las diferencias que hay entre ellas, y poder así presentar mi propia posición al respecto.

En este capítulo no se intenta demostrar fervientemente la refutabilidad de aquellas interpretaciones, pues la inmadurez de este trabajo no me lo permite, ni tampoco se intenta pronunciar exhaustivamente mi posición, porque mi argumentación se asoma desde una lectura de textos en específico y no de la obra total del pensamiento de estos autores. Por otra parte, he dejado de lado las interpretaciones clásicas de autores capitales dentro de todo el pensamiento político, tales como Badiou, Rancière, Nancy, Lefort, Esposito, Arendt, Deleuze, Foucault, e incluso el propio Heidegger, entre otros. El motivo es que aquellos autores, en primer lugar, ya consideran a éstos dentro de su perspectiva, pues tales autores clásicos también se movieron dentro del campo de la ontología política, aunque la mayoría de ellos implícitamente, desde sus propios sistemas filosóficos. En segundo lugar, porque la interpretación sobre la ontología política, según mi postura, es de segundo nivel: si muchos de los autores clásicos manejaron implícitamente este concepto, los que nos movemos en este campo hacemos entonces explícita esa concepción, en favor de que la disputa entre los clásicos la suponemos sin, aparentemente, situarnos dentro del terreno del disputar mismo.

Una buena aproximación hacia la ontología política pudiera ser desde su deslinde de la filosofía política y las reflexiones sobre lo político. Sin ánimos de atender alguna formulación

agotada, podemos definir a la filosofía política como un cúmulo de propuestas teóricas que intentan legitimar o no, las diversas instituciones coercitivas de una realidad específica.¹⁵¹ Aquí, el término ‘específica’ se entiende como margen de un problema o un concepto contextualizados, que bien pueden ser ampliamente desarrollados de manera justificativa o criticista, normalmente dinamizándose entre una gama dualista que se desglosa a partir de la *identidad* y la *diferencia*. En tanto, las reflexiones sobre lo político toman como punto de partida esa dualidad, con intenciones sucintas prescriptivas o descriptivas y que, o bien apuntan a una ética muchas veces insondable, o bien señalan una neutralidad presumiblemente primordial. Sin embargo, ni la filosofía política ni las reflexiones sobre lo político superan la dicotomía *ser-política*, considerándola imposible o innecesaria. Imposible, porque recaen en vórtices inconmensurables de argumentos irreductibles, e innecesaria, porque ni siquiera tal superación es un compromiso propiamente político. La relación entre ontología y política es, según esto, imposible o innecesaria.

3.2. Ontopolítica.

Existe una distinción muy arraigada entre “subjetividad” y “mundo” en la tradición del pensamiento. Según William E. Connolly,¹⁵² una interpretación *ontopolítica* se da cuando hay algún fundamento de aquella distinción, o bien que el saber más fundamental es que nunca lo hubo. Luego, existen dos bandos ontopolíticos: los que creen que la solución política está en la subjetividad y los que creen que la solución está en el mundo, según haya fundamento o no. Toda posición política es, de entrada, una posición ontopolítica, porque se incluyen presupuestos, condiciones, se fijan parámetros de explicación, etc., desde los cuales se puede calificar cualquier ánimo de intencionalidad o presunta neutralidad con respecto a la organización política tanto de la subjetividad como del mundo, así como el rol de la igualdad, la responsabilidad, la

¹⁵¹ Audi, *Diccionario*. 420.

¹⁵² William E. Connolly es un teórico y profesor de política nacido en 1938, considerado uno de los pensadores políticos más influyentes en Estados Unidos, reconocido por sus trabajos sobre el pluralismo, la democracia y el antagonismo, adscrito a la Universidad Johns Hopkins.

legalidad, el poder, entre otros. Sin embargo, si la ontopolítica parece tan importante, ¿por qué no ha habido una atención debida en proporción a esta consideración?¹⁵³

Connolly ofrece tres razones para tratar de explicar esta problemática. La primera tiene que ver con el auge de la secularización. En efecto, el argumento es que la modernidad terminó por desplazar a los viejos absolutos, claudicando a un minimalismo ontológico. La emergencia de la secularización moderna como minimalismo ontológico se dio tras el fracaso de la metafísica como proyecto de *acceso* al Ser. Ya no es necesario una justificación última de la realidad, porque entablar una relación con el mundo según cierta gestión es suficiente. La segunda, considera más bien que una cosa es el minimalismo ontológico y otra su implicación. Desde luego, el hecho de desplazar a los viejos absolutos no dice nada sobre no atender nuevos absolutos. Sin embargo, las atenciones políticas parecen superar las atenciones ontológicas, quedando a la postre un ‘desencanto’ de un mundo reducido a una donación disponible para las prácticas humanas. La tercera razón es aún más cáustica. Tal parece que los problemas tan esenciales del Ser no están dados siquiera en los presupuestos embaucados de la modernidad, así sean totalmente explicitados. No es culpa de la modernidad que estos problemas hayan sido expuestos y nada, por tanto, obliga a que tengan que ser debidamente respondidos.¹⁵⁴

Sin embargo, ¿no es acaso que el llamado minimalismo ontológico parece mínimo en comparación con la ontoteología de los viejos absolutos? Existe una larga tradición que trata de evitar las cuestiones ontológicas, con motivo que los errores fundamentales de la modernidad se solucionan políticamente, aquellos quienes Connolly llama “pensadores no fundacionalistas”, mientras que, por otro lado, hay alternativas más allá de esta tradición que sostienen el rechazo a este compromiso, y consideran que la salida no es ni el anti-fundacionalismo, ni el minimalismo ontológico, ni el anti-esencialismo, ni el consenso metafísico superpuesto; posturas con las que Connolly está de acuerdo. El minimalismo ontológico supuso una racionalidad enclaustrada, en

¹⁵³ William E. Connolly, «Nada es fundamental...», en *Teoría política: definición de un campo*, ed. por Emmanuel Biset (Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2022), 59-60.

¹⁵⁴ Connolly, «Nada es fundamental...», 60-63.

la cual una posición es capaz de acceder a criterios de verdad o de conocimiento suficientes para atender problemáticas de orden ontológico, o bien que estos problemas pueden dejarse de lado en favor de una neutralidad o tolerancia, a lo que Connolly llama “primacía de la epistemología”.¹⁵⁵

En este sentido, la epistemología no engloba necesariamente todas las filosofías en torno a la *verdad*. Según Connolly, Heidegger se ocupó de este concepto y concluyó que las cuestiones más fundamentales no se tratan por el contraste entre verdad y falsedad, sino entre el binomio verdad/falsedad con la “no-verdad”. La no-verdad es el contexto actual, siempre histórico, en donde se va configurando las diversas maneras de concebir la verdad, resultando siempre insuficiente. Los que se apoyan en la tesis de la primacía de la epistemología como no-verdad, creen que, por ejemplo, una pregunta fundamental es saber qué o cómo establecer un modelo tan básico que permita estrechar la relación entre sujeto y mundo lo más fiable posible, dejando de lado la preocupación de saber qué ha venido a entenderse por verdad y cómo poder conectar sus diversas interpretaciones en una abstracción todavía más compleja. La primacía de la epistemología opta por un procedimentalismo, un método lógico o un consenso superpuesto que permita calificar los compromisos ontológicos como importantes o no.¹⁵⁶

La deuda que resulta después de rechazar a los viejos absolutos sin por ello caer en la primacía de la epistemología, es el hecho de pensar a través de qué o cómo atender los presupuestos implícitos de las diversas interpretaciones ontopolíticas. Si existe una epistemología que califica lo político, ¿existe también una ontología en el mismo sentido? Para responder esta pregunta, Connolly ofrece tres ejemplos. 1. Según James Q. Wilson, el concepto de “criminalidad” puede abordarse desde la perspectiva en la cual el criminal es responsable y causa primera del crimen. Connolly reprocha esta postura en el sentido de que Wilson ignora una lectura donde los presupuestos de criminalidad puedan ser comparados con una política de la violencia, vengativa, punitivista o patriarcal, que criminaliza a los actores y a la vez los excluye. 2. Según Roberto Unger, la relación entre democracia y libertad puede tejerse con el concepto de

¹⁵⁵ Connolly, «Nada es fundamental...», 63-65.

¹⁵⁶ Connolly, «Nada es fundamental...», 65-67.

“domino” de un contexto. Claro, las condiciones ecológicas de las prácticas sociales son intrínsecas a ser susceptibles de manipulación por los humanos en múltiples formas, pero Unger nunca discute con los postnietzscheanos que cuestionan sobre si esa manipulación fundamental es capricho de una teleología. 3. Según la teoría de la elección racional, sus supuestos impiden que sea necesario desarrollar los presupuestos ontológicos en las que está fundada. Sin embargo, ¿de dónde se sabe que la teoría de la elección racional tiene presupuestos ontológicos? Siguiendo a Connolly, la mayoría de los críticos de esta teoría comparten no una atención a un sujeto aislado del mundo, sino a las prácticas discursivas en las que se encuentra involucrado. Se da cuenta de la condición dialógica de la historia, que fijan los hechos representados tanto como los términos que representan. Pero si la representación es “representación de representaciones previas”, el reto de la ontopolítica es buscar un esquema puro para representar el mundo sin necesidad de la primacía de la epistemología.¹⁵⁷

Vayamos un poco más a fondo sobre el problema de la primacía de la epistemología. Connolly sostiene, por medio de Michel Foucault, acerca del complicado recorrido de la “episteme clásica” y cómo ésta desembocó en la “episteme moderna” una vez colapsado todo esfuerzo racional y ordenado en la inmediatez de la vida, el trabajo y el lenguaje. En *Las palabras y las cosas* de Foucault se intenta socavar los prejuicios y las preconcepciones de un discurso que envuelve al sujeto como conocimiento de sí mismo. Esta ‘envoltura’, entendida como el “doble trascendental” es la decadencia de la episteme moderna. El doble trascendental foucaultiano, remarca un presupuesto auto-subversivo del sujeto, que invoca o exige una clarificación de sus propios deseos, percepciones o juicios. Paradójicamente, este “doble” hace del sujeto un objeto de conocimiento, ya que busca reducir al sujeto a una explicación, definición o significado, de alguien evidentemente irreductible.¹⁵⁸

El valor de la modernidad, el de superar a los viejos absolutos/dogmatismos, que es la reconciliación entre lo finito y lo infinito por medio de la fe, dice Foucault, supuso la llegada de

¹⁵⁷ Connolly, «Nada es fundamental...», 68-71.

¹⁵⁸ Connolly, «Nada es fundamental...», 72-75.

un nuevo absoluto/dogmático, aquél que se presenta a modo de vigilia, en el hecho de que el pensamiento busca incesantemente otro modo de reconciliación ahora apoyado sobre sí mismo, ya sea en la comunidad o en el lenguaje, entendido como el *revival* de la epistemología y/o la antropología. Tal es así que Connolly posiciona dos bandos teóricos al respecto: los que sencillamente evitan el rigor ontológico de los discursos reduciéndolos a una base común como consenso superpuesto y, por otro lado, los que tratan de suturar las brechas que va dejando la relación entre sujeto (finito) y mundo (infinito). Así, el pensamiento político contemporáneo oscila entre estas dos esferas teóricas: los que minimizan la búsqueda de los presupuestos fundamentales a un ideal regulativo insondable y los que buscan paradójicamente una relación genuina entre el sujeto y su doble trascendental. Los argumentos trascendentales de Charles Taylor, por ejemplo, que intentan despojar el discurso tardomoderno de Habermas como primacía de la epistemología, resumen esta red de discusión ontopolítica. Y tanto Foucault como Taylor y Habermas convergen en cuanto a la tesis de la “ontología vivida”, en la que en el ámbito social descansan los presupuestos antes de ser reflexionados, pero divergen en la medida en que no es posible superar el conflicto ontopolítico.¹⁵⁹

Sin embargo, ninguna de estas posturas ontopolíticas son capaces de considerar un conjunto pequeño de relaciones amistosas entre ellas a partir del cual pensar en un “ethos político” que apunte hacia un respeto agonístico como imperativo. Para Connolly este imperativo se sitúa en el hecho de reconocer al pluralismo disidente, el cual es el único valor ético que evita el fundamentalismo dogmático de la política.¹⁶⁰

Este pluralismo disidente de posturas ontopolíticas es lo que Connolly llama “matriz ontopolítica”. Más allá de un tablero que mapea el campo de encuentro, existe una lógica de diferenciación que posibilita la interacción entre estas posturas. En esta lógica hay categorías horizontales: “dominio” y “reconciliación”. El dominio refiere a la dicotomía sujeto-objeto, la cual representa esa ambición que el sujeto tiene por apropiarse de la naturaleza. La

¹⁵⁹ Connolly, «Nada es fundamental...», 76-81.

¹⁶⁰ Connolly, «Nada es fundamental...», 82.

reconciliación, por otro lado, refiere a una estrategia donde cierta comunidad se orienta hacia una dirección de la vida y el Ser lo más armoniosamente posible. En las categorías verticales se haya el “individuo” y la “colectividad”. El individuo refiere a posturas liberales, tal como la libertad y la igualdad, mientras que la colectividad refiere a la nación, el Estado, etc. Ahora bien, para Connolly, el problema que conjuga a estas posiciones ontopolíticas es saber dónde se ubican las preguntas más generales e importantes de la política. La lógica comienza cuando el menosprecio de una postura es muy bien recibida por otra. Mas, se pregunta Connolly, ¿qué es lo que propiamente une a estas posturas en la misma matriz?¹⁶¹

La respuesta es demasiado evidente. Por supuesto, ambas posturas comparten la tesis de Max Weber acerca del desencanto del mundo, por lo que son dos las ofertas: 1. O el mundo está en disposición para que la humanidad encuentre una comunión más estrecha, o 2. El mundo no es más que un medio susceptible de dominación humana. Volvamos al ‘encanto’ sí, pero ¿por reconciliación o por dominación? Y, ¿quién o quiénes? Según Connolly, el combinado de estas dos preguntas está atravesado por un intermediario entre la subjetividad y el mundo: la corporalidad. Sin embargo, cualquier postura ontopolítica excede los alcances de una sociedad disciplinaria: son demasiadas justificaciones que no son siempre del todo auto-discursivas, ya que solo ven como necesario defenderse de otras posturas ontopolíticas, cada una de la cual se asume como la más verdadera, racional, efectiva, importante, etc., pero ninguna se atreve a configurar sus propios presupuestos mediante la crítica genealógica.¹⁶²

Cada una, al ser la más verdadera, proyecta un ideal regulativo esencial de la política. “El problema de la libertad” en la matriz, por ejemplo, nunca hace énfasis en mantener la contienda del problema mismo, reafirmando la libertad en tanto inconmensurable e insuficiente de reunir razones últimas de lo que se sostiene. Este ideal regulativo es el respeto agonístico a partir del cual responden las posiciones ontopolíticas, de modo que pueda abrir posibilidades de pluralización. Pero una postura no es insuficiente por ser ontopolítica, sino que es insuficiente

¹⁶¹ Connolly, «Nada es fundamental...», 82-86.

¹⁶² Connolly, «Nada es fundamental...», 86-88.

porque no toma cuidado, dentro sus argumentaciones, de mantener abierta la pluralidad. Mientras que unas posturas defienden la pluralidad como finalidad del individuo, otras tan solo delegan la pluralidad a la vida privada. Evitar las reducciones políticas, pues, equivale a pensar ontopolíticamente.¹⁶³

Siguiendo la lógica de la matriz, Connolly asegura que las diversas posturas ontopolíticas se encuentran en lo que él denomina “la domesticación de la contingencia”. Es así, la contingencia puede concebirse como un evento susceptible de poder ser controlado por su carácter no necesario, o bien como un acontecimiento inconveniente, exterior, o inesperado. Las posturas ontopolíticas intentan domesticar a su conveniencia la contingencia bajo la presunción de la flexibilidad del mundo o bajo la presunción de la direccionalidad del mundo. Sin embargo, señala Connolly, la contingencia rebasa esas tales concepciones en tanto experiencia vital. Cada posición está preñada de una de las máximas de la modernidad tardía: la globalización. El argumento es que un Estado por sí solo es incapaz de sostener los embates que rezagan la contingencia interna o externa a él. Aparentemente, la perspectiva de la reconciliación/comunión, hace posible amortiguar los embates de la contingencia, proporcionando correctivos a la perspectiva del dominio/individuo.¹⁶⁴

Pero, según esto, hay dos consideraciones en contra: primero, el individuo, la comunidad y el Estado son el punto de partida de los debates entre domino y reconciliación; segundo, la globalización de la contingencia como experiencia vital es inminente, por tanto, es transversal. Una política de la reconciliación donde un grupo de personas, demarcados por ciertos intereses, ‘hermetizan’ su territorio, ya no es suficiente. Se necesita encarar a la globalización como problema mundial con ayuda de otros Estados, tales que puedan presionar desde dentro y desde fuera ciertas prioridades y políticas ya dadas. El umbral de la internacionalización pondera la actitud de estas posiciones herméticas remarcando la dificultad de una política restringida y, subraya al mismo tiempo, la necesidad de auto-percibirse como contingentes. Los problemas o

¹⁶³ Connolly, «Nada es fundamental...», 88-89.

¹⁶⁴ Connolly, «Nada es fundamental...», 89-91.

las prioridades montadas como propias son más bien globales o internacionales, porque se intenta pluralizar lo que una vez se intentó unificar, debido a que la contingencia es inminente y transversal.¹⁶⁵

Seguidamente, el debate entre dominio y reconciliación está más inclinado hacia posturas que afirman la flexibilidad del mundo. Las perspectivas de la reconciliación son muy críticas para señalar los inconvenientes que la globalización ha dejado, pero son poco propositivas al respecto. Es más efectiva una política que se asume como plural y diversa, con una conciencia internacionalizada, la cual pueda llevar a cabo una institucionalización tal que pueda aplicarse con mayor facilidad a posturas que convienen que el mundo está donado a nuestras vidas, que simplemente proyectar nuestras inconformidades a espectros armoniosos donde, difícilmente, sociedades enteras y tan complejas puedan convivir.¹⁶⁶ En este sentido, la pregunta ‘¿qué donaremos al mundo?’, pierde fuerza ante la pregunta ‘¿qué nos ha donado el mundo?’.

Las perspectivas de la reconciliación son necesarias para señalar las complicaciones de las perspectivas del dominio que se inclinan hacia la flexibilidad del mundo, pero son insuficientes al reconsiderar un pasado que nunca fue, mientras rebasan intenciones difíciles de institucionalizar. En tanto, una perspectiva que mantenga una propuesta capaz de condensar el dominio y la reconciliación es aún más pertinente. Una propuesta capaz de superar las diferencias que se desprenden de la dicotomía sujeto-objeto como posibilidad de un nuevo orden en favor de la contingencia como experiencia vital, tal que pueda desestabilizar la falsa urgencia de los discursos hegemónicos que promueven proyectos bajo el slogan de “interés nacional vital”.¹⁶⁷

Siguiendo a Connolly, el problema de la reducción política, el hecho de que una posición se asuma como la más verdadera, opera en el mismo sentido que la reducción del pensamiento

¹⁶⁵ Connolly, «Nada es fundamental...», 91-92.

¹⁶⁶ Connolly, «Nada es fundamental...», 92-93.

¹⁶⁷ Connolly, «Nada es fundamental...», 93-94.

postnietzscheano, la cual termina por volcarse o como “voluntad de poder” o como “voluntad radical”. Según esto, no basta con exponer las interpretaciones o problemas en torno al nihilismo, el relativismo, el a-moralismo, etc., sino que, se trata de comulgar a partir del terreno en disputa de las posturas ontopolíticas. El argumento es que si una postura se asume como la más verdadera, es decir, con mayor intención de unificar, más posibilidades hay de intensificar la represión o bien la pura fragmentación. Una buena pauta, para Connolly, es asumir una lectura más comprensiva de Foucault y Nietzsche, tal que pueda superar las experiencias dicotómicas que suponen los dualismos entre normalidad/anormalidad, racionalidad/irracionalidad, bondad/maldad, etc., y así proponer nuevas experiencias y diferencias más complejas.¹⁶⁸

El aporte, sin embargo, no está ni en la unidad ni en la fragmentación. La necesidad de pensar a partir de posturas en pugna, se da en la propia contingencia de la vida y en el hecho de que, aun sabiendo esto, las posturas pretenden elevar sus postulados a una totalidad como fe teísta universal, consenso nacional, contrato secular, o algún argumento trascendental. Para el pensamiento postnietzscheano, la complejidad de la ética se encuentra ya instaurada en el seno que la diversidad de la vida supone, por ello no puede ser atendida bajo una estructura unificadora o fragmentaria, porque no puede ser domada, deducida o garantizada por alguna autoridad incuestionable. Así, el agregado ético-postnietzscheano intenta traducir la experiencia tardomoderna de la “an-arquía” (sin unidad, sin fragmentariedad), promoviendo, en cambio, un pluralismo más afianzado en la matriz ontopolítica.¹⁶⁹

La intención de Connolly es mostrar cómo el pensamiento postnietzscheano señala el valor del cultivo de una ética encarnada en la proliferación de la vida misma, eso que se entiende por “proliferación vital” no es más que la ética en la abundancia, la cual socava los peligros del dogmatismo a través del “movimiento” y la “conexión” entre numerosos puntos de vista ya dados en la matriz. Por ello esta ética postnietzscheana no se superpone después de los conflictos ontopolíticos, porque recurre a contra-experiencias y disposiciones que se encuentran ya allí de

¹⁶⁸ Connolly, «Nada es fundamental...», 94-97.

¹⁶⁹ Connolly, «Nada es fundamental...», 97-99.

forma “proteica”, resaltando la necesidad de la insuficiencia en torno a los debates sobre la existencia y rescatando de ahí, el valor de lo ambiguo y lo disputable. Connolly proclama un respeto agonístico tal que pueda llevarnos a rincones poco explorados por las posturas liberales que fijan sus propuestas sobre el individuo normalizado, lo privado, el Estado neutral y la justicia como equidad, y que pueda mostrarnos un camino hacia una ética de la responsabilidad crítica.¹⁷⁰

Por otro lado, Connolly compara a Bernard Williams y Michel Foucault en un esfuerzo por visualizar los límites tanto de una perspectiva histórica como de una genealógica. En primer lugar, Williams reinterpreta la experiencia moderna de la identidad a partir de la tragedia griega, concluyendo que las visiones decadentes de la política de Sófocles y Tucídides señalan de por sí una ética del respeto que converge de una actualidad del mundo. En segundo lugar, Foucault remarca los desfases que hay sobre la política según los dualismos sociales, concluyendo que la política no tiene fundamento, reprochando las cuestiones metafísicas y reduciéndolas a conflictos relacionales. Ambos pensadores coinciden en que nada, en política, es fundamental, ni Dios, ni el lenguaje, ni la naturaleza, ni la historia, más allá de la pura ética que participa por ausencia de este fundamento y que intenta articular y organizar la abundancia de la vida. Ambos sostienen una visión trágica del mundo, pero no recaen en sus efectos violentos, sino que reafirman las relaciones que puedan surgir entre unas posturas con otras según lo infundado.¹⁷¹

Ambos pensadores comparten que no hay fundamento a partir del cual construir la vida humana, pero ¿también comparten que los intereses humanos siempre son los mismos?, según Connolly, no. La argumentación histórica de Williams pierde fuerza ante la argumentación genealógica de Foucault, porque la dificultad radica en que los rasgos contingentes del presente luego terminen por naturalizarse como si fuesen lo universal en sí mismo, en cambio la genealogía remarca el *cómo* se ha venido construyendo las formas dominantes en tanto racionales, necesarias, agotadoras, etc., demostrando el aspecto diverso y móvil de la vida ya existente. Si bien Connolly reconoce que ni Williams ni Foucault pueden distinguir entre

¹⁷⁰ Connolly, «Nada es fundamental...», 99-105.

¹⁷¹ Connolly, «Nada es fundamental...», 105-110.

diversidad y movilidad buenas y diversidad y movilidad malas, al menos considera que la genealogía es más pertinente por su orientación ética y política desde lo infundado del Ser y de cómo los discursos dominantes pretenden mostrarse como fundamentos últimos.¹⁷²

Sin embargo, ¿cuáles son los límites de la genealogía? Por un lado, se piensa que a Foucault le basta con poner entre paréntesis los supuestos ontológicos de las múltiples perspectivas según su carácter genealógico, algo que, para Connolly, es improbable. Por otro lado, la genealogía no da chances para que alguna producción positiva fecunde, pues en principio ya está condenada al carácter móvil e infundado que muestra el camino conceptual, mas Connolly redime la argumentación foucaultiana en el hecho de que, al implicar la genealogía dentro de la matriz, no evitaría entonces los presupuestos mismos que se critica. Ésta es una auto-limitación ética, dice Connolly. Pero la genealogía no es suficiente después de todo, porque intentar desmontar a la matriz ontopolítica como un conjunto, sería un presupuesto que inevitablemente se uniría a otro conjunto, regresando a la matriz: un conjunto de posiciones ontopolíticas y otro conjunto de posturas no-ontopolíticas; un conjunto que monta y otro que desmonta.¹⁷³ El modelo, entonces, debe tomar otro rumbo.

La deconstrucción, en este punto, al igual que la genealogía, tiene intenciones fuertes de desmontaje, a partir de que busca la ambigüedad de la racionalidad desde dentro. La deconstrucción muestra la experiencia de que lo indecible genera sensibilidad sobre una alteridad lejos de alguna definición actual de racionalidad, así como de identidad y de normalidad. Sin embargo, la deconstrucción también es insuficiente, por el hecho de que no se atreve a mostrar pautas positivas de construcción. Junto con la genealogía y la deconstrucción, se abre una brecha por dónde establecer estrategias de desmontaje a la matriz, pero al ser insuficientes, lo que se busca es también una postura que monte y que al mismo tiempo se diferencie del resto. Momentáneamente, Connolly llama “interpretación ontopolítica positiva” a esa postura que se abre paso por esa brecha y que, a la vez, mantiene una posición de montaje. El reto es hacer tanto

¹⁷² Connolly, «Nada es fundamental...», 110-111.

¹⁷³ Connolly, «Nada es fundamental...», 111-112.

explícitos los presupuestos ontopolíticos a fin de demostrar su falta de verdad, recalcando el carácter disputable, así como poder afirmar desde ahí alternativas positivas tales que puedan mantener abierta la pluralidad y que puedan eliminar el sentido de necesidad.¹⁷⁴

La argumentación es la siguiente: 1. Asumimos que cada interpretación ontopolítica mantiene presupuestos relativos al mundo. 2. Cuando cada interpretación desafía estos términos del discurso, los debates subsecuentes condensan esta posición en una nueva serie de creencias y contra-creencias, repitiendo la formulación. Connolly se pregunta, razonablemente, ¿por qué, entonces, habría que atender esta postura sobre las demás?, pero confiesa que no tiene ninguna respuesta satisfactoria al respecto. Son muchos factores que van acomodando esa respuesta, entre ellos la experiencia de la soberanía estatal, el cambio climático, la internacionalización del mercado, la velocidad en la política, etc., mismas que influyen en la definición paradójica del individuo. Pero, dice Connolly, se debe convertir esta paradoja en pensamiento afirmativo, positivo. Claro, es intuitivo pensar que la ‘energía vital’ excede los encasillamientos que una organización específica supone y que, en ese sentido, la identidad supera la diferencia; sin embargo, esa consideración debe lograr diluir los problemas de la experiencia de la contingencia y la globalización de la modernidad. Tanto la genealogía como la deconstrucción socavan las pretensiones de esas consideraciones, y coartan el impacto de necesidad y trascendencia que las rodea.¹⁷⁵

La tesis de Connolly es que nada es fundamental, porque la genealogía (y la deconstrucción, supongo) muestra el rumbo proteico de la historia; porque las diferencias y las resistencias también abren posibilidades de pluralización; porque el devenir de las cosas, si acaso, es lo fundamental, lo cual permite atender propuestas desde un respeto agonístico, así como promover respuestas críticas ahí donde hay situaciones de injusticia y desventaja; porque casi todo vale, y ante este ‘todo’ tan diverso, lo que queda es una ética para que más doctrinas

¹⁷⁴ Connolly, «Nada es fundamental...», 113-114.

¹⁷⁵ Connolly, «Nada es fundamental...», 114-117.

puedan surgir, mismas que también puedan valer. El presupuesto es que no hay fundamento y, por tanto, queda un imperativo ético nunca garantizado e irreductible.¹⁷⁶

3.3. Política ontológica.

En este apartado no se intenta exponer un argumento sumamente implicador, porque ésa no es la intención de la autora Isabelle Stengers,¹⁷⁷ sino solo exponer lo que una ‘voz en off’ nos dice sutilmente a los que nos preocupa reflexionar sobre la ontología política y que nos ha comprometido de lleno con propuestas alternas para una actualidad modernizada, más allá de ofrecer formulaciones lógicamente consistentes que nos intentan alumbrar sobre un panorama supuestamente sombrío o desencantado, de ahí que la política ontológica de Stengers sea cautivante. A manera de ‘spoiler’, la propuesta de Stengers se puede relacionar muy bien en este trabajo en el sentido de que, si pretendemos abordar la política ontológicamente de manera seria, debemos atrevernos a dejar de ser un poco ‘serios’, el suficiente, al menos, para lograr comprender el deslumbrante algoritmo de la pluralidad y la contingencia en el seno de la globalización.

Sin embargo, la postura de Stengers no deja de ser un argumento. Por supuesto, Stengers identifica el desafío de la política ontológica con el llamamiento del EZLN acerca de “un mundo donde quepan muchos mundos”. Pero este llamamiento muestra una propuesta política: la marginación de los pueblos indígenas dentro de un Estado neoliberal, con una justificación ontológica del ‘todos en uno’; y no tanto una propuesta ontológica: los *otros-más-que-humanos* que nos *animan*, con una justificación política del “honrar, el cuidar y el proteger” que engulle por corolario y, torpemente, la gestión política moderna. Para Stengers, de hecho, la política no

¹⁷⁶ Connolly, «Nada es fundamental...», 117-119.

¹⁷⁷ Isabelle Stengers es una filósofa y científica belga nacida en 1949, graduada de la Universidad Libre de Bruselas donde también es profesora. Sus líneas temáticas versan sobre historia de la filosofía y la filosofía de la ciencia. Sus grandes aportes incluyen las críticas a la autoridad de la ciencia y a la ideología del cosmopolitismo, en este último haciendo un renovado esfuerzo conceptual sobre su término, condensado en lo que ella ha llamado «la propuesta cosmopolítica».

es tanto la igualdad que tiene una comunidad de ciudadanos ante la ley, tal como en la antigua Grecia bajo el concepto de *isonomía*, sino más bien con lo que ella llama “el viejo arte de la diplomacia”. Por un lado, la igualdad griega presupone que, al no haber una opinión privilegiada sobre las demás, todas las opiniones tienen el mismo peso, por lo que cada ciudadano es libre de defender “su opinión”. Por otro lado, los “diplomáticos”, dice Stengers, no defienden sus ‘propias opiniones’, sino que, más bien, las “representan” a manera de “causa”.¹⁷⁸

Así, Stengers no comparte la tesis aristotélica del *politikón zōion* expuesta brevemente capítulos atrás, porque tal definición solo contempla contextos humanos dentro de una discusión entre opiniones que pueden ser calificadas como buenas o malas, y no tanto contextos no-humanos, como los bosques y las montañas, porque escapan a tal calificación. El *politikón zōion* es un gran aliado del cosmopolitismo, en el cual todos nosotros y en todos lados nos apropiamos del mismo mundo, sin nunca considerar un mundo donde quepan muchos mundos. Sin embargo, la interpretación de Stengers sobre este llamamiento no puede evitar estar flanqueada por una tradición filosófica, en específico, la parte francesa-continental de Étienne Souriau y la parte anglosajona-analítica de W. V. O. Quine. En efecto, si el problema es ‘o un mundo, o muchos mundos’, la existencia según Souriau, ‘o es plural o es unívoca’; pero, si el problema es ‘los mundos en el mundo’, esto sería un sinsentido porque, según Quine, cada concepción epistemológica es pragmáticamente relativa a un lenguaje o a una cultura específica y, puesto que vivimos en un mundo globalizado, aferrarnos a ‘los otros mundos’ no sería algo muy global y pragmático de nuestra parte. Sin embargo, aquél llamamiento, no se podría lograr si rechazamos la postura de Quine, porque reduciríamos su visión a la nuestra.¹⁷⁹ El desafío inicia cuando ni se pretende recargar las exigencias de la ontología filosófica a la política ontológica, ni tampoco se pretende diluir a Quine con el argumento de querer mostrar justificaciones absolutorias.

¹⁷⁸ Isabelle Stengers, «The challenge of the ontological politics», en *A world of many worlds*, ed. Marisol de la Cadena and Mario Blaser (Durham: Duke University Press, 2018), 83.

¹⁷⁹ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 84.

Para lograr concebir este desafío, ocupamos desvincular el presupuesto epistemológico que implica una ontología acerca de una realidad “muda” y disponible tanto para muchos mundos como para muchas ontologías. Porque, para Stengers, el problema no es un ‘compromiso ontológico’ a la Quine, concerniente a la representación o el conocimiento, sino un ‘compromiso ontológico’ con y para el mundo. Tal compromiso no es una cuestión de referente y definición, sino una cuestión de deber y de causa. Por cierto, si los científicos libraron las críticas deconstructivistas, fue porque ellos mismos se asumían como portavoces de la razón y del avance del conocimiento, pero no tanto porque hicieran frente a un compromiso en relación con el mundo, siendo más bien independientes con respecto a la diplomacia. Un punto a resaltar, es que, según Stengers, la diplomacia debe entenderse como “especulativa” (aunque en tono muy diferente del de Quentin Meillassoux): los diplomáticos, en cierto sentido, ‘van después’ del conflicto antagónico; el llamamiento zapatista, por ejemplo, implica que los mundos en juego convengan sobre la paz como posibilidad, que puedan ellos convenir en dar lugar para la paz tal que una diplomacia pudiera intervenir, es decir, abordar “especulativamente” la paz. La especulación, para Stengers, no tiene que ver con una lógica del conflicto, sino con el hecho de que la especulación misma pudiera no ser la última palabra. Pero la política ontológica reclama otro tipo de especulación, porque así como se debe desvincular el presupuesto de ‘un mundo disponible para nosotros’, también se debe desvincular algo que, siquiera, está interesado en buscar la paz como posibilidad, a quien Stengers bautiza como “Occidente global”.¹⁸⁰

El asunto es que el Occidente global no es un mundo y no reconoce ningún otro mundo. Supera a la política y a la ontología por igual, porque, como dice Stengers, solo reconoce el avance de la modernización, la pacificación y la operación policiaca. Los que se oponen al Occidente global, son solo “atrasados” con los que los agentes del Occidente global ni están interesados en enfrentar ni en conciliar algún acuerdo de paz. Stengers identifica el Occidente global con la “máquina destructora de mundos” concebida por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Si queremos sostener el desafío de la política ontológica, entonces debemos empezar por desvincularnos de esa máquina, y para ello, siguiendo a Stengers, es bueno comenzar por

¹⁸⁰ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 85.

distinguir entre “agentes de la modernización”, los aliados del Occidente global, y “profesionales modernos”, los que aún les preocupa la diplomacia. Esta postura absuelve a los “modernos” de los crímenes “modernistas”, porque los hubo quienes cooperaron con las pretensiones imperialistas, pero también los hubo quienes no pudieron evitar la “captura” del Occidente global. Esta distinción permite estrechar relaciones entre quienes quieren resistir a la destrucción de ‘los otros mundos’ y la captura de los ‘profesionales modernos’.¹⁸¹

Sin embargo, una distinción más es necesaria. Una cosa es “las prácticas científicas modernas” y, otra, “la institución de la ciencia (Science)”. Para Stengers, hacer esta distinción evitaría el prejuicio de que, por ser científico moderno, se es acreedor a recibir los estragos de su misma colaboración como captura. Es así, la ciencia como institución remarca el sentido de la objetividad y la racionalidad por sobre todo lo existente, mientras que hay prácticas científicas que resisten a este capricho. Los pensadores críticos se mantenían en la figura de que, para lograr aquella división, debían criticar la tesis mayor de la ciencia: el fisicalismo. Mas, según Stengers, la ciencia en general resistía a tales críticas debido a que su fuerza pendía entre objetividad (en sí) y representación (para sí), misma que el resto de las ciencias tan solo aceptaban imitar. Claro, los experimentadores gozan de un “testigo fiable”, aquél que no acepta cualquier interpretación y a partir del cual surgen los debates, encuentros o discrepancias sobre el mundo. La objetividad, en este sentido, no es ningún artefacto prodigioso producto de la ciencia, porque tal cosa no es ninguna construcción, interpretación o representación humana.¹⁸²

Lo interesante aquí es que si la ‘realidad’ no avala cualquier interpretación más que pura objetividad, ¿cómo es posible que suceda una interpretación? ¿A partir de qué o de dónde? ¿No es acaso que la realidad tenga también el poder de avalar el hecho de que influye en la subjetividad más allá de la pura objetividad? Si la realidad no permite ninguna interpretación, y si la subjetividad niega la objetividad, entonces no hay nada que ‘subjetivar’. El problema con la ciencia es el término “representación objetiva”, porque implica una contradicción. La

¹⁸¹ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 86-87.

¹⁸² Stengers, «The challenge of the ontological politics», 87-88.

“representación”, según esto, se entiende como un argumento lógicamente consistente dado a la subjetividad (el lenguaje, la cultura, etc.) sin ser propiamente un “hecho”; pero, entonces, ¿cómo la ciencia pretende obtener “testigos fiables” a partir de esta contradicción? Ciertamente, siguiendo a Stengers, el término objetividad es ya de por sí ruidoso para la ciencia, ya que se toma tal término para reducir cualquier cosa a una caracterización ‘realmente existente’, sirviendo tan solo para diferenciar entre hechos e interpretaciones. Sin embargo, la intención es justamente, con ayuda de las prácticas científicas, desarticular la norma de que hay un solo criterio, una metodología, o un modelo que debe seguirse ciegamente. Para Stengers, las prácticas científicas tambalean lo que se entiende por “definición objetiva” porque, dicha definición, es con respecto a las condiciones experimentales que permitieron responder, de manera fiable, a la pregunta del experimentador. Así, cuando un hecho se convierte en “asunto público”, entonces deja de ser propiamente objetivo.¹⁸³

Según Stengers, si la ciencia hubiera atendido esta consideración, en verdad habría emergido una gama plural, positiva y radical de ciencias a favor de lo “preocupante” y no tanto de la “autoridad”, parecido a lo que Deleuze y Guattari llamaron “rizoma”. Pero este supuesto no podría comprenderse si no tenemos en cuenta la idea especulativa de lo que Stengers llama “practicantes científicos civilizados”, aquellos quienes colaboran con el Occidente global, aquellos quienes sus resultados o producciones son tomados como normales, porque confieren sin problema el rol de la objetividad y la racionalidad. Contrario a ‘los otros científicos’, los “profesionales modernizados”, quienes problematizan ese rol, subrayando la relevancia en cómo ciertas condiciones permiten tomar posición acerca de un asunto. Dentro del aura “civilizada” se trata, en cambio, de abstraer y extraer lo que se regresará a los colegas, dice Stengers, significando un aprendizaje colectivo, sin tener cuidado en la línea tan delgada que separa lo que “puede ser posible” de lo que “debe ser posible”. La indiferencia por parte de algunos científicos sobre esta última distinción se da porque no se tiene el interés de satisfacer todas las partes involucradas más que la confianza en el puro progreso de la globalización, misma que no necesita de tal confianza para ser y seguir siendo, como si una lucha contra la racionalidad, los

¹⁸³ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 88-89.

hechos objetivos, o la universalidad, fuera un peligro para la era globalizada: lo que una vez fue conocimiento rígido hoy es flexibilidad, lo que una vez fue divergencia hoy es plena convergencia, todo abrasado y acomodado por esta era global.¹⁸⁴

Para Stengers, la idea de *cosmopolítica*¹⁸⁵ es una idea especulativa, semejante a la idea trabajada por Bruno Latour. Según Latour, los individuos no se relacionan entre sí como seres desincorporados con opiniones encontradas, sino como portavoces de las “cosas” que han aprendido de ellas, para reunirse en torno a un “asunto” al que habrá que donar el poder de problematizar cada aportación divergente y ver si es relevante para tal asunto. Esta ‘donación de poder’ Stengers lo relaciona con los OGM (organismos genéticamente modificados) a los que Europa se ha resistido. Primero nos asistimos de cosas para ampliar nuestro imaginario cultural y epistémico y, después, cuestionamos un asunto público u oficial tal que pueda redirigirnos una comprensión más sofisticada. Desde los más jóvenes hasta los científicos en general, se dieron cuenta de los OGM como problema de racionalización agraria. Esto resuena con el rol de la “política activista”: los activistas ofrecen cierto poder a un tema o asunto tal que puedan pensar y actuar sobre ello. Esta es la diferencia entre la política griega como interrelación de opiniones y el “parlamento de las cosas” como interrelación de hechos o asuntos, sin ánimo de desvincular la racionalidad o la objetividad en capricho de una alteridad marginal.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 90-92.

¹⁸⁵ Aquí usamos el término ‘cosmopolitismo’ como *κοσμοπολίτης*, que hace referencia al ciudadano del mundo, introducido por Diógenes de Sinope y más tarde reformulado por Kant en su sentido político actual como «miembro de una sociedad civil mundial», del cual Stengers se opone rotundamente. Para efectos de este trabajo, usaremos ‘cosmopolitismo’ conservando su ismo para concebirlo como término ideológico y en sentido peyorativo, contrario a lo que Stengers entiende como «cosmopolítica», que es su propuesta como crítica a esa noción ideológica. Básicamente la diferencia se encuentra en la tesis principal: el cosmopolitismo es la idea según la cual solo existe uno y el mismo mundo para todos, sin embargo, ese ‘para todos’ presupone una sociedad de consumo, de dominio capitalista, científicista y globalizada. En cambio, la cosmopolítica es la idea según la cual existe una pluralidad de mundos no necesariamente interconectados, quienes reconocen la posibilidad de «agenciamiento» con los «otros-más-que-humanos» (cosas/hechos/asuntos). Isabelle Stengers, «La propuesta cosmopolítica», en Revista Pléyade 14 / ISSN: 0718-655X / julio-diciembre 2014, 17-41.

¹⁸⁶ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 93-94.

Sin embargo, hay una limitación con respecto al parlamento de las cosas. Los individuos concebidos dentro de este parlamento son bien civilizados y cosmopolitas, porque Latour continúa en el borde de la idea griega de que las personas deben reunirse para adornar un asunto público con total libertad, mas aquella alteridad caprichosa y divergente, que no comparte aquello que se ‘parla’, puede ser reducida o rechazada sin ningún apuro. El problema para una cosmopolítica, de hecho, radica en el “cosmos” como totalidad omniabarcante y de la cual pretende superar. Dicho cosmos propone caracterizar lo disruptivo, lo otro, la divergencia, de aquello que no acepta ser inmutable, convergente, o “lo mismo”. Pero no puede ser de ninguna manera un argumento, porque nadie puede ser “portavoz” de las cuestiones del mundo como totalidad y su negatividad al mismo tiempo y mostrarlas como “propias”. Sería una aporía. Existen, desde luego, una pluralidad de mundos, y aquellos que protestan, pero se niegan a contribuir necesitan diplomatas porque el rol de lo político es una cuestión de vida o muerte, de paz o guerra. En esencia, el cosmopolitismo no reconoce a los que no están interesados en el debate público, precisamente porque no está obligado a hacerlo. El cosmopolitismo, de hecho, significa que la política puede proceder, aunque no haya tal interés, y se contenta con que aquellos que no contribuyen, padezcan las decisiones tomadas en cuenta en presencia de humanos y no-humanos.¹⁸⁷

Por ello, para la política ontológica la ideología cosmopolita es insuficiente. La asamblea política sigue redefiniéndose a sí misma, ella es su propia verdad: si la perturbación es un problema, tal ideología debe aceptar este problema en su deliberación. Sin embargo, para Stengers, tan solo se tolera, porque “nosotros” debemos aceptar las causas de los “otros” porque nosotros somos los “libres”. Mas la política ontológica no ve las causas de los otros en términos disruptivos para la deliberación política. Si la política es ontológica, entonces no puede considerar ningún asunto como tema de libre deliberación al haber una pluralidad de mundos que convergen y divergen. Así, la política ontológica evita el término de “representación”, porque la ontología supone un compromiso diplomático entre mundos. El desafío es el siguiente: la política ontológica debe poder reunir temas de convergencia y divergencia no en una deliberación, sino

¹⁸⁷ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 94-95.

en una diplomacia tal que puedan coexistir una pluralidad de mundos. Se trata de definir un problema en común y resolverlo en común, lejos de ofrecer una respuesta definitiva de cómo converger y que dicha resolución resida siempre en un otro.¹⁸⁸

Semejante a la sospecha de Hegel y luego retomada por Hans Blumenberg, la duda de Stengers ronda el tema del miedo como una proposición encrucijada en el argumento de la modernidad. Para Hegel, la racionalidad científica es producto de un miedo a la verdad al no comprender la realidad en su absoluto; para Blumenberg, esta misma racionalidad cree absolver al conocimiento de todo mito, quedando a la postre el miedo a no absolver, a no racionalizar, suponiendo el mito del mito; para Stengers, la ciencia (Science), como producción académica, cree apoyar sus tesis “neurológicas” en el mundo, pecando del supuesto de la totalidad, derivando sus propuestas o a un naturalismo o a un animismo sin más, con tal de no dejar vacíos de temor incognoscibles. Pero el concepto de “animismo” dice Stengers, tiene una connotación colonialista, en la cual se le obligó al colonizador a cumplir con el compromiso de “salvarnos del miedo” convenciéndonos de que vivimos en un mundo mudo y ciego. “Civilizar” no es más que asumir este compromiso, el de no traicionar, el de cumplir con el mandato de “no retroceder”.¹⁸⁹

El miedo sobresale en una regresión provocada por una transgresión. En efecto, si tomamos en serio la fuerza de aquél mandamiento, evocamos la misma encrucijada de que nuestro único miedo sea, justamente, “retroceder”; si transgredimos el mandamiento hasta el final, el encuentro sorpresivo con un ‘todo vale’ sería, en verdad, nuestro miedo cosmopolita. Porque, desde luego, poner atención en conjunto para cuestionar sobre un tema, es una cosa, pero curiosamente, no habría atención si no hubiese “tema” del cual pudiera tener el poder de hacernos cuestionar. No hay cuestión sobre ‘algo’ sin ‘algo’ que sea capaz de producir tal cuestión. Para Bruno Latour, el miedo a no retroceder está motivado por un tipo de progreso que, lejos de hacernos mirar hacia adelante, nos hace mirar hacia atrás, tal como si estuviésemos escapando de algo horrible. Mientras que Cobie Nathan, dice Stengers, nos enseña que algunos

¹⁸⁸ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 95-98.

¹⁸⁹ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 98-99.

pueblos supieron relacionarse con entidades no-humanas, reconociéndolas y honrándolas para que no se convirtieran en poderes devoradores y furiosos. A este respecto, conferir el poder a entidades más que humanas reconociéndolo como una propiedad de lo que son, devalúa, según Stengers, a la deconstrucción crítica, en el sentido de que hacer una distinción entre cosas realmente existentes y meras apariencias no nos garantiza desposeernos de lo que ella llama “la ilusión emancipatoria”: el hecho de huir del pasado hacia el futuro.¹⁹⁰

La distinción entre lo real y lo aparente, dice Stengers, sirve como herramienta contra el orden público. En verdad, el pensamiento crítico, de lo que hace gala una propaganda humanista-educativa, funge como implemento para discernir entre lo que nos engaña y nos hacen creer, de aquello que ‘realmente es’. Pero la ontología (política) contemporánea, por otro lado, no tiene ninguna intención en hacer esta distinción porque, una vez más, se recurriría al oprobioso proyecto de la ilusión emancipatoria, misma que no descansa en su eficacia, sino tan solo en el deber de cumplir el compromiso de no traicionar tal ilusión. Sin embargo, lo valioso de la crítica, siguiendo a Stengers, consiste en su denuncia de que no todo es válido. En este sentido, tampoco se trataría de repudiar aquella ilusión, sino de reformular nuestras cuestiones más allá de estar implicadas por una distinción parmenídea entre ser y no-ser, con motivo de honrar y alimentar aquello que, justamente, nos hace sentir y pensar. No habría que renunciar a un pasado en aras de un futuro por el futuro mismo, aunque tampoco habría que reprocharlo en favor de un ‘origen’ presumiblemente más afianzado; podemos atender esta dicotomía reactivando el pasado de manera que no haya posibilitado un reproche tal que advenga en una ilusión sin sentido.¹⁹¹

Entonces, ¿recuperamos o no el animismo? Stengers nos menciona que David Abrams sostiene que aún hay algo de animismo en la racionalidad moderna que nos habilita, junto con los sentidos, a mantener un contacto intencional con las otras caras de las cosas que no percibimos directamente. Podemos ser muy bien animistas, porque estamos animados por las cosas que experimentamos y que, a la vez, animamos. A este respecto, el concepto de animismo

¹⁹⁰ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 99-100.

¹⁹¹ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 100-103.

no es ya una categoría antropológica, porque participamos de las cosas y nos sorprendemos de ellas por medio de los textos, por ejemplo; no hay como tal un desencanto, porque nos encantamos de un ‘afuera’ dado lenguaje, alfabeto, palabra... y solo cuando nuestros sentidos transfieren lo dado, en verdad los árboles y los animales se vuelven mudos, dice Abrams. El problema es que nos encontramos enclaustrados en el texto y queremos mantener esta misma intencionalidad con otros-no-humanos. La escritura, propone Stengers, debe entenderse como un “experimento metafórico” tal que nos invite a salir de ese enclaustre, mismo que se reduce a las “ideas escritas”, volviendo impotente la intención de eyectar hacia lo que nos anima, superponiendo el debate entre enclaustrados, ya no como rivales, sino como empresarios a la conquista de los lectores.¹⁹²

La escritura como experimento metafórico, es como tal una forma de experiencia, y no una forma de anotar ideas preconcebidas en detrimento de aceptar que una entidad no-humana se dirige “realmente” a nosotros intencionalmente. La escritura, dice Stengers, es una experiencia de transformación metafórica, porque aquello no-humano que ‘se nos dirige’, exige su propia realización. Stengers relaciona el animismo de Abrams con la idea de “ensamblaje” de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*. En efecto, un ensamblaje es la reunión de componentes heterogéneos que conforma la existencia como tal. Yo no existo para conformar un ensamblaje, sino que mi existencia es participación propia de los ensamblajes. No estoy dotado de agencia, poseedor de intenciones o iniciativa (libertad sin más). El “deseo” como concepto que unifica estas cualidades, es parte del ensamblaje, incluso aquellos que se distancian para observar lo que es ‘realmente’ responsable de qué cosas pertenecen al ensamblaje. Sin embargo, el ensamblaje también se puede relacionar con el empirismo radical de Williams James con su promoción afirmativa no desmitificadora de la experiencia, no de una experiencia purificada científicamente, sino de una experiencia como flujo continuo de participación.¹⁹³

¹⁹² Stengers, «The challenge of the ontological politics», 103-104.

¹⁹³ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 104-106.

Desde luego, para Stengers, relacionar estos conceptos no evita salir del texto, porque antes que todo, tenemos que participar de la academia y sus publicaciones. Sin embargo, ésta es una buena pauta para recuperar un lenguaje no-académico, aquel que se ha restringido a un uso puramente metafórico. Por ejemplo, la palabra “magia”, hace ruido en la academia, pero podemos hablar de ella protegidos por la metáfora, podemos expresar algo que no nos pertenece, aunque nos incluya, algo que pueda ser intencional o no, algo que, en verdad, no nos importa ‘realmente’. Pero, podemos revivir la magia sin recurso metafórico, dice Stengers, atrayendo la mirada de los rigoristas académicos, en el mismo sentido en que llamamos la atención de los ‘críticos’ si renunciamos a distinguirnos del fanatismo y la ilusión. De hecho, las brujas paganas, según Stengers, aceptan la magia y nos plantean si es posible volver a las creencias sobrenaturales: es posible proponer una desarticulación conceptual a través de la práctica de culto que reafirma el cambio como creación. En esta práctica, lo de menos es “creer” o si algo “existe realmente”, porque no hay como tal un “no retrocederás”. Ellas se dan cuenta del discurso desmitificador, aquél que minimiza la ilusión por la verdad; junto con los no-humanos, las brujas se resisten a este discurso, son radicalmente pragmáticas, porque experimentan con los efectos y las implicaciones de algo que saben que no es inocente y que, por tanto, necesita cuidado y protección.¹⁹⁴

Politizar desde el cuidado y la protección, es un principio pragmático de atención inmanente que va contra el discurso de lo servil y lo útil. Curiosamente, dice Stengers, dicho discurso no sirve para hacer justicia a lo que no hemos honrado, no es útil para aprender a fomentar y sostener aquél principio. La magia, pues, reclama un arte de participación, de ensamblajes, convirtiéndose en un asunto de preocupación empírica y pragmática sobre efectos y consecuencias, y no tanto en una preocupación de disertación textual. No hace falta, siguiendo a Stengers, convertirnos en brujas animadas nosotros los académicos, sino tan solo aprender de ellas. Se debe convertir un argumento en un llamamiento zapatista de un mundo donde quepan muchos mundos, a pesar de que el mundo de las “ideas” siga imperando. El desafío de la política ontológica no emerge a partir de las “ruinas” donde todo vale, sino en que, a partir de las ruinas,

¹⁹⁴ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 106-107.

se puede aprender de y aprender con, y cuidar lo que se ha aprendido. Se debe aprender a honrar las ideas más allá de los porqués empresariales, susceptibles de ser una autoridad o un arma. Cualquier implicación o condicional como “por tanto”, “entonces”, “luego”, puede muy bien alinearse para luchar contra la máquina que intenta convertir muchos mundos en uno, que es el cosmopolitismo. La política ontológica, finaliza Stengers, necesita la magia transformadora de los cuentos, los rituales, las maneras de pensar-sentir con, que entrelazan conexiones con otros mundos. Una red política-ontológica que pueda ayudarnos a la distinción entre “vivir en las ruinas” y simplemente “sobrevivir”.¹⁹⁵

3.4. Posfundacionalismo.

La tesis más general de Oliver Marchart¹⁹⁶ de que el pensamiento político posfundacional es una ontología política que nos recuerda la naturaleza infundable de la sociedad, se delimita a partir de la ontología contemporánea, en específico, de la *diferencia ontológica* de Martin Heidegger.¹⁹⁷ En este trabajo tenemos presente que la ontología contemporánea como marco conceptual, se desprende de una tradición evidentemente metafísica, la cual ha sido descrita por diversos filósofos como ideología, mitología, ontoteología, los viejos absolutos, el discurso de los grandes relatos, la reflexión sobre los principios, las causas y las esencias, etc., particularmente, en este trabajo se ha considerado a la metafísica como la época del argumento ontológico y como discurso de Occidente, la cual nos ha involucrado al dogmatismo: nos encontramos con que se ha pretendido derivar la existencia de un ente a partir de su sola esencia; hemos visto que se ha atrevido a sobrepasar el *ser* al *deber ser* como implicación; caemos en cuenta que se ha querido traspasar un existencial lógico a un universal ontológico como

¹⁹⁵ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 107-109.

¹⁹⁶ Oliver Marchart es un filósofo y profesor austriaco nacido en 1968, adscrito a la Universidad de Lucerna, en Suiza. Sus campos de trabajo incluyen la teoría del arte y la teoría política, en esta última ha mostrado importantes aportes a la filosofía de lo político, siendo notablemente influido por el pos-estructuralismo francés.

¹⁹⁷ Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009)

condicional; comprendimos que la contingencia del ente, y no el ente, es lo necesario; se ha podido argumentar que la realidad se nos antepone antes de deducirla; en suma, que la definición de “ser en cuanto ser” ha quedado devaluada frente a la noción de ‘definir un ente sin ser por esto mismo un ente’, resolver la compleja tarea de comprender la existencia de un *ser* que no lo *sea*.

Los filósofos que nos han delegado esta tarea son, por un lado, Ludwig Wittgenstein y, por otro lado, como ya adelantamos, Martin Heidegger. Sin embargo, el posfundacionalismo defendido por Marchart toma como relevo la ontología de Heidegger para distanciarse de la filosofía política tradicional y la ciencia política, quienes buscan, cada una por su lado, la necesidad de un fundamento que pueda justificar, ordenar o explicar el orden de la política. La ontología contemporánea que tiene por tarea ‘definir un ente sin ser por esto mismo un ente’, heredada en este contexto por la ontología de Heidegger, es correlativa al pensamiento posfundacional de Marchart, tal como la metafísica discrepada por Heidegger es correlativa al fundamentalismo reprochado por el filósofo austriaco. Así, notamos en Marchart que la *diferencia ontológica* planteada por Heidegger, sobre que una cosa es el *Ser* y otra el *ente*, *lo ontológico* y *lo óntico*, es también correlativa a la *diferencia política* posfundacional, sobre que una cosa es *lo político* y otra *la política*.

La influencia de Heidegger en Marchart es evidente, sin embargo, el ensamblaje posfundacional no pudo erigirse sin ayuda de cierta comunidad teórica que también se mantuvo al margen del pensamiento de Heidegger. A los miembros de esta comunidad, Marchart los denomina como “heideggerianos de izquierda”, aquellos pensadores originarios de la Francia de la posguerra, mismos que suelen agruparse en filosofía bajo la etiqueta del “posestructuralismo”. En esta comunidad específica, se mantuvieron dos intenciones: primero, superar el cientificismo y el estructuralismo dominantes y, segundo, encaminar la delicada línea política de Heidegger hacia una postura más progresista. El resultado fue una versión particular tanto de posestructuralismo como de posfundacionalismo, el cual mantiene una profunda interrogación con las figuras tradicionales de la metafísica, tales como la universalidad, la esencia, la totalidad

y, evidentemente, el fundamento. Es preciso señalar que Oliver Marchart no identifica al posfundacionalismo con algún tipo de anti-fundacionalismo, ni con algún tipo de posmodernismo relativista, porque una postura posfundacional no evita por completo aquellas figuras de la metafísica, sino solo intenta debilitar su estatus ontológico. Esto no significa que no exista ningún fundamento, sino que no existe ningún fundamento *último*, ausencia tal que nos invita a atender la contingencia y nos advierte sobre el “momento político” de una fundación incompleta y, por tanto, siempre fallida.¹⁹⁸

El concepto de “contingencia” es de suma importancia para el posfundacionalismo de Marchart. En efecto, las figuras tales como la historicidad, la libertad o el acontecimiento ahora se “fundan” en la ausencia de un fundamento último. Sin embargo, entre el fundamento y la pura nada (abismo), se encuentra la necesidad de la “decisión”, basada en lo que Marchart denomina “la indecibilidad ontológica”, la cual denota, a su vez, la necesidad del antagonismo, la discordia o bien el conflicto, porque cada “postura” se verá confrontada con demandas y fuerzas contrapuestas. Marchart denomina “el fundamento político del pensamiento posfundacional” a estas implicaciones políticas, no del todo aclaradas o atendidas por los heideggerianos de izquierda. Para ello, la política tiene que comprenderse en el sentido insondable tanto de su principio como de su finalidad. La política se funda sobre la nada, sin por ello ser pura nada, a partir de la cual es pertinente el acuerdo, donde se aglutinan tradiciones, obstáculos, oportunidades, todas ellas variables, flexibles, necesariamente ‘infundantes’. De la ausencia de un fundamento no se desprende ninguna consecuencia política necesaria porque, lejos de figuras de la contingencia, la diferencia ontológica lleva implícitamente la diferencia política situada en el pensamiento político posfundacional.¹⁹⁹

La distinción teórica más influyente entre la política y lo político, viene desde Carl Schmitt hasta Alain Badiou, en la cual se recalca que lo político se muestra siempre en su carácter de escape a la significación, es decir, se muestra como fundamento ausente. Aquellas figuras del

¹⁹⁸ Oliver Marchart, «Introducción. Sobre el fundamento ausente de lo social», 13-15.

¹⁹⁹ Marchart, «Introducción. Sobre el fundamento ausente de lo social», 15-17.

acontecimiento se redoblan en el abismo de la contingencia y la infundabilidad, indicando “formalmente” que no pueden ser representadas de forma directa. Sin embargo, para Marchart no es suficiente con desarrollar el concepto de lo político, sino que, una vez sorprendidos por la insuficiencia política, debemos suplementarla con otro término. Marchart llama “pregunta fundante” a la necesidad de búsqueda de ese otro término. Esta necesidad resulta de la diferenciación política en tanto distancia del paradigma fundacional, representado por el cientificismo político. A partir de las ruinas del fundamentalismo se hizo posible lo que Claude Lefort llamó “la disolución de los marcadores de certeza”, los cuales delatan la imposibilidad de un fundamento positivo de lo social. Así, el posfundacionalismo evita el recorrido de la teoría política contemporánea reflexionado desde la imposibilidad de ese fundamento. Lo político, pues, evidencia la dimensión ontológica de la sociedad, mientras que, la política, la dimensión óntica, designa los intentos necesariamente insuficientes y, por tanto, fallidos, de fundar la sociedad.²⁰⁰

Las teorías posfundacionales remarcan el sentido de la diferencia política, la cual adquiere un estatus de diferencia fundante como negatividad, imposibilitando la clausura de lo social e identificándose consigo misma. Por un lado, tenemos la política en el uso tradicional, y por el otro lado, lo político, aquello que escapa a cualquier domesticación política. La razón de que lo político no pueda capturarse de manera “pura”, sin mediación política, es su naturaleza misma “diferencial”, la cual posterga siempre todo intento de estabilización. Este diferencial, dice Marchart, es un indicador de una causa ausente que solo se hace presente en sus efectos, algo cuya existencia hay que dar por sentada debido a las fallas dentro de la significación política y social como imposibilidad de una definición última. Ahora bien, la diferencia política solo es perceptible desde la filosofía y no desde alguna otra ciencia, porque la diferencia ontológica de la cual deviene, pronuncia una incompatibilidad radical entre conceptos de la política como las formas de gobierno y las normas, y lo político como acontecimiento o antagonismo. Sin embargo, no por el hecho de eyectar de las posturas científicas caeremos en picada hacia un filosofismo. Lo que nos puede ayudar a optar por un punto de vista que supere la dicotomía

²⁰⁰ Marchart, «Introducción. Sobre el fundamento ausente de lo social», 17-19.

ciencia-filosofía, es solo reconociendo el estatus de la contingencia necesaria (una vez más, dicho estatus difiere de la necesidad de la contingencia planteada por Quentin Meillassoux).²⁰¹

Tenemos, entonces, según Marchart, un rol cuasi-trascendental acerca de la ausencia del fundamento último de la sociedad porque, claro, éste opera como un fundamento negativo, y porque abre la posibilidad de una pluralidad de juegos hegemónicos que tratan de fundar la sociedad sin nunca llegar a hacerlo. La naturaleza diferencial no es trascendental porque fundamenta, sino porque fundamenta sin ser fundamento. Hay una pluralidad de fundaciones contrapuestas y encontradas que nunca socavan la dimensión puramente fundacional no porque no exista, sino porque no hay una fundación última. De ahí que la diferencia ontológica se pueda traducir en términos políticos. Se tiene, pues, dos enfoques: aquél donde se tiende a dividir la política desde su plano óntico, y aquél donde se divide desde su plano ontológico. Sin embargo, dividir y/o definir la política ‘ónticamente’ no evita los estragos siempre incumplidos del fundamento; lo ontológico-político, por otro lado, reconoce este carácter sin fundamento tomándolo como punto de partida, en lo que Marchart denomina “momento político”.²⁰²

El momento político, describe Marchart, tiene un doble pliegue. Primero, del modo en que instituye la sociedad como fundamento suplementario del ámbito no-fundamental de la sociedad; segundo, cuando este fundamento no-fundamental se “retira” en el momento en el que instituye lo social. La sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque tales fundamentos sean efímeros y contingentes en tanto pluralidad de movimientos parciales. Lo político nunca logrará su cometido como fundamento, pero esto no exime a la política de actualizarse de forma concreta, aún incompleta. La relación de la política y lo político denota una asíntota insalvable y abisal, posición de la cual hace gala un pensamiento político posfundacional. Sin embargo, no basta para Marchart con señalar el rigor asíntótico de la diferencia política, sino que hace falta mostrar sus implicaciones: todas las dimensiones sociales están sometidas al juego constante del fundar/des-fundar tal y como es captado en la diferencia

²⁰¹ Marchart, «Introducción. Sobre el fundamento ausente de lo social», 19-21.

²⁰² Marchart, «Introducción. Sobre el fundamento ausente de lo social», 21-22.

política, lo que hace reanimar en el posfundacionalismo el estatus de ‘primado’ frente a otras disciplinas porque, antes que todo, hay una ontología política implícita que no puede limitarse a un nivel regional, sino a un nivel general en tanto imposibilidad-como-filosofía-primera-fundacional, que no condiciona a no reflexionar sobre el fundar mismo, aunque nunca se encuentre el fundamento último.²⁰³ El abandono a los fundamentos, pues, es nuestro único fundamento no abandonado.

Ahora bien, ¿en qué sentido para Oliver Marchart el posfundacionalismo es un tipo de ontología política? Hemos dicho que, según Marchart, la diferencia política opera como un indicador de la imposibilidad o la ausencia de un fundamento último de la sociedad, por lo que lo político puede muy bien identificarse con ciertas figuras tales como la contingencia, el acontecimiento, el antagonismo, la libertad, la indecibilidad, entre otras, remarcando la necesidad de *diferencia* con respecto a la política, entendida como el ser-sin-fundamento. Para Ernesto Laclau, siguiendo a Marchart, el fundamento y “el abismo” no pueden ser, en rigor, conceptos plenamente contrapuestos porque, des-fundar forma parte ya del hecho de fundar no forzosamente retrotraído al fundamento tal cual, sino más bien reinsertado en el ámbito de los *indecibles* como “literación”, “re-marca” o “diferencia”. Marchart relaciona la “diferencia política” con el terreno de los indecibles, porque la falta de un fundamento último es la condición de posibilidad de todos los actos de fundar. La diferencia política, pues, es el resultado de la ausencia de este fundamento último: las ruinas de lo que una vez se consideró “los fundamentos inamovibles de la sociedad”. Sin embargo, ¿esto debe preocuparnos o angustiarnos? Desde luego, no por el hecho de abandonar al fundamento se concluye en algún tipo de pesimismo o nihilismo, sino más bien nos conduce a una libertad emancipadora, a partir de la cual es posible la politización.²⁰⁴

Por ejemplo, Laclau, dice Marchart, nos recuerda que la disolución del fundamentalismo consiste en la ampliación del espacio de la politización, incluida la politización emancipadora.

²⁰³ Marchart, «Introducción. Sobre el fundamento ausente de lo social», 22-24.

²⁰⁴ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 203-206.

‘El despido de los viejos absolutos’ nos lleva a aceptar la contingencia y la historicidad del ser, proclamando un efecto liberador. En lugar de ceder ante un determinismo inevitable, suponiendo a Dios o a la naturaleza como hacedores del mundo, «apuramos nuestro propio recurso hacedero» en tanto resultado de vocabularios y discursos contingentes que lo constituyen, desarrollando una actitud más política en cara a la construcción de un destino con fundamentos siempre contingentes. Sin embargo, esos vocabularios y discursos contingentes entendidos como condiciones de posibilidad de una política emancipadora, no necesariamente nos han promovido en la actualidad una hegemonía emancipatoria, porque ésta no es ninguna implicación lógica de la política, ya que se ha considerado que no hay ningún fundamento que implique una cultura política particular, sea emancipadora o no, sería contradictorio. La razón es la siguiente: resulta que, para el posfundacionalismo, no solo es incongruente admitir que es posible derivar un argumento a favor de una política particular, sino que, en general, no es posible derivar ningún argumento.²⁰⁵

Entonces, ¿es verdad que nada se puede derivar? Según Marchart, no, porque una política posfundacional solo dice que todo ‘derivar’ fracasará en última instancia, pero no que el derivar mismo sea imposible. Una democracia deberá concebirse como el “intento de llegar a un acuerdo”, con la consigna de fracasar en definitiva. El resto de los regímenes políticos, dice Marchart, se fundan en el abismo de un fundamento ausente, pero sin reconocer este aspecto abisal, en cambio la democracia reconoce su infundabilidad, de lo contrario sería incongruente. Se sostiene, pues, que no todo posfundacionalismo conduce necesariamente a una democracia, porque cualquier régimen es igualmente propenso a fracasar; pero toda democracia es deliberadamente posfundacional, porque un campo de encuentro de “fundaciones”, incluso contrarias, evidencian lo no-fundamental: al negar la democracia se acepta su verdad. Una tesis propiamente democrática y posfundacional se sostiene a condición de no aceptar ningún apriorismo o condicional como tendencia política, por el hecho de que algún argumento fundacional es de por sí inconsecuente. La diferencia ontológica-óptica releva la diferencia político-política, que hace imposible fundar una política óptica particular dentro del ámbito

²⁰⁵ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 203-207.

político ontológico general. Es bien democrático o emancipador aceptar que no hay ninguna razón que garantice un resultado estrictamente democrático o emancipatorio.²⁰⁶

Ahora, ¿por qué se recurre a condicionales absolutorios en el campo del posfundacionalismo? La respuesta de Marchart es que se ha pretendido desplazar la política a la esfera de la ética, tal y como se quiso desplazar al “conflicto” a lo jurídico o administrativo. Sin embargo, este ‘desplazar’ sigue siendo político. Así, como señala Jacques Rancière, existen tres formas para abolir la política: la “archipolítica”, la “parapolítica”, y la “metapolítica”, luego reformadas por Slavoj Žižek en su concepto de “ultrapolítica” y de “pospolítica”. Pero Marchart reinterpreta a Rancière ahora en el lenguaje de la diferencia política. En la archipolítica, lo ontológico-político funda la parte óptica-política; no hay tal diferencia política, y lo social se fusiona con la totalidad sustancial de la comunidad; cada política tiene su cimiento en lo político como “buen orden”, donde la “verdad” será determinada por el filósofo. En la parapolítica, el aspecto ontológico-político colapsa, quedando a la postre un repliegue de la política: lo gubernamental como policía o control; el antagonismo se reduce a una mera competitividad que, en la actualidad, puede identificarse con las reglas del mercado. Aún más, en la metapolítica, no hay siquiera algo así como un aspecto ontológico a partir del cual se funda la política, sino que, más bien, ésta es entendida como el resultado de una distorsión ideológica, la cual empaña la ‘verdad’, misma que es accesible solo mediante la ciencia. En la ultrapolítica la diferencia política también colapsa, ahora del lado de lo político, donde la política supone su actualización; la guerra civil no sería más que la parte óptica-política ya actualizada del fundamento-abismo ontológico. Mientras que, la pospolítica, supone el rechazo de esa ‘actualización’, proyectand una posible sociedad sin conflictos.²⁰⁷

Finalmente, como expusimos, todas estas formas de desplazamiento político son formas políticas de desplazar, porque todas ellas parten de la figura política tradicional no-filosófica, forman parte de nuestro discurso políticos, gubernamentales e institucionales. Ese movimiento

²⁰⁶ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 207-210.

²⁰⁷ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 210-212.

de “desplazar” ya es político, dice Marchart, en la medida en que trata de ocultar la naturaleza misma de la política en tanto contingencia, historicidad, conflictualidad, infundabilidad, etc., por lo que si una democracia y una emancipación posfundacionales se asumen como tales, es importante que dicho enfoque posfundacional no sea solo en el terreno político, sino en todo el pensamiento político. Un proyecto así se compromete con todas las figuras del desplazamiento tanto de la vida cotidiana como del pensamiento político. Para evitar las consecuencias del desplazamiento (mostradas como ideológicas por no ser autodiscursivas de la diferencia política), se deben tomar en serio tales consecuencias lejos de solo señalar sus errores y, para ello, siguiendo a Marchart, debemos poner lo político en el centro de la discusión, remarcando su prioridad frente a lo social, sin subsumir *diferencia* en la *identidad*. Solo reflexionando sobre el estatus teórico de los fundamentalismos encontrados, podremos indagar filosóficamente para capturar la diferencia política *en tanto diferencia*.²⁰⁸

Pero ¿en qué sentido el posfundacionalismo es una ontología política? En rigor, la *diferencia* ya se haya presupuesta en la ontología porque, como dice Marchart, tradicionalmente esta rama de la filosofía se ha ocupado del ser en general y no de alguna esfera regional del mundo. Los fracasos de los fundamentalismos suponen la ontología como historia de ese fracaso, a partir de la cual se sospecha de la noción de “el ser-como-fundamento”. La idea de ontología, pues, es ahora comprendida en su tonalidad derridiana en tanto “hauntologie”, es decir, una ontología perseguida por el fantasma de su propio fundamento ausente. La diferencia ontológica introdujo la diferencia fundamento/abismo no solo adscrita a un ámbito regional, sino a la ontología general en cuanto tal. Solo como hauntologie es que una ontología, carente de objeto propio, puede comprenderse. Hacer una distinción entre ontología y la tradición metafísica (historia de los fundamentalismos) es pertinente porque ello remarca la insuficiente operatividad con la que pretenden “re-fundar” muchos de los intentos vigentes epistemológicos y antropológicos heredados de esa tradición. Una deconstrucción contra la metafísica, es entonces viable, pero, según Marchart, también es insuficiente, porque la deconstrucción no supera la jerarquía filosófica, donde el pensamiento político es simplemente un ámbito marginal de ésta.

²⁰⁸ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 212-214.

La estrategia es hacer de la filosofía un ‘no-abandono’ político, y a la inversa, tal que un enfoque posfundacional puede conllevar. Esto implica que una ontología será necesariamente una ontología política, misma que ya no puede ser subordinada a la pura indagación filosófica.²⁰⁹

Las tendencias posfundacionales subrayan esta línea, dice Marchart, pero no siempre hacen hincapié en cuáles son las consecuencias. En lado de Laclau, el avance social depende de las relaciones de prioridad que el pensamiento ha establecido entre lo social y lo político: la torsión resulta en que, una vez que lo político se ha reducido a un sector regional de lo social, cualquier identidad social ahora quedaría comprendida en su eminente carácter político. Este ‘carácter’ queda aplicado también al discurso filosófico, porque la filosofía se entiende como un discurso sin privilegio discursivo y, por tanto, es política en la medida en que se funda en la institución/des-institución de una decisión política. Tal decisión, sin fundamento de hecho, supone lo único que puede suplementar el fundamento ausente y así superar lo radicalmente “indecible”. Por el lado de Zizek, el colapso de los fundamentalismos demuestra hasta qué punto las características que consideramos como ontológicamente positivas dependen de una decisión ético-política, justificada por la hegemonía dominante, o bien por el hecho de que aún se mantiene el espíritu marxista de llevar la filosofía a la práctica. Este matiz debe tomarse con cuidado, según Marchart, porque, en primer lugar, no se intenta delegar la filosofía por un pragmatismo salvaje y, en segundo lugar, ni la filosofía ni la política son dos ramas antitéticamente excluyentes, sino que son una misma línea que atraviesa el ámbito del discurso filosófico-político. La política no debe tomarse como exterior a la filosofía.²¹⁰

Marchart relaciona el concepto de “subversión” (heideggeriano/derridiano) con el concepto de “inversión” (gramsciano/laclauneano) para poder articular la relación entre filosofía y política. Lo filosófico, dice, no debería abandonar sino subvertirse, en un intento de invertir la prioridad de lo filosófico en pos de una ontología política, misma que adquiere el estatus “cuasi-trascendental” o posfundacional con respecto a otras ontologías. La relación entre filosofía y

²⁰⁹ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 214-216.

²¹⁰ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 216-218.

política no se da por exterioridad (abandono), sino por implicación mutua. En el posfundacionalismo, al hacer de lo político un ‘afuera’ filosófico, se redobra filosóficamente bajo la figura de una ontología política en tanto que “filosofía primera”. Sin embargo, ¿qué acaso este repliegue como filosofía primera no supone una regresión al fundamentalismo?, se pregunta Marchart. Si el posfundacionalismo reprocha las figuras fundacionales, entonces una ontología política entendida como filosofía primera no debería proporcionar esas figuras a otras esferas regionales, sino que más bien debería comprenderse como una forma de pensar o de interrogación filosófica que procura capturar las condiciones cuasi-trascendentales del proceso de fundar/des-fundar de todo ser. Que sea ‘filosofía primera’ significa que tal ‘captura’ toma en cuenta el juego de la diferencia ontológica como retirada del fundamento. La ontología política no debe confundirse con una categoría regional de la filosofía ni de la filosofía política, porque en ella misma se comprende la naturaleza del ser-qua-ser, así como la naturaleza de todo posible ser, y no simplemente la naturaleza del buen régimen o de una sociedad bien ordenada. Lo que separa a la ontología política de una perspectiva heideggeriana/derridiana, no solo está en el hecho de dar cuenta de la retirada del fundamento, sino que también teoriza sobre el momento contingente y temporal del hecho mismo de fundar en tanto momento de lo político. Se intercambia, pues, “ser-qua-diferenciante” por “ser-qua-lo-político”: lo político se ‘retira’ por la diferencia infundable y ‘llega’, aunque sea provisoriamente, en el momento de fundar.²¹¹

Marchart delinea cuatro aclaraciones para sostener que la ontología política puede entenderse como filosofía primera. En primer lugar, si la preocupación ontológica clásica rondaba el ser-qua-ser, para el posfundacionalismo es la preocupación sobre el fundamento/abismo de todo ser. Es inviable un posfundacionalismo regional o que, en todo caso, se adecue a la contingencia no-necesaria, porque dejaría campos abiertos de posibilidad de que algún ser adquiriera el estatus de fundamento último. La ontología deberá deconstruirse desde dentro, mientras que la “retirada” del ser no implica un positivismo o anti-fundacionalismo, así como tampoco implica despedir todo cuestionamiento ontológico, porque lo político como fundamento

²¹¹ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 218-220.

aún es válido para el posfundacionalismo en tanto que nunca puede ser implementado o establecido por la *diferencia*.²¹²

En segundo lugar, existe un fuerte deslindamiento de la epistemología, ya que, originalmente la ontología significa ser-qua-ser y no ser-qua-comprensión. Un enfoque cuasi-trascendental se ocupa de la ontología y no de la epistemología, por lo que la ontología política despide automáticamente el camino epistémico por el camino de una filosofía primera. El paradigma epistemológico pierde sentido frente al paradigma ontológico, porque no apunta al conocimiento científico ni tampoco tiende a afirmar su estatus científico del término. Si se acepta la idea de que lo político es el fundamento de todo lo social, entonces la ontología política puede hablar desde un punto de vista político. Si todo está dentro del horizonte de lo político, entonces toda ontología y/o epistemología estarán políticamente sobredeterminadas, debido a que uno solo puede tomar tal posición en la medida en que uno “toma posición”.²¹³

En tercer lugar, la prioridad de lo político se apoya en la tesis dialéctica de Laclau sobre la institución/des-institución y la sedimentación social: el origen de la política ha sido olvidado, pero puede reactivarse con la “dislocación” y el “antagonismo”. Ello hace que sea preferible hablar de una ontología política y no de una ontología de lo social. Lo ‘social’, en este contexto, es lo que Laclau y Chantal Mouffe denominan “lo discursivo”, dice Marchart, por lo que la teoría del discurso asume un estatus ontológico y cuasi-trascendental, y a la inversa, lo ontológico y cuasi-trascendental se sitúan dentro del giro lingüístico o discursivo. Sin embargo, para los efectos del posfundacionalismo, ese ‘giro’ es también un concepto político.²¹⁴

Finalmente, en cuarto lugar, si el posfundacionalismo como ontología política es una filosofía primera, entonces ¿todo es político? ¿No sería acaso otra forma de “metapolítica”?

²¹² Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 220-221.

²¹³ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 221-222.

²¹⁴ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política» 222.

Marchart responde que éste sería el caso si lo político o la política residiera en todos los entes de manera inmediata y no como “mediación” de la diferencia política. Un mundo donde todo es político supone un totalitarismo o bien una guerra civil universal, porque lo político se halla en todos los rincones de lo social, y por tanto, una diferencia política habría colapsado: el retorno a los fundamentalismos. La ontología política no sostiene la afirmación de que “todo es político (o política)”, aun cuando todo está subvertido en el momento instituyente/destituyente de lo político como señala la diferencia política. De hecho, es la irresolubilidad de una absorción totalitaria o ‘universalmente bélica’ de todo ser social, lo que supone, en definitiva, su condena al fracaso. El fundamento/abismo, y no el ‘todo’, es lo político.²¹⁵

Marchart, además, hace una distinción entre una “ontología política” y una “ontología ontológica”. La propuesta de una filosofía primera apoyada sobre una ontología diferencial solo puede ser comprendida ‘posfundacionalmente’, debido a que el porvenir de la metafísica solo puede pensarse desde fuera del “acontecimiento de des-fundar” y a la vez desde ‘dentro’ en la medida en que ahora esta filosofía primera es entendida como ‘ser en cuanto ser’, misma que se desarrolla solo en la *diferencia en tanto diferencia*. Sin embargo, esta idea deviene en filosofismo para Marchart, debido a que pretende superar la esfera óntica en el momento en que intenta “capturar al todo”, sin atender la diferencia del ser y el campo regional de los entes, olvidando la relación entre filosofía primera y otras filosofías, incurriendo en un problema mereológico: un todo sin objeto. La idea de Marchart de una ontología ontológica es inviable por el hecho de denigrar, en favor del Ser, a los demás campos ónticos y regionales de la historia y la política.²¹⁶

Desde luego, Marchart rechaza la tesis de la hipóstasis de la diferencia como tal, y en lugar de ello propone resolver esta tesis en el terreno óntico particular que, consecuentemente, sería menos que “pura diferencia”, porque si la ‘diferencia’ está sobredeterminada por algún rezago óntico que *se resiste* al juego de la diferencia, entonces la idea misma de una ontología pura y simple estará condenada al fracaso. Lo que para Nancy, Badiou, Derrida y Heidegger es un

²¹⁵ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 222-223.

²¹⁶ Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 223-225.

problema —el hecho de ‘salvar al Ser’ por el camino puramente ontológico—, para Marchart es una ventaja, pues si una ontología general está sobredeterminada por una ontología regional, entonces la necesidad de una ontología general es ‘salvable’ por una ontología regional tal que abarque su imposibilidad. Cada ontología, dice Marchart, que será necesariamente “menos que una pura”, se ha de fundar en un lugar “óntico” que será necesariamente “más que un mero óntico”. Resulta que la relación entre el Ser y el ente es un quiasmo, porque la imposibilidad del Ser es la posibilidad misma del ente. Por tanto, cada presunta ‘filosofía primera’ resulta ser ‘segunda’, porque no hay ningún fundamento primero que sea inmediatamente accesible y, por tanto, no es posible determinar solo filosóficamente qué disciplina se encargará de acceder a tal fundamento. Por medio de la contingencia, agrega Marchart, es que la categoría de una ontología regional se eleva a una general, por lo que conceder al pensamiento político el rol de “prima philosophia”, no es una decisión filosófica, sino política, porque se interviene desde el campo óntico de la política al campo despolitizado, general e independiente, de la filosofía.²¹⁷

La relación entre la diferencia política y la diferencia ontológica es aún más estrecha, según Marchart. Esta relación no supone en definitiva una derivación de la diferencia en su nivel ontológico a su nivel político, como postulaba Heidegger. De hecho, es la diferencia política la que supone una diferencia ontológica, porque la diferenciación entre la política y lo político, es en sí misma, política. Lo político tiene un doble pliegue: el lado ontológico y el lado óntico. Para Marchart, el lado ontológico es lo que William E. Connolly entiende por “ontopolítico”, según el cual el Ser no se puede entender sino en su sentido político: ser-qua-ser, es más bien ser-qua-lo-político; mientras que el lado óntico es un espacio político intermedio entre la política y lo político. Entre lo ontopolítico y el espacio político intermedio, unidos por un juego interminable de naturaleza siempre política, se encuentra un abismo. El “Sein”, como diferencia ontológica, no es más que el “Ser” que indica de manera insoslayable la diferencia entre el “Ser” y los “entes”, es decir, el “fundamento/abismo” que se abre en el acontecimiento mismo de su diferenciación.²¹⁸

²¹⁷ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 225-226.

²¹⁸ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 227-228.

Sin embargo, ¿qué lugar ocupa, entonces, la política en su uso más tradicional, es decir, ‘ónticamente’? Marchart responde a esta pregunta a partir de la lectura de Žižek y su giro lacaniano de la diferenciación de Lefort y Laclau, donde la política como “subsistema” representa el fundamento olvidado de la sociedad, que se origina violentamente de modo abisal; la política es un recordatorio simbólico de la naturaleza sin fundamento de la sociedad, de su imposibilidad última. La política es metafóricidad de lo político, el cual cobra su protagonismo en momentos de antagonización, lo que Marchart llama “momento político”, y es cuando la política se reduce a “ser una entre otras” tan pronto como un orden hegemónico o social se restablezcan. No hay diferencia política sin la política en un extremo de la diferencia, tan importante como lo político situado en el otro extremo. La política como esfera o forma específica no necesariamente es reductible a otras formas sociales o de acción, pero esta observación no da cuenta de que lo político, en el sentido schmitteano, puede ocurrir en cualquier subsistema y no solo en la política. Lo político no es de la política, pero la política sí es de lo político. La antagonización, como cualquier hegemonía, ocurre todo el tiempo, el momento político siempre acontece y no deja de acontecer. Sin necesidad de incurrir a los grandes relatos históricos o revolucionarios, representamos ya las maneras tan diversas de lo político en el ámbito social.²¹⁹

Por último, concluye Marchart, lo político se encuentra en todas partes sin que nadie haya visto jamás algún lugar dónde se ubique plenamente. Sin embargo, puede inferirse: lo político como momento ontológico de la sociedad destella en el horizonte de cualquier fundamento firme que reflejan la luz de la imposibilidad o la incompletud de los entes sociales, tal y como está indicado en el juego de la diferencia política. Marchart, siguiendo a Žižek, conviene en el hecho de que la política es el nombre óntico de lo político en su modo actualizado; actualización tal que no puede apropiarse de lo político al haber de por medio un abismo insoslayable. La política es el nombre de una paradoja inexorable, por lo que nadie ha visto nunca una “política pura y simple”. Una vez más, el hecho de despedir a la política lo hace ya un movimiento político. Negar la

²¹⁹ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política» 228-230.

imposibilidad de la sociedad es una petición de principio, porque es ya una manera fundacional de instituir la sin lograrlo. Abolir la política es ya un gesto político. Una lucha contra la política es solo una lucha por el grado de politización, pero nunca una lucha contra lo ontopolítico, insondable para la política óptica. La sociedad es y seguirá siendo sin fundamento, al margen de la política particular actualizada. Solo es ‘fundable’ en la diferencia entre lo social y lo político: la dimensión óptica de lo social como subsistema y lo político como fundamento instituyente de todas las relaciones sociales. Las implicaciones o consecuencias posfundacionales nos ayudan a comprender el carácter sin fundamento de la política, sin por ello despedir al fundamento que va dejando marca. Aún convivimos con las figuras tradicionales de la metafísica, por ello el posfundacionalismo no abandona el fundamento, pero trata de redefinirlo políticamente. ¿Lo político entonces, es fundamental? Marchart responde afirmativamente, porque lo político opera como fundamento, igual que como causa y condición de todo ser social; un fundamento que no fundamenta y sigue siendo fundamento; una causa sin efectos que aún determina; y una condición trascendental que está históricamente condicionada y continúa cobrando validez supra-histórica.²²⁰

3.5. Impoliticismo.

Siguiendo el rumbo de los debates imbricados, existe una posición que intenta ir más allá de una postura posfundacional y que pretende desarticular, mediante el recurso propio del dinamismo de la historia de los conceptos, las posturas que aspiran no solo a buscar el fundamento último, sino en general cualquier fundamento, provisto de impotencia y como única posibilidad de definir la política. En esta línea se sitúa Alfonso Galindo Hervás,²²¹ quien emplea la figura de lo impolítico como “pasión anti-institucional”. Lo impolítico, dice, es una negación de lo “dado-político”, pero también es una afirmación, que no es, en definitiva, una reducción de

²²⁰ Marchart, «Fundar el posfundacionalismo: una ontología política», 230-232.

²²¹ Alfonso Galindo Hervás es un filósofo y profesor español nacido en 1969. Sus líneas temáticas incluyen la filosofía política, filosofía de la violencia y la historia de los conceptos políticos. Los trabajos de Galindo se apoyan en la tradición italiana y la filosofía política contemporánea. Es profesor titular en la Universidad de Murcia.

aquello negado. Lo impolítico es lo imposible-político. Esta figura, concebida por diversos filósofos, constituye un tipo-ideal weberiano (lo dado-negativo no conceptualizado), el cual ha sido sistematizado bajo el léxico “pensamiento impolítico”. Dicho tipo-ideal, tiene su origen concreto: la Italia de los setenta. Sin embargo, la intención de Galindo es mostrar que lo impolítico es un concepto desterritorializado, pues lleva consigo argumentos de alcance a cualquier topología política. Lo impolítico, agrega Galindo, es un posicionamiento filosófico-político a la vez que metodológico, el cual se basa en la idea de que, una posible trascendencia filosófica no es posible sin un contexto político; ello porque la filosofía no es intempestiva, sino que es correlativa a la política misma.²²²

Para Galindo es igualmente válido el uso de la expresión “ontología política” para referirse a los filósofos analizados como pensadores impolíticos, tales como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy y Alain Badiou, mismos que participan de la filosofía de Martin Heidegger. Es una “ontología política” en la medida de que dichos filósofos recuperan las tesis ontológicas de Heidegger de la realidad para capturar el ámbito de la política, y también, porque la postura política de los mencionados autores posibilita a su vez la captura de una realidad de nivel ontológico.²²³

Galindo intenta problematizar las categorías políticas modernas, así como su relación con la *praxis*, sin renunciar a la posibilidad de un imperativo de acción, como podrá sostener la impoliticidad más ortodoxa, sino más bien situar dichas categorías en una base de deconstrucción tal que pueda haber cabida al factor mismo de la ‘politicidad’. Deconstruir implica construir, negar implica afirmar, lo pensado-filosófico implica lo dado-político. El riesgo de la impoliticidad instaurada en un marco puramente destructor es claudicar por una política-politizada y una filosofía filosófica. Convenir con una filosofía política en su factor politizador, no significa reducir a la filosofía a un programa de acción, sino que más bien, el factor político

²²² Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo: ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*, (Madrid: Sequitur, 2015), 128.

²²³ Galindo, «Introducción», 11.

de la filosofía ya se asoma desde su poder deconstructor como ‘factibilidad posibilitante’ (el ser-otro-posible). Una crítica radicalizada y distanciada deviene impotente a partir de una negación total de lo que hay, en fin pura impoliticidad. Por el contrario el reto de un pensamiento impolítico como ontología política, es trascender los límites de los fundamentalismos sin renunciar a pactar con la contingencia de la realidad actual.²²⁴ Una vez más, ¿podemos escapar a los viejos absolutos de la metafísica y la modernidad sin por ello ceder ante los polivalentes fanatismos de la posmodernidad?

La argumentación de Galindo intenta desmontar la tesis de la neutralidad epistemológica (y ontológica) de las instituciones sociales, siendo la ciencia uno de los mayores ejemplos. En efecto, la ciencia como institución social no está exonerada del mundo: también posee normas, tradiciones, prácticas arraigadas, moldea conductas, en suma, también asume un quehacer político. La ciencia pasa por contextos o paradigmas que, en el mejor de los casos, promueven condiciones y disposiciones de refutabilidad, de incompletud, y de prolífica discusión discrepante. Sin embargo, ¿acaso no la democracia se constituye por ésas mismas condiciones? En todo caso, la ciencia como institución social es netamente democrática. Ahora bien, en la filosofía, la democracia se hace evidente cuando, aún con todos los criterios epistémicos disponibles, no se logra identificar el rasgo de insuficiencia que supone el carácter auto-discursivo de ésta.²²⁵

Como primera consideración, lo impolítico se puede montar, pues, a partir de la presunción de inexorabilidad del “factor político”. Sin embargo, dice Galindo, lo impolítico es más que posfundacionalismo y afirmacionismo. ¿Cuáles son, entonces, los matices de diferenciación? Para Galindo, la tesis posfundacional sostenida por Oliver Marchart, acerca de que no hay ningún fundamento último de la sociedad, incentivando por su parte la emergencia de la contingencia necesaria y la pluralidad de fundamentos provisionales, finalmente insuficientes, elevada a una condición cuasi-trascendental, es más bien una suerte de posición impolítica, ello

²²⁴ Galindo, «Introducción», 12-13.

²²⁵ Galindo, «La constelación impolítica», 15.

por una razón: porque el posfundacionalismo se regocija de fundamentos *primeros*, pero tanto Agamben, como Badiou y Nancy, entre otros, tienen la sutileza de ser desmenuzados teóricamente en su forma más radical, más antifundacional, negadora, nihilista, deconstructora y, en suma, según Galindo, posmoderna.²²⁶

Galindo hace énfasis en la diferencia entre posfundacionalismo e impoliticidad. En general, el posfundacionalismo renuncia al fundamento último, sin embargo, puede convivir plenamente con la contingencia mediante fundamentos contingentes, mientras que la impoliticidad reprocha cualquier idea de fundamento. En ese sentido, el pragmatismo puede entenderse como posfundacional pero no como impolítico, porque aún es posibilista, reformista, adaptativo, etc. A diferencia con Marchart, quien sostiene que el posfundacionalismo es una verdad que se accede históricamente, aunque tal verdad solo sea capturada filosóficamente, Galindo sostiene que el posfundacionalismo es solo un modo de reflexionar sobre la legitimidad de lo político, mismo que ha sido indicado o señalado por las políticas que lo fomentan. Sin embargo, el error argumentativo de Marchart, consiste en que, a partir de un juicio sobre una realidad post-factum no anticipada y contingente, como lo es el contexto óptico de las políticas particulares, pregone la necesidad de verdad de la ausencia de fundamentos últimos. A partir de un juicio a posteriori, deriva la necesidad de un juicio a priori, esto es, la condición cuasi-trascendental de lo político.

El matiz crítico de Galindo señala que, el posfundacionalismo de Marchart (circunscrito específicamente en Agamben, Badiou y Nancy), indica pero también faculta la decadente experiencia moderna, es decir, que el problema de la teoría política es proporcional al problema conceptual de captura de los fenómenos políticos del presente, y solo adoptando cierta perspectiva filosófica, es que podemos amoldarnos ante la particularidad de dicho presente. El posfundacionalismo se justifica por el uso de la diferencia política. Claro, mientras lo político indica la imposibilidad de un fundamento último de lo social, la política es el recurso esperanzador de posibilidad alterna e institucional de convivencia fluida y plural aun dentro de lo *imposible*; de otro modo habría estatismo y totalitarismo, al no haber nada alterno adonde

²²⁶ Galindo, «La constelación impolítica», 17.

recurrir, más que, lógicamente, una vuelta al inamovible fundamento. El posfundacionalismo, aparte de anunciar la imposibilidad del fundamento último, también sostiene la necesidad de fundar contingentemente la política. Pero, lo impolítico, es un poco más que posfundacionalismo, dice Galindo. Porque opera sobre el interminable cuestionamiento institucional, de sus procedimientos y de su *praxis*; la lógica de la impoliticidad no claudica como verdad la contingencia política, sino que, la toma como problema, precisamente en su radical in-habitabilidad o en su in-domesticación, donde no hay espacio ni para la posibilidad como reforma, ni para la necesidad como esperanza.²²⁷

Por ello, precisamente, lo impolítico ni es in-político ni a-político, porque lo impolítico es la verdad de lo político, al también indicar y facultar un afuera a la representación y al orden políticos. Si tenemos que la crisis moderna no es solo contextual sino también conceptual, entonces el trabajo crítico de la impoliticidad rondaría sobre la reconstrucción genealógica histórico-conceptual que engloba, según Roberto Esposito, la episteme política moderna. El reto impolítico, según Galindo, es pasar críticamente por un pensamiento que se atreva a renunciar a su primacía implicadora de políticas alternas, sino tan solo socavar dicha primacía a fin despejar la pura política en tanto-que-acontecimiento. La metodología, si es que la hay, es que, sin hegemonía pensable, no hay entonces hegemonía politizable. La pauta: un pensamiento pos-hegemónico que indica y faculta una política pos-hegemónica. La problematización que hace Galindo es que hay un tipo de maniqueísmo político que se vuelve insuperable por las inconstables mediaciones *tout court*. El hecho es que, por un lado, tenemos los bienes positivos y, por otro, los modos de acceso a esos bienes positivos, sin embargo, resulta que entre ambas figuras hay un atolladero de instituciones, procedimientos, protocolos de elección, programas de administración, de acción política ejecutiva, pero también hay conceptualizaciones políticas, formulaciones, teorías, etc., desactivadas por hipótesis en su tono incubador o determinante de *praxis*. Entonces, entre los opuestos políticos maniqueístas, hay una mediación insalvable sino inexistente que imposibilita su consumación.²²⁸

²²⁷ Galindo, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, 18-19.

²²⁸ Galindo, «La constelación impolítica», 19-20.

Así, [...] no hay mediaciones entre la biopolítica soberana del Estado de derecho y la vida mesiánica de la comunidad que viene ansiada por Giorgio Agamben, o entre la inmunidad estatal y la comunidad impersonal a la que apela Roberto Esposito, o entre el Estado soberano y la comunidad del ser singular plural identificada por Jean-Luc Nancy, o entre el ser y el acontecimiento, por referir la sintética fórmula empleada por Alain Badiou.²²⁹

Una vez enmarcado el problema, resultan dos respuestas: 1. O bien renunciamos a un “bien positivo” a partir de la cual se instituyen supuestas mediaciones (como la justicia y su derivación en procedimentalismos judiciales), a modo de procurar un tipo de teología negativa como irrepresentabilidad del bien. 2. O bien asumimos la defensa de una posibilidad de acceso sin *medios* al bien positivo en sí (como, por ejemplo, el decisionismo y la fidelidad sostenida por Badiou). Si la política se reduce a puro acontecimiento, la reflexión impolítica nos invoca el reto de si es posible estabilizar o prolongar dicha experiencia política, o si, por el contrario, cualquier institución (como representación) equivaldría a una alienación dando chance a la vocación política en tanto fugacidad; o bien identificar si hay condiciones de posibilidad previsibles de la política, o si su fundamento es el mero azar. En general, el reto impolítico es pensar mediciones o formas institucionales alternas a las tradicionales. El hecho de que el pensamiento impolítico haga crítica de las mediaciones es prueba de un problema específico que relaciona a Agamben, Esposito, Badiou, Nancy, entre otros, y es el de la vida globalizada en la sociedad contemporánea, un sentido abrazador y postrado en cualquier rincón de forma absolutista: la globalización como realidad ensimismada y enclaustrada en el mundo y el lenguaje (entre la política y el discurso).²³⁰

²²⁹ Galindo, «La constelación impolítica», 20.

²³⁰ Galindo, «La constelación impolítica», 20-21.

Sin embargo, se pregunta Galindo, ¿desde dónde y por qué se hace posible una crítica a las mediaciones institucionales? Si es preciso cuestionar la herencia moderna, entonces ¿de qué modo es posible un cuestionamiento no moderno sin compromiso epistémico? Si no es preciso cuestionar las mediaciones institucionales, ¿se pueden entender como perfectamente vigentes? El afirmacionismo de Benjamin Noys, dice Galindo, sirve de comparación para capturar el vigor del pensamiento impolítico con el que puede responder a tales cuestiones. Para Noys, autores como Agamben, Rancière, Negri o Badiou también presentan una postura afirmacionista, en la medida en que, según el posfundacionalismo, que mantiene un temperamento de negatividad, esto es, la ausencia de un fundamento último de la sociedad, se propone más bien la radicalización de posibilidad, de posibilidad y de acción. Posfundacionalismo y afirmacionismo no son, desde luego, incompatibles. Según Galindo tales posturas son formas de agrupar o caracterizar el pensamiento de los autores implicados y sus filosofías a fin de coadyuvar a un “tipo ideal”. Marchart subraya la contingencia y el decisionismo, mientras que Noys, destaca las dimensiones propositivas y activas, de prácticamente el mismo marco filosófico que Marchart.²³¹

La tesis de Noys, en lectura de Galindo, destaca la afirmación poseída en autores tales como Agamben, Derrida, Deleuze, Latour, Negri y Badiou, y su proporcional crítica de la negatividad, así como la defensa por una reconfiguración de ésta. El afirmacionismo trasluce las filosofías de la inmanencia opuestas al trascendentalismo del capital y sus respuestas a la crisis de los años 70. Lo negativo, pues, se asocia con la abstracción capitalista o comunista, mientras que la afirmación sería una resistencia al capitalismo neoliberal y cualquier pensamiento dialéctico. Lo negativo opta por la universalización del capital, mientras que el afirmacionismo remite a un universalismo “de” y “en” la diferencia, supuestamente no capturable por la hegemonía del capital. La afirmación contrasta la ontología del capital socavada por la tradición marxista, en la medida en que “produce realidad que deviene abstracta”. La crisis financiera no hizo más que reforzar esta ontología, y precisamente, a partir del mayo francés, se hizo eco de respuestas anti-capitalistas, y a su vez, con una maniobra alterna, la emergencia de una

²³¹ Galindo, «La constelación impolítica», 22-23.

convicción de que el propio capitalismo colapsaría por sí solo, haciendo factible relacionar afirmacionismo y aceleracionismo.²³²

Según Noys, el reto es reanimar la negatividad en su estéril resistencia capitalista en su modo más propositivo. Esta empresa exige diferenciar una negatividad más re-activa que propiamente revolucionaria, misma que no significa “abandono” de revolución, sino “reforma”, en el sentido de radicalizar el poder de lo abstracto desde dentro: una suerte de trabajo contra el trabajo. No es entonces concebir la prioridad de la resistencia frente a la ontología del capital, sino implicarse ‘desde dentro’ en una forma de comprender cómo dicha ontología nos captura. No es la preservación de utopías, sino la re-actualización de modos de lucha pasados. Sin embargo, a diferencia del aceleracionismo, el afirmacionismo opta por resistir la anarquía del mercado radicalizando el sistema económico en tanto sujeto, rehabilitando la negatividad tal que pueda responder al dominio de las abstracciones reales.²³³

La tesis de Noys, se puede simplificar en tanto negación de negatividad. Sin embargo, para Galindo, los sistemas filosóficos de los autores implicados no pueden ser reducidos a una especie de dicotomía entre “negativismo” y “afirmacionismo”. La impoliticidad se posiciona en este ‘in-reducto’, recalando en el hecho de que ni hay pura negatividad negada ni pura afirmación afirmada sin posibilidad de términos medios que, a pesar de los intentos de superar dicho dualismo, la conclusión es si podemos hacer algo o no frente a los embates de la sociedad contemporánea. No es posible ni deseable, para Galindo, mapear antitéticamente los posicionamientos de una ontología política, porque toda afirmación conlleva una negación y viceversa. Lo impolítico constituye la sintaxis de esta complejidad. Tales filosofías afirman en la medida en que niegan la negatividad, a costa de su irrepresentabilidad o impensabilidad, más que la pura sedimentación del acontecimiento, y porque tal afirmación se vuelve insondable es que la negación radical queda suplementada a pasiva espera, a mera esterilidad. Lo impolítico también rebasa las contrafácticas pretensiones afirmacionistas, en la medida en que éstas buscan la

²³² Galindo, «La constelación impolítica», 23-24.

²³³ Galindo, «La constelación impolítica», 24-25.

identificación pura sin vínculo con lo negativo, mientras que la impoliticidad reconoce la negatividad como un marco previo ineludible. En suma, el pensamiento impolítico es más que posfundacionalismo y más que afirmacionismo.²³⁴

De manera preliminar, el pensamiento impolítico puede considerarse como la permanencia de un cuestionamiento sobre los conceptos y *praxis* políticas que se presentan como últimos, fundados, legítimos, justos, etc. Una posible aproximación hacia dicho cuestionamiento se puede dar a partir de la filosofía de Martin Heidegger. Como se expuso, tanto el posfundacionalismo, como el afirmacionismo y el pensamiento impolítico, comulgan en el hecho de que las instituciones políticas y sociales son esencialmente inacabadas, falibles, contingentes, debido a que la naturaleza misma de las instituciones no logra aprehender debidamente los ideales desde donde se pretenden fundadas. Sin embargo, el hecho de que algún pensamiento no renuncie a esos ideales a pesar de reconocer su in-aprehensión, no necesariamente lo convierte en impolítico, porque, entre otras cosas, la impoliticidad no niega la necesidad de la idea, sino la posibilidad de su vínculo. Denegar la relación entre identidad y diferencia como necesidad, consintiendo su contingencia, no es lo mismo que denegar la relación misma como posibilidad. Precisamente ésta es la diferencia con el posfundacionalismo, y, por ello, la impoliticidad la incluye. Negar *alguna* relación es posfundacional, pero negar *toda* relación es impoliticidad, porque la relación no es factible en *ninguno* de sus modos, ni como necesaria ni como contingente (o posible). Todo ello, según convenga, si se distingue la política de lo político.²³⁵ En efecto, la diferencia política, como corolario de la diferencia ontológica, es criterio tanto de los posfundacionalistas como de los impolíticos, donde se hace énfasis en la reivindicación de “lo político” como figura que funda en su ‘retirada’ sin ser él mismo un fundamento en tanto ‘llegada’.

Si bien la diferencia política ha sido más clarificada por Schmitt, dice Galindo, no es sino en Heidegger que dicha diferencia, ya ontológica, comprende un alcance más profundo,

²³⁴ Galindo, «La constelación impolítica», 25-27.

²³⁵ Galindo, «La constelación impolítica», 38-40.

referente a la propia realidad y el trabajo filosófico. En la postura de Heidegger, se problematiza la tradición metafísica de que el ser puede reducirse a ente como actualidad y representación, proponiendo en cambio un nuevo paradigma: el Ser como olvido de sí mismo. Esta tesis remarca el hecho de que a este ‘tipo’ de ser no se puede acceder sino como *diferimiento*, y esto con el sentido de que lo real no quede reducido a lo fáctico, clausurando toda posibilidad, en suma, toda libertad. Ésta pues, sería la base de todo pensamiento, incluido el político. La diferencia ontológica hace notar la contingencia de lo óntico, de que lo actual es bien plural, bien dinámico, y que, por la cual la diferencia política toma conciencia de los conceptos y *praxis* políticas e institucionales, reprochando a la par, la idea que tales conceptos y *praxis* como entes, sean reductos del ser. La diferencia política entonces, plantea que es imposible clausurar lo político en la política. Sin embargo, la postura de Marchart, quien dedica una reflexión sobre esta diferencia ontológica-política heideggeriana, peca del mismo problema anteriormente sintetizado, según Galindo, porque la diferenciación misma la toma como objeto, ‘capturable’ solo filosóficamente. Tal diferenciación, no tiene ninguna verdad, y por ello lo político no señala ninguna realidad de lo social que existiría objetivamente. En fin, al tomar por objeto la diferenciación misma como ser, la devuelve ente. Si para Richard Rorty, agrega Galindo, nuestra única aproximación con el Ser es una comprensión a partir de su nombrabilidad, entonces la diferencia misma es una decisión política (discursiva, vaya) sobre cómo queremos comprendernos políticamente. Una decisión que media entre el rigor puramente conceptual y la pragmaticidad política.²³⁶

Por supuesto, la diferenciación entre la política y lo político, dice Galindo, es resultado de un análisis puramente conceptual de la política, en particular, un análisis filosófico. Gracias al nivel de abstracción de la filosofía es que se puede formular conceptos que aluden y constituyen realidades no siempre evidentes y que, a partir de ellas, el resto de las disciplinas adoptan como criterio, sin duda. Sin embargo, la abstracción tiene tanto utilidad como riesgos. Una abstracción es útil por la libertad que en ella se desprende para cuestionar, proporcionar o configurar una extensión poco explorada, incitando a la imaginación en la búsqueda de alternativas que de otro modo fueran inconcebibles. Por otro lado, una abstracción conlleva riesgos en la medida en que

²³⁶ Galindo, «La constelación impolítica», 41-44.

su soporte extensional puede ser su propia condena, al quedar inevitablemente expuesta a contraargumentos, contraejemplos, a subestimaciones empíricas que reflejan la flacidez de un ajuste teórico sobre lo singular, etc. Por ello es problemático entender la política como *arkhé*, precisamente porque pasa por alto tales riesgos deviniendo en figura totalitaria y absolutista. La impoliticidad, más bien, opta por posicionarse sobre esta imposibilidad críticamente, renunciando a toda pretensión esencialista.²³⁷

Al no haber causas y esencias totalizadoras, lo que resta a la impoliticidad es hacer de su rechazo o su negatividad el núcleo de su metodología. No hay una diferenciación ‘pura’, sin utilidad y sin riesgos, más que su pragmaticidad. Ello con el sentido de que, de no haber tal diferenciación empírica, se incurre en la legitimación teórica de un sistema totalitario o absolutista. Justamente, porque la diferenciación es una decisión política sobre la cual es posible idealizar toda *praxis* y proyecto social, al no haber coherencia o cabal representación de conceptos tales como la libertad, la justicia, la comunidad, la igualdad, etc., se suspende, desde la impoliticidad, aquellos conceptos en gratitud de la diferencia ontológica-política. Si el Ser no se reduce al ente, entonces lo político no constituye ningún campo sustancial, pues se devuelve-ya política.²³⁸ La condición cuasi-trascendental del posfundacionalismo bien puede pasar como condición ‘cuasi-inmanente’ en el pensamiento impolítico. Sobre esta consideración, Galindo resume su planteamiento:

En suma, en manos del impolítico, la diferencia entre la política y lo político es índice y factor de un radical escepticismo acerca de la legitimidad de cualquier poder constituido, de cualquier institución, a los que más bien considera negación de lo que podría ser, de la fuerza constituyente. Asoma igualmente en ello un gesto trágico, desesperanzado.²³⁹

²³⁷ Galindo, «La constelación impolítica», 44-45.

²³⁸ Galindo, «La constelación impolítica», 46.

²³⁹ Galindo, «La constelación impolítica» 47.

Sin embargo, ¿qué ocurre con la democracia? La interpretación posfundacional de la democracia, incurre en un problema, según Galindo: su carácter mitificador, en el que se sabe ausente, que se enraíza como homogéneo y sustancial. Tanto el pensamiento impolítico como el posfundacional comparten la idea de rechazo a la fundabilidad (de representación, de identidad, de unidad), porque ella misma se retrae en su fundación debido a la impugnación ontológica y política de *diferimiento*. Sin embargo, una democracia interpretada según el posfundacionalismo se formula a partir de su propia negatividad, esto es, a partir de la ausencia de un fundamento democrático, presuponiendo la presencia o entidad positiva de algún tipo de democracia, al fin malograda, y revalorizando el mito del mito: la superación de lo irrepresentable, la diferencia y lo plural, por medio de la neutralidad técnica. La democracia impolítica, por otro lado, se decanta sin mito, porque no presupone ninguna entidad positiva, al mostrarse siempre heterogénea e irrepresentable; no da chances ni para sustancialismos totalitarios (comunidad) ni para procedimentalismos neutrales (comunicación), sino que se entiende como ser impracticable, tal cual, sobrado a su acontecimiento como experiencia de comunidad (lo común), o bien lo que Galindo llama “la (no) figura de la comunidad”; “la (no) democracia”.²⁴⁰

Esta negatividad, es lo que tiene de impolítico el “mesianismo”, y que hace posible su vinculación con la democracia, dice Galindo. Claro, la figura de lo mesiánico sobresale en un espacio imbricado por conceptos y categorías teológico-trascendentes exportados a la inmanencia política: “el teorema de la secularización”. Dicho teorema, agrega Galindo, ayuda a distinguir la complejidad en la que se han usado tales conceptos o categorías para nombrar la realidad, que va desde asumir la secularidad como mera transferencia ‘simbólica’ que atañe al mismo sentido escatológico, hasta comprenderla como liquidación de la tradición cristiana (metafísica) a modo de autonomía política. Sea como fuere, Galindo toma provecho de Reinhart Koselleck reafirmando la tesis acerca de que los conceptos son índice y factor de experiencias históricas, diluyendo así la transferencia y liquidación en la síntesis “teología política”, porque ambas se establecen en el presupuesto del fundamento, recelando la posibilidad de la anomía, el

²⁴⁰ Galindo, «La constelación impolítica», 48-52

caos, etc. El tiempo mesiánico, pues, es impolítico en la medida en que viene a cuestionar todo ordenamiento político, todo sentido y fundamento, contrario al tiempo del progreso, al fin teológico. La no-democracia y el mesianismo impolítico, se relacionan en su potencia deconstructora, mismas que rompen con las pretensiones totalizadoras, idealizantes y reductoras de los conceptos, remarcando también su *praxis*.²⁴¹

²⁴¹ Galindo, «La constelación impolítica», 73-84.

IV. EL GIRO ONTOLÓGICO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO.

4.1. Hacia una ontología política.

En este apartado intentaré exponer lo que entiendo por un giro ontológico en la política a partir de los envites conceptuales que he desarrollado en los capítulos anteriores. Sistematizaré las ideas básicas del marco bibliográfico previamente expuesto, asumiendo las conveniencias y las inconveniencias cultivadas. Argumentaré a partir de la filosofía de Quentin Meillassoux tomada como punto de inflexión, sobresaliendo como primer elemento constitutivo de una ontología política el hecho de que su autonomía e independencia con respecto a otras disciplinas está dada por un relación obvia entre ‘ontología’ y ‘política’, es decir, que una ‘ontología política’ se desarrolla a partir de una discusión sobre la ontología de un lado y una discusión sobre la política del otro, y no tanto por el hecho de que haya algo ontológico que la política quiera mostrarnos, o algo político que la ontología quiera encontrar. No se sostiene, tampoco, que haya una implicación de una sobre la otra, a manera de descubrir las posibles consecuencias, porque, en todo caso, serían consecuencias de una ontología política misma, pero no de una acción que algo suponga sobre las cosas del mundo, o de las cosas del mundo que algo supongan sobre algún modo de acción. Esto no convierte a la ontología política en su tipo neutral, porque la neutralidad no está antes ni después que ‘lo real’ y ‘el actuar’ como para no admitirse bien real y actuante. La política tiene el poder de debilitar el estatus jerárquico de la ontología, de modo que tomamos una postura sobre lo real a fin de lograr una autocomprensión, sin duda; sin embargo, ese hecho no es por ello menos ontológico: aun acontece, aun sucede, aun aparece, aun *es*.

Como primera aproximación sostuvimos en el primer bloque de este trabajo la idea de que existe una *crisis* tanto en la metafísica como en la política, misma que nos ha devuelto las figuras más prominentes tanto de la modernidad como de la posmodernidad, tales como el antropocentrismo, el absolutismo, el dogmatismo, por un lado; y el liberalismo, el

procedimentalismo, el formalismo, el fundamentalismo, por otro lado; así como sus secuaces: el principio de razón suficiente, el argumento ontológico, la necesidad real, y sus contra-respuestas, el relativismo, el constructivismo y el escepticismo. La idea ampliada en el segundo bloque es que podemos tomar *resistencia* a dicha *crisis* en la medida en que soportamos tanto los reduccionismos epistemológicos o antropológicos de la modernidad como los subjetivismos obstatantes que resultan de ellos en la actualidad, sin por ello ceder a puro negativismo o nihilismo sin más. La pregunta que surge es si tal resistencia nos conduce a aceptar una ontología política como ontopolítica, como política ontológica, como posfundacionalismo, o como impoliticismo. La respuesta rápida es que sí, pero no por el contenido que estas ontologías políticas impulsan, sino porque el carácter más básico de la ontología política es que ésta sólo puede tomar postura política desde la realidad, tomando precisamente postura política desde la realidad, misma que ha sido habilitada por la contingencia. Cabe señalar que otro de los rasgos importantes a defender es que la ontología política no subordina la contingencia a la política, tal y como lo entienden los pensadores trabajados en el capítulo anterior, que es la “precariedad” de la que habla Meillassoux.²⁴² La contingencia debe entenderse en su sentido más radical y ontológico, y no en su sentido histórico, genealógico, social o político tal cual.

4.2. La búsqueda de un absoluto racionalmente legítimo.

Si queremos sistematizar un razonamiento ontológico de la política, más que cartografiarlo, debemos comprender su eventual complejidad, dejando de lado la intención interrogativa de *qué es* y más bien optando por el uso del pronombre relativo *que es*. Por supuesto, como señalamos en el segundo apartado de *crisis metafísica*, para Meillassoux, la tradición occidental nos heredó un tipo de razonamiento ilegítimo fundado a partir del principio de razón suficiente y el argumento ontológico, representados por Gottfried Leibniz y René Descartes, respectivamente. Las fallas encontradas en este razonamiento supusieron el declive de la metafísica, mas lo complicado no llegó sino hasta la posmodernidad, donde diversos modos de escape intentaron irse en contra de lo que alguna vez fueron los pilares de la ciencia, la religión y la política. El

²⁴² Meillassoux, «El principio de factualidad», 104.

resultado: la proliferación del “fanatismo pos-dogmático”.²⁴³ Claro, la ilegitimidad de aquel razonamiento consiste en que, si un absoluto es *pensable*, entonces un dogmatismo es *posible*. Si algo *es*, entonces *debe ser*. La recepción posmoderna desde luego fue que, para escapar a toda posibilidad dogmática, habría que des-absolutizar al pensamiento. Por ello el *impasse* de definir el concepto de *ser en tanto que ser*, porque su definición, propuesta como absoluta, rebota inevitablemente al pensamiento como no-absoluta, en la medida en que se sabe bien *diferente* a eso que supuestamente *es*. Sin embargo, contrario a lo que se intuía, la verdad de este *impasse* es de estatus ontológico y no epistemológico, porque si no hay ninguna razón para derivar la existencia de un absoluto, entonces ¿por qué tendría que tomar por verdadera, es decir, absoluta, la existencia de su imposible derivada de una razón excluida *ex hypothesi*? Si no puedo definir *qué es el ser*, porque no hay razones para derivar su *deber-ser-así* tal que no *sea*, entonces no puedo definir *qué no es el ser*, al no haber ninguna razón para derivar su *no-deber-ser-así* tal que *sea*. Nos encontramos en una contradicción epistemológica (de ahí que sea *impasse*) con una solución ontológica: la respuesta a *qué es el ser*, *no es*, a la vez *que es-ya*. La existencia, pues, nos gana antes de pretender derivarla racionalmente.

La tesis de Meillassoux es mostrar que, desde luego, aún hay algo de absoluto pensable sin dogmatismo posible. En efecto, si el error de la modernidad fue haber pretendido acceder al absoluto en-sí ilícitamente, adviniendo dogmático, el error de la posmodernidad (y la Ilustración) fue el haber emparentado absoluto y dogmatismo, por lo que, si pretendía rechazar a todo dogma, debía pasar por rechazar a todo tipo de absoluto, promoviendo una actitud más antropocéntrica, subjetivista, ensimismada. Esta actitud, Meillassoux la sintetiza con el concepto de “correlacionismo”.²⁴⁴ Mientras los modernos accedían al ‘en-sí’ vía principio de razón suficiente y vía argumento ontológico, los posmodernos (e ilustrados) clamaban su imposibilidad. Esta imposibilidad está dada por dos esquemas: 1. A todo objeto pensado le corresponde un sujeto que lo piense, y 2. Esta ‘correspondencia’, es objeto de un modo de pensamiento más. Meillassoux denomina “correlacionismo débil” al esquema 1, el hecho de que sujeto y objeto no pueden

²⁴³ Meillassoux, «Pensar el fanatismo pos-dogmático», 1-10.

²⁴⁴ Meillassoux, «La ancestralidad», 23-51.

pensarse aisladamente, y denomina “correlacionismo fuerte” al esquema 2, el hecho de que todo pensamiento es siempre ‘pensamiento del pensamiento’. Mientras el ‘débil’ asume la pensabilidad del correlato (tesis de la pensabilidad), el ‘fuerte’ hace de esa primacía condición misma del pensamiento (tesis de la inseparabilidad). En el caso del correlacionismo fuerte, establecer que la correlación es absoluta no es establecer su existencia por sí sola, sino más bien, establecer que es una condición como fuente de toda des-absolutización.²⁴⁵

Claro, la duda es si aun podemos acceder a las cosas tal cual son, o no. Sin embargo, así como hay dos esquemas correlacionistas, hay dos respuestas correlacionistas: 1. El desdoblamiento del sentido y, 2. La retroyección lógica. Según el desdoblamiento, conocemos las cosas en-sí porque los enunciados formulados sobre ellas están puestos como absolutos, es decir, el valor de verdad del contenido de tal enunciado o es real o no es *enunciado*; o bien, porque dichos enunciados formulados señalan, apuntan, indican, la existencia de una realidad objetiva, aunque no haya objeto pensable, es decir, el valor de verdad del contenido de tal enunciado o es objetivo o no es *enunciado*. Mientras que, para la retroyección, solo podemos comprender tales enunciados, que remiten a una anterioridad cronológica, porque partimos inevitablemente de un presente subjetivo (la presencia del pensamiento). Sintéticamente: el absoluto pasado se impone al pensamiento presente, y el pensamiento presente se impone al absoluto pasado; el objeto se impone al sujeto, y el sujeto se impone al objeto. A esta síntesis irremediable, Meillassoux la denomina “el círculo correlacional”.²⁴⁶

Ahora bien, desde mi punto de vista y según el enfoque planteado por Quentin Meillassoux, la filosofía y la ciencia política tradicional no evitan la paradoja del círculo correlacional en la medida en que sostienen la posibilidad de politizar el absoluto, y que tal absoluto es devuelto como politizado. En *crisis política* se expuso, entre otras cosas, la dificultad de definir al *sujeto-en-comunidad*, y de cómo dicha dificultad caducó en la estresante aporía del “individuo

²⁴⁵ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 53-85.

²⁴⁶ Meillassoux, «La ancestralidad», 46-51.

desincorporado”²⁴⁷, desembocando en teorías políticas despojadas de esa aporía, entre ellas, el liberalismo. Así, continuando con esta interpretación, denomino provisoriamente *ontoteología política* a la tradición filosófica y científica enclaustrada en un ‘círculo correlacional político’. Por ende, entiendo por *ontología política* a la figura que escapa a dicho enclaustre. Sin embargo, ¿cómo podemos salir de dicho círculo correlacional? ¿Cómo podemos escapar de la politización de la absolutidad sin por ello caer en la des-absolutización de toda politicidad? ¿Puede haber una relación legítima entre el absoluto y la política? Pasemos, pues, a tratar de responder estas preguntas.

Continuando con la exposición, para el correlacionismo débil, siguiendo a Meillassoux, es inviable pretender demostrar la existencia de un ente, en particular un ente necesario, a partir de su definición. Se denomina “necesidad real”²⁴⁸ a la característica de este modo inviable de acceder a lo absoluto, representado en esta argumentación por Descartes (la *perfección* incluye la existencia). Los dos razonamientos que sostienen la tesis de la necesidad real son el argumento ontológico y el principio de razón suficiente. Ahora bien, si la intención de Meillassoux consiste en filtrar el absoluto de todo dogmatismo, habrá que pasar entonces por desactivar ambos tipos razonamientos, y esto con ayuda de Immanuel Kant. Repasemos: mientras para Descartes es una contradicción que Dios no exista, para Kant no hay ninguna contradicción, porque en todo caso sería una falta del pensamiento y no de Dios encontrar su existencia, sin embargo, en la negación misma se sostiene el hecho de que, sin Dios, no hay su existencia, y, por tanto, no hay algo que contradecir. Y a la inversa, en dado caso de que Dios exista, no se agrega nada con decir que exista. La existencia no es un predicado que se añade *a priori* al sujeto de una oración. Por tanto, es inviable inferir la existencia de un ente necesario en virtud de su concepto. Sin embargo, sucede lo mismo con la posición que sostiene que para todo efecto hay una causa, misma que es un efecto, el cual también tiene su causa, y así hasta el final, porque para evitar una regresión al infinito, postula ‘por ese hecho’ la necesidad real de una causa final. En resumen, el argumento ontológico sostiene que a partir de la definición de un ente necesario puede inferirse, por ese

²⁴⁷ Nudler, «Ontologías políticas», 299.

²⁴⁸ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 60.

hecho, su existencia; por otro lado, el principio de razón suficiente sostiene que a partir de una infinitud de causas puede inferirse, por ese hecho, la existencia de una causa final necesaria. Entonces, el correlacionismo débil se identifica con Kant en la medida en que los postulados absolutos (ente necesario/en-sí) son incognoscibles debido a las mediaciones conceptuales que el pensamiento hace sobre ellas (tales como los juicios), pero, curiosamente, no habría ningún concepto o juicio del pensamiento sin algo absoluto a partir de lo cual ‘mediar’.²⁴⁹

Meillassoux describe el correlacionismo de Kant en el sentido de que el absoluto es *incognoscible* pero *pensable*. Desde luego, el reto no es solo pensar el absoluto, sino conocerlo. Pero es aquí donde nos encontramos con la desventura del correlacionismo fuerte, quien no solo niega que se pueda conocer el absoluto, sino que, además, niega que se pueda pensar. Sin embargo, ¿que algo sea impensable quiere decir que es por ello imposible? La figura más rigurosa del correlacionismo, para ser fiel a su argumentación, admitiría que sí, al ser inseparable el pensamiento del acto mismo de pensar. Pero, como no puede pensarse algo que no esté dado ya a una forma de pensar, lo impensable de lo imposible es de nuevo una impensabilidad más. Para Meillassoux, Hegel representa plenamente al correlacionismo fuerte. Por supuesto, la tesis de Hegel sobre que “lo real es racional y lo racional es real”,²⁵⁰ se puede emparentar muy bien con la tesis de que ‘lo irreal es irracional y lo irracional es irreal’, es decir, que lo imposible es impensable y lo impensable es imposible. Todo en-sí, es siempre en-sí dado-a un pensamiento, evitando así que el verdadero absoluto encontrado sea la correlación misma. Se pasa, entonces, de hablar del correlato, a hablar de la facticidad del correlato, esto es, el hecho de que el correlato siempre está correlacionado al pensamiento. No es hablar del pensamiento de algo, sino hablar del pensamiento del pensamiento de algo. Son dos propuestas correlacionales: la pensabilidad o la impensabilidad del en-sí, y puesto que todo es correlato, entonces se puede concluir en favor de la segunda propuesta. Pues, así como para Kant no podemos más que describir las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento (pensabilidad del en-sí), para

²⁴⁹ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 53-63.

²⁵⁰ Friedrich Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 74.

Hegel no podemos más que describir esas descripciones en una proposición lógicamente no-contradictoria para nuestro pensamiento (impensabilidad del en-sí). Sin embargo, y aquí la diferencia de Hegel con Kant, una cosa es que la contradicción sea impensable y otra cosa es que sea imposible. En consecuencia, si para Kant el en-sí es pensable, porque la contradicción es imposible (el en-sí es no-contradictorio); para Hegel el en-sí es impensable, porque la contradicción es posible (la no-contradicción no es absoluta).²⁵¹

Ahora bien, habrá que distinguir entre posibilidad real y posibilidad hipotética. Para Hegel, que la no-contradicción no sea absoluta significa que es imposible que, en la *facticidad*, podamos hacer experiencia de la contradicción pasándola por verdadera sin convertir en absoluta la no-contradicción, y ante esa imposibilidad establecer *hipotéticamente* saber en *qué* algo no es imposible en favor de ser impensable: cualquier postura frente al en-sí es igualmente lícita. Una posibilidad real, en cambio, afirma saber en *qué* ese algo es posible, de manera positiva y absoluta. Para el correlacionismo fuerte no hay ningún fundamento por el cual algo sea absolutamente posible o imposible, ni por ser pensable o impensable, precisamente porque se encuentra subsumido en la posibilidad hipotética, es decir, la ignorancia de saber directamente si algo es contingente o necesario. Este principio ‘fundado en el no-fundamen’, o sea ‘la posibilidad hipotética a partir de lo fáctico’, sería el extremo del principio de razón suficiente, porque, en efecto, es por la facticidad que hacemos experiencia no de una cosa objetiva, sino de los límites en la que nos encontramos de saber que *hay cosa objetiva*, demarcada por el lenguaje, la política, la lógica, etc., postradas como estructuras invariantes a partir de las cuales es imposible hacer su experiencia. Estamos contenidos en los bordes de la ignorancia de un absoluto, ante un “gran afuera” que, debido a los límites insuperables de la facticidad, es que el “todo-otro” es *hipotéticamente posible*. El recorrido del correlacionista fuerte pasa por extremar la ilegitimidad del principio de razón al descubrir que la no-contradicción es sin razón, porque no es un hecho más al cual remitir, por aquellas invariantes de la facticidad, sin anteponerla como

²⁵¹ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 63-70.

no-contradictoria. Así, pues, dice Meillassoux, tanto la facticidad como sus invariantes se dan por el “principio de irrazón”, sin fundamento, sin pensabilidad, etc.²⁵²

Nos encontramos en una disyuntiva metafísica y pos-metafísica. Mientras la primera afirmaba que existe el absoluto, porque solo la necesidad nos muestra su carácter imposible, la segunda, en cambio, sostiene que no existe el absoluto, porque la facticidad evidencia la impensabilidad de la imposibilidad. Meillassoux intenta extraer de estos dos modelos del pensamiento sus mejores postulados para intentar salir de la correlación conjugando absoluto y facticidad. ¿De qué modo entonces podemos acceder al “gran afuera”? ¿De qué modo podemos transbordar “después de la finitud”? La estrategia del pensador francés es iniciar ahí donde acaba el pensamiento posmoderno o posmetafísico haciendo de su ignorancia del absoluto la fuente de un saber del absoluto. Si para el correlacionista fuerte pensar un absoluto sería un pensar absoluto para nosotros y, por tanto, no es pensar nada absoluto, entonces devolvámosle esa conclusión como una verdad: si no hay absoluto cognoscible, entonces *ese* es nuestro único absoluto. De manera simplificada, si el realista ingenuo no escapa a la correlación, y el idealista subjetivo no escapa a la facticidad, entonces “no es el correlato sino la facticidad del correlato lo que es el absoluto”. Hagamos de nuestra absoluta incapacidad del pensamiento, dice Meillassoux, el absoluto ontológico encontrado por la capacidad del pensamiento.²⁵³

Decimos que el correlacionista fuerte sostiene la tesis de que es impensable que lo impensable sea imposible, estableciendo la posibilidad hipotética de lo totalmente-otro. A esta posibilidad hipotética, es decir, que el en-sí pueda ser o no-ser, es para Meillassoux una “posibilidad de ignorancia”, porque, en efecto, el correlacionista ignora saber si la correlación es contingente o necesaria. Sin embargo, para que el correlacionista fuerte pregone su ignorancia, debe admitir que su ignorancia es una posibilidad real, abierta por la facticidad, esto es, el hecho de que no puede pensar la radical *diferencia* de su posibilidad, es decir, el no-ser de la correlación. Y puesto que no puede pensar tal *diferencia* sin contradicción, sí puede pensar que

²⁵² Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», 70-78.

²⁵³ Meillassoux, «Metafísica, fideísmo, especulación», «El principio de factualidad», 78-90.

esa *diferencia* es posible sin contradicción, sin embargo, a costa de asumir dicha posibilidad como absoluta, es decir, independiente de la existencia correlacional, porque en todo caso, ¿qué sentido tendría sostener la relativización del en-sí a todo pensamiento si no se clama que pueda ser absolutamente en su *indiferencia*? Es imposible, desde luego, pensar que algo es no absolutamente *correlacionado* sino a condición de pensar que es posible pensar que algo puede ser absolutamente *no-correlacionado*. El hecho de saber que después de mi muerte tendré total plenitud o total nulidad, son legítimamente posibles si hago de mi muerte un absoluto, es decir, si reconozco la facticidad del no-ser de mi vida. Este saber o *reconocer* de la facticidad, es el pase directo al ser como contingencia absoluta.²⁵⁴

Pero, entonces, ¿todo es posible? En verdad no, porque si así fuese el caso, se auto-anularía toda posibilidad, relevando solo la más alta necesidad en un tiempo omnicomprendivo, eterno y estático, habría paso para la contradicción, el ser sería eso mismo que no-es a la vez que lo es también, no habría ninguna alteridad a la cual advenir. El ente contradictorio es en verdad el ser absolutamente necesario, inmutable, sin movimiento, sin cambio. Sin embargo, como vimos, por medio de la facticidad sabemos que hay advenimiento, al reconocer la no-facticidad de la facticidad, es decir, su factualidad. La facticidad designa la contingencia dispuesta como absoluta, como ella misma necesaria, o sea, la imposibilidad de ser ella misma contingente. Establezcamos entonces dos conclusiones: 1. Solo la necesidad no es necesaria, porque sería contradictoria, al no haber ente al cual advenir, pues todo es igualmente posible incluso su imposibilidad. El ser necesario es una cosa porque al mismo tiempo es otra cosa, y 2. Solo la contingencia no es contingente, porque entonces sería necesidad pura, y ya hemos declarado que ésta es *ipso facto* contradictoria (por tanto, inexistente). El ser contingente puede ser cualquier cosa porque no las es al mismo tiempo. El principio de no-contradicción es, pues, una verdad ontológica y no lógica, porque toda cosa no contradictoria que pueda fluir en esto y aquello es contingente. Se sostiene entonces, que la necesidad es contradictoria porque la contingencia es

²⁵⁴ Meillassoux, «El principio de factualidad», 90-99.

no-contradictoria, y conjugando ambas premisas, admitimos que la necesidad de la contingencia es el absoluto no dogmático encontrado.²⁵⁵

4.3. ¿Lejanía o cercanía política?

Ahora bien, ¿podemos ligar los postulados ontológicos de Quentin Meillassoux al contexto político? No sería acaso que lo planteado por Meillassoux, a saber, el argumento de la facticidad, la necesidad de la contingencia y el principio de no-contradicción, demostrados *anhipotéticamente*, es decir como fundamentos no-supuestos o superpuestos (la no-facticidad de la facticidad; la no-necesidad de la necesidad; la no-contingencia de la contingencia; y la no-contradicción de la no-contradicción), ¿designan hasta la más recóndita existencia, por cierto, ella misma como no-existente? O sea, ¿no es acaso que el *ser en la* política es más bien la política *en el ser*? ¿Qué no es, de hecho, la conquista del absoluto el suplemento de toda trascendencia? ¿No es, quizá, el *no-ser del ser* la prueba más contundente de que *hay* política? O bien, ¿el hecho de que *hay* política, no es acaso el proyecto anunciado más insondable de toda posición política serena de su existir?

La consecuente argumentación supone que existe una problemática infranqueable en el curso de la eventual ontología política. Tal problemática consiste en el sentido de una imposibilidad: la relación entre ontología y política es tan distante o lejana que no es posible explicar la tesis más general del *ser*, por un lado, y el contexto más exclusivo concerniente a un *acontecimiento*, por otro lado, en un mismo movimiento teórico. Porque, en dado caso que se encontrase su posible explicación, ésta no evita el presupuesto que la subsume en lo *dado-a* la política. La tesis de Oscar Nudler, por ejemplo, sostiene que si hay alguna explicación ontológico-política del mundo actual, ésta es inevitablemente una explicación entre otras, que promueve un marco de acción entre otros, reduciendo dicho marco de acción a justificar o fundamentar (e incluso renovar) los diferentes dispositivos que lo facultan en la era de la globalización y la posmodernidad, y por tanto, es necesario diluir o limitar dicha explicación a

²⁵⁵ Meillassoux, «El principio de factualidad», 99-124.

un tipo de conciencia antagónica acerca de una multiculturalidad cosmopolita y global. La postura de Nudler es que, si pensamos una ontología política que explique en un solo movimiento el ser y el acontecimiento de manera absoluta, inevitablemente se subsume tal explicación al envite posmoderno de la globalización, haciendo de la ontología política *una entre otras* en el seno de la multiculturalidad, y por tanto, no sería pensar ninguna ontología política plena.²⁵⁶ Sin embargo, ¿no es ése el corazón de la ontología política? El hecho de que no puede haber una explicación que agote el ser y el acontecimiento por entero, es la explicación más agotada que existe en la relación ser-acontecimiento de una ontología política. En efecto, al no haber una explicación de la relación ser-acontecimiento debido a que estamos limitados por las estructuras de la globalización y la multiculturalidad como pluralidad de marcos de acción en tanto disenso ontológico-político, hacemos de hecho un saber, el suficiente al menos, para poder visualizar que existe una pluralidad de marcos de acción que conviven sin contradicción, designando no una explicación ser-acontecimiento ausente, sino absolutamente presente, puesto que la globalización y la multiculturalidad reconocen implícitamente que la no-relación entre el ser y el acontecimiento está dada absolutamente, independiente de la globalización o la multiculturalidad mismas, reivindicando una ontología política que no es de ningún modo una ontología política más, capaz de pensar la eventual facticidad de esas estructuras, designando más bien que la relación ser-acontecimiento es igualmente contingente e indiferente, permitiéndonos comprender una relación más cercana entre política y ontología.

En *crisis política* señalamos que existe una problemática en el curso de pensar la política como realidad ontológica. Básicamente, pudimos ubicar por medio de Oscar Nudler alguna de las complicaciones centrales del pensamiento político tradicional, donde se remarcaban cuáles eran sus posibles nudos. En particular, pudimos observar que el debate político internacional devolvió el interés por reflexionar asuntos filosóficos que parecían ‘dados de alta’ por la modernidad, la secularidad, el formalismo o el procedimentalismo, derivados de un aparente desencanto, mismo que tuvo como causa lo que Nudler señala como la paradoja del individuo desincorporado, la cual nunca llega a salvar la relación entre sujeto y comunidad, decayendo más

²⁵⁶ Nudler, «Ontologías políticas», 295-314.

bien en reduccionismos políticos.²⁵⁷ Por otro lado, en la posmodernidad, ese ámbito insalvable de la paradoja tuvo como presunta resolución lo que el liberalismo, precisamente el liberalismo de John Rawls, pretendía demostrar en una concepción más básica del término justicia. Sin embargo, justamente con Rawls el debate sobre una posible ontología política intervino para levantar sospecha sobre, o al menos eso creo yo, la tesis rawlsiana acerca de que la justicia es un tema político, no metafísico,²⁵⁸ denunciada en lo que William Connolly llama “minimalismo ontológico”.²⁵⁹ Resulta, pues, que dicho minimalismo en el liberalismo parece mínimo no solo con respecto a los supuestos político-estatales, sino también con respecto a los supuestos metafísicos, permitiendo entablar, en cambio, una relación más coherente con los supuestos epistemológicos y reforzando así la lejanía ontológica.

4.4. ¿El liberalismo político resiste a la ontología política o la ontología política resiste al liberalismo político?

Seguidamente, en *ontología de la resistencia*, se hace más notoria esta denuncia, el hecho de que la primacía de la epistemología, aquél peldaño de la teoría política dominante de los siglos XIX y XX, lejos de despejar las telarañas de “los viejos absolutos” en la política, ofuscaba más su comprensión. La resistencia, al fin ontológica, fulgura como característica importante en el terreno de la ontología política, pues así como hace notar el rechazo a los supuestos epistemológicos y a los reduccionismos políticos, eleva aquella denuncia a un nivel ontológico. Claro, con Mario Ramírez, pudimos notar que la resistencia, entendida en su figura activa, recela tanto las determinaciones epistemológicas y antropocéntricas, como los reduccionismos y formalismos políticos, llegando a la fórmula de que el *ser es resistencia*.²⁶⁰ La resistencia activa de Ramírez se pudo colocar como antítesis de lo que en este trabajo se conceptualizó como

²⁵⁷ Nudler, «Ontologías políticas», 298-312.

²⁵⁸ Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», 224 - 225.

²⁵⁹ Biset, «¿Qué es una ontología política? », 326.

²⁶⁰ Ramírez, «Ontología de la resistencia», 7-26.

‘política vertical’ y ‘política horizontal’, ahora esquematizadas en el presente capítulo como ‘ontoteología política’. En efecto, compartimos la tesis de Meillassoux sobre que el pensamiento metafísico y posmetafísico en sus figuras dogmática e ideológica, respectivamente, o bien intentan socavar la necesidad de un orden social desde una entidad causal, o bien tan solo intentan establecerse al margen de esa entidad perimida; pues lo que una vez fue un discurso teológico instaurado en la inmanencia, luego fue un discurso científico, histórico y polivalente. Según mi interpretación y siguiendo a Meillassoux, una ontoteología política intercepta el concepto de ‘realidad’, por un lado, y el concepto de ‘verdad’, por otro lado, sin embargo, de manera ilegítima. La resistencia para Ramírez *resiste*, en primer lugar, a esa ilegitimidad, porque, por medio del citado Meillassoux, se puede encontrar que la resistencia no es compatible con el correlacionismo kantiano y poskantiano (moderno y posmoderno), sino más bien con el sentido de “emergencia”, dada por el flujo de posibilidades por la contingencia. En este tono se encuentra Graham Harman, quien utiliza “retracción” para referirse a la “tercera” mesa que escapa o resiste a las mediaciones fenoménicas y científicas. Mientras que con Maurizio Ferraris se recupera el concepto de “affordance” como el ámbito inenmendable de lo real, donde un objeto en relación a un agente resistió porque “subsiste” por las posibilidades ofrecidas de esa relación. Finalmente, en su lado político, toma fuerza por la interpretación de Gilles Deleuze de Michael Foucault, concluyendo en tres postulados. 1. El poder como resistencia al régimen lo discursivo y de lo visible. 2. La ausencia del fundamento como condición del poder en tanto producción de verdad. 3. El pensar como única actividad que conjuga poder y verdad en sentido filosófico. En más, podemos rescatar que la justificación ontológica de la resistencia corresponde a lo indeterminado, a la ausencia de razón, al “afuera” absoluto y contingente, a partir de la cual hay creación, verdad y libertad, he ahí su naturaleza positiva. Por ello, concluye Ramírez, la potencia democrática es naturalmente ingobernable, irreductible, sin fundamento y radicalmente contingente.²⁶¹

Por ello, y continuando con lo previamente sintetizado, tanto la resistencia como la ontología política tampoco son compatibles con el liberalismo rawlsiano, veremos entonces por

²⁶¹ Ramírez, «Ontología de la resistencia », 24.

qué. En primer lugar, se sostiene que el liberalismo es un tipo de criticismo. En efecto, la herencia kantiana sobre Rawls es fundamental, porque este enfoque liberal sostiene explícitamente la distinción entre problemas metafísicos y problemas políticos,²⁶² apelando a la inconmensurabilidad de lo que de por sí es complejo, lo es más en el ámbito de encuentro de una pluralidad de doctrinas incluso opuestas entre sí mismas, tal y como Kant distinguió entre fenómenos y noúmenos.²⁶³ En segundo lugar, se sostiene que el liberalismo es un tipo de científicismo. Esto debido a que Rawls recupera de igual manera el constructivismo de Kant, éste al reconocer que no podemos conocer al objeto (la cosa en sí, el noúmeno), pero sí podemos conocer el hecho de cómo conocemos al objeto (lo que es para-sí, el fenómeno), y aquél al reconocer que el tema de la verdad no se puede aprehender políticamente sin devolernos de nuevo inconmensurables nuestras posturas, pero sí podemos conocer la manera en la que podemos organizarnos para que la discusión sobre la verdad pueda darse, apelando a los presupuestos más básicos que una justicia imparcial implica.²⁶⁴ En tercer lugar, y como antítesis, se sostiene que el liberalismo es un tipo de escepticismo. Pues así como no podemos tratar la verdad como doctrina en la política sin devolernos controvertibles (o inconmensurables)²⁶⁵, no podemos admitir, desde luego, la construcción política de la verdad sin devolver ese hecho como una verdad no construido políticamente, porque, en todo caso, si el liberalismo pretende ser imparcial, sería escéptico, porque no sería una verdad que nos organizamos políticamente para convenir la verdad; pero si no es imparcial, entonces no es justo, porque admite verdades, aunque sea mínimas, más allá de una construcción política, es decir verdades ontológicas. Por último, en cuarto lugar, podemos decir que el liberalismo político rawlsiano prolifera el fanatismo posdogmático, siguiendo a Meillassoux, o bien un tipo de ontoteología política. Claro, porque dicha postura se jacta de condensar todo dogmatismo inconmensurable en una propuesta política

²⁶² Rawls, «Justice as Fairness», 224.

²⁶³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

²⁶⁴ Rawls, «Justice as Fairness», 230.

²⁶⁵ Rawls, *Liberalismo Político*, 119-122.

más mensurable, bajo los principios de igualdad, equidad, racionalidad y razonabilidad,²⁶⁶ a fin de lograr relaciones más justas y menos absolutistas, devaluando las intenciones de ontologizar sus propuestas hasta ser contradictorio. El liberalismo así planteado, criticista, constructivista o científicista y escéptico, e incluso neutral en pos de una relativización y pluralidad de doctrinas razonables igualmente válidas, constituye todas las características de un fanatismo enclaustrado en las redes del círculo correlacional, punto de fuga de la ontología contemporánea. Podemos decir que el liberalismo rawlsiano no cumple los estándares de lo que una resistencia como ontología política reclama, por lo que es factible decir que la ontología política resiste a ese modelo teórico sobre la política.

Ahora bien, si suponemos que el liberalismo es el dispositivo de una democracia actual, debemos comprender es actualidad como un problema. Emiliano Castro propone el concepto de resistencia ahora en su figura pasiva. Si para Ramírez el Estado es contra-resistencia, para Castro la resistencia es contra-Estado. Por supuesto, la tesis de Castro intenta mostrar que la actualidad es ese Estado al cual habría que resistir, pero ¿qué o quién es el Estado? Para esta resolución, y siguiendo el hilo conductor de la definición tradicional de ontología, esto es, el ‘ser en cuanto ser’, Castro expone que la pregunta de ‘¿qué es lo que es?’, devino en ‘¿qué es lo más determinado?’, o bien ‘¿qué es lo que menos cambia?’, ¿qué es lo que es más en tanto que es más? Quedando a la postre la búsqueda por el ente necesario o determinado, el fundamento, Dios o incluso la subjetividad. Sin embargo, la ontología contemporánea iniciada desde Heidegger, y junto con la escuela de Kyoto, la preocupación ontológica toma otro rumbo, ahora más bien se pregunta por ‘¿qué es lo que hace que un ente sea sin ser por esto mismo un ente?’. Se aclara, desde luego, que la resistencia pasiva estaría opuesta al ente necesario o determinado, tanto como a su tradición, etiquetada por Castro en la idea de la metafísica como discurso de Occidente, al fin, como discurso del Ser.²⁶⁷ Sin embargo, después de las ruinas metafísicas, Castro reflexiona sobre la emergencia del nihilismo, el cual tiene su fundamento en el nihil. ¿De dónde viene la idea del nihil? El nihil, según esto, viene de la comprensión de lo que se ha entendido por

²⁶⁶ Rawls, *Liberalismo Político*, 109-112.

²⁶⁷ Castro, «Ontología de la resistencia», 333.

subjetividad. Desde la antigüedad, la sustancia se identifica con el ente, entendido como sustrato de toda propiedad, y lo que para Aristóteles era la materia informe, para los medievales era la ‘forma’ de la materia, entendida ya como sustancia. Sin embargo, para los modernos la sustancia era lo previo a la res extensa y al noúmeno, remarcando con Kant que el sustrato no es más que la subjetividad. Y si todo es para la subjetividad, según Kant, entonces cabe la posibilidad de expresar esa tesis en la actualidad del modo ‘¿para qué me sirve?’, al ser el centro de lo ente. Para la posmodernidad, el ser es subjetividad.²⁶⁸

Desde luego, si el ser es subjetividad, entonces ¿quién es la subjetividad?, se pregunta Castro, es decir, ¿quién es ese Yo del cogito de Descartes? Para Castro, este Yo es el fundamento de la entidad del ente, lo que Heidegger llama “obstancia”: el ser que *es* sin ser nadie, donde todo lo que *es* es para la subjetividad. Castro delinea esta sentencia en la figura del Estado-capital por medio de las tesis de Rosa Luxemburgo y Abdullah Öcalan, según la cual tal figura condiciona sin ser condicionada, oculta detrás de todo acontecimiento, imponiendo la medida de todo, inclusive a humanidad. Castro interpreta la obstancia del Estado-capital en la guerra, donde todo es medida de una racionalidad bélica, perpetuando la pregunta de ‘¿para qué me sirve?’, sin nunca ser ella capaz de hacerse esa pregunta, puesto que todo es calculado por ella, sin ser ella misma partícipe del cálculo. La “subjetividad obstante” también se ve emparentada con una falsa democracia, la cual permanece en la ilusión de los votos, el procedimentalismo, en suma, el minimalismo ontológico, contrario a una democracia que asuma el poder en el *demos*. La obstancia también se ve identificada con la temporalidad entendida como progreso, donde todo progresa menos la vida. Por ello la resistencia pasiva debe resistir a esa temporalidad presente y optar por la contingencia pura. Un nihilismo propio, en términos de Heidegger, es lo que para Castro puede funcionar como extrañamiento de este presente, oponiéndose al orden vigente de lo ente. Pero, entonces, ¿cómo pensar fuera del presente, desde el presente mismo?, para Castro debemos hacer del nihilismo propio una experiencia, la cual puede decir “no” a la lógica de la transparencia, horizontalidad, y al Estado mismo, complementada con una experiencia fenomenológica a la escuela de Kyoto, en particular, al modo de Nishitani, socavando una

²⁶⁸ Castro, «Ontología de la resistencia», 334-335.

“personalidad impersonal”, en la que, rompiendo con el egocentrismo moderno y abriendo paso a la comunión de los entes, optando solidaridad por racionalidad. La resistencia debe oponerse al Estado actual como obstancia, pero también al tiempo actual como posmodernidad.²⁶⁹

4.5. Intermedio: los hechos.

Ahora bien, una vez expuesto todo lo anterior, podemos preguntarnos si es posible entrelazar los conceptos más rescatables a partir de la ontología de Meillassoux y nuestro *medio* que es la ontología de la resistencia para poder interpretar los debates actuales sobre ontología política. Veremos, pues, hasta dónde nos permite realizar tal lectura. Reafirmando lo ya presentado: sostenemos que existe una crisis a nivel metafísico y a nivel político en la tradición del pensamiento que hace que podamos pensar en una alternativa que nos invite a superar dicha crisis, tal alternativa involucra deslindarnos, distanciarnos, e incluso oponernos a lo que ha causado la mencionada crisis. Básicamente, nuestra alternativa es resistir a la metafísica como época de un tipo de racionalidad ilegítima, a la modernidad como un tipo de discurso antropocéntrico, a la posmodernidad como un tipo de fanatismo pos-dogmático, al liberalismo rawlsiano como su proliferación, a los reduccionismos políticos y a los fundamentalismos, a una política vertical ontoteológica y a una política horizontal procedimentalista u obstante. En general, sostenemos que hay una proximidad fuerte entre el absoluto, muchas veces no del todo genuino, y la política, pocas veces auto-discursiva. Veremos, entonces, cómo y hasta dónde puede esclarecerse esta proximidad, teniendo como horizonte ya no una ignorancia en la *diferencia política* que designa nuestra ‘onticidad’ relativa, sino un saber en la *contingencia política* que designa la realidad misma de lo absoluto. Nuestra condición, para que una ontología política pueda ser entendida así, es tomar por *fácticas*, es decir, como ‘hechos del mundo’, toda posición política, y que, en todo caso, nuestra resistencia es contra toda postura que rechace ser ella misma un hecho más del mundo. Tomamos como préstamo, la ontología de Meillassoux, para que, por medio de la ontología de la resistencia, podamos defender una ontología política

²⁶⁹ Castro, «Ontología de la resistencia», 335-348.

como un saber que evidencie la realidad misma de la política. Pasemos, pues, a hacer una lectura sintética, interpretada ya ahora dentro de este saber.

4.6. ¿Un retorno al fundamento?

Según William E. Connolly, toda posición política es una interpretación “ontopolítica”, porque parten de la figura misma del antagonismo en tanto fundamentalidad y no-fundamentalidad de la política, que él mismo nombra como “matriz”, cada una presentándose como la más verdadera. Sin embargo, dice Connolly, una cosa es ser una posición ontopolítica sin más, y otra es ser una posición que piensa ontopolíticamente. Pensar ontopolíticamente equivale a que tal o cual posición se asuma en función no de ser la más verdadera, sino de ser contingente, es decir, evitando todo reduccionismo político. Contrario a una postura liberal, la ontopolítica no reconoce que cierta posición sea tan verdadera como la otra, sino que más bien, reconoce que es tan contingente, propensa a no-ser, tanto como cualquier otra. Esta consideración tiene una implicación ética-postnietzscheana, en la cual la contingencia de cada postura escaparía, por tanto, a cualquier “domesticación” de la contingencia, ni como unidad en el seno de la globalización, ni como fragmentariedad en la mera individualización. El resultado, es una ética de la responsabilidad crítica, la cual puede sembrarse en apoyo de la genealogía foucaultea y la deconstrucción derrideana, en un intento de desmontar las pretensiones de reductibilidad política, y montar mediante la crítica, la pluralidad, la diversidad y la no-fundamentalidad.²⁷⁰

Sin embargo, que “nada sea fundamental”, ¿no es acaso lo más fundamental? Connolly sospecha que sí, pero sin sostenerlo del todo. Desde nuestra lectura, sostendremos que la no-fundamentalidad es lo más fundamental, pero no por una solvencia genealógica ni deconstructiva, sino por un saber, una evidencia ontológica. En efecto, si la genealogía y la deconstrucción muestran el dinamismo de la historia y, por tanto, la irreductibilidad política, preguntamos, entonces, ¿la genealogía y la deconstrucción son ellas mismas necesarias o

²⁷⁰ William E. Connolly, «Nada es fundamental...», 59-119.

contingentes? Un pensamiento ontopolítico en aras de una ética como responsabilidad crítica nos llevaría a admitir que son necesarias, porque es a partir de las cuales tomamos como verdad la irreductibilidad política. Sin embargo, desde luego, no todo sería contingente. Si admitimos la necesidad de ambas metodologías, entonces admitimos que ellas mismas son lo más fundamental, y no así la no-fundamentalidad. Si admitimos, en cambio, que son contingentes, admitimos que la contingencia misma es la no-fundamentalidad tan buscada por cualquier posición ontopolítica y no necesariamente un imperativo ético. La ontología de la resistencia activa y la facticidad, nos ayudarán a aclarar esto. Claro, si el Ser se resiste, es porque resiste a toda reducción política, al ser él mismo indeterminado, sin razón y contingente, y es precisamente por esas cualidades que tomamos postura ya bien genealógica, deconstructiva, ontopolítica, etc., y no a la inversa. Decimos que hay genealogía, deconstrucción y ontopolítica, porque sabemos positivamente que son contingentes, porque, y he aquí el segundo aporte, ¡son hechos! Al tomar como facticidad esas posturas, notamos en ellas su eventual no-ser, el flujo de su temporalidad misma, remarcando el sentido de posibilidad de toda posición política y no solo las más acordes a una política como contingencia “no domesticada”: ella es el fundamento.

4.7. Aproximaciones hacia el ‘afuera’ político.

Por otro lado, Isabelle Stengers nos plantea el desafío de comulgar por un mundo donde quepan muchos mundos, ya previsualizado por el EZLN. Sin embargo, Stengers aboga por una politización ontológica, en el sentido de que hace falta un compromiso que pueda hacer cara a la era del cosmopolitismo, éste entendido justamente como un mundo sin posibilidad ni obligación de reconocer muchos otros mundos. Tal compromiso, no es una cuestión propia de la ontología filosófica, sino de una ontología ‘mundial’, como alternativa política. Para poder tomar con rigor esta alternativa, agrega Stengers, debemos pasar por desvincular el presupuesto epistemológico de la ‘donación del mundo’, tal presupuesto que involucra la ciencia como institución (autoridad), el fisicalismo (objetividad) y la lógica de la representación (pensabilidad). Para poder tomar esta alternativa como realmente un “compromiso ontológico”, Stengers argumenta que los hechos debidamente constatados que investiga la ciencia dejan de ser propiamente

‘objetivos’ cuando pasan al ámbito público, esto debido a que tal hecho es tomado como un “asunto” que nos faculta de tomar una decisión acerca de un problema, una cuestión, o una atención. Cada hecho es un asunto, y cada asunto tiene el poder de hacernos tomar postura. Stengers recupera el concepto de “animismo” para aclarar esta concepción. El animismo, agrega, es lo que nos hace percatar de que estamos rodeados de ‘hechos’ que nos invitan a salir de la política como “politikón zōion”, y también de una política como “cosmopolitikón zōion”, transbordando a ese ‘afuera’ político de los “otros más que humanos” y que, al mismo tiempo, nos hacen repensar nuestro ‘adentro’ enclaustrado en la época de la globalización. Estamos ‘animados’ y, por tanto, encantados de un mundo que nos invita a repensar nuestra condición política, contrario a la tesis planteada por la ideología del cosmopolitismo.²⁷¹

En efecto, aquello que Connolly llama la “perspectiva del individuo/dominio”, el bando antagónico que asume fuertemente la dicotomía sujeto-objeto como paradigma de apropiación de la naturaleza, es lo que Stengers pretende superar, sin por ello caer en la perspectiva de la “colectividad/reconciliación” que Connolly señala, el otro bando que asume que solo basta con que haya una comunión más armoniosa entre la vida y el Ser. En efecto, lo que para Stengers es un compromiso ontológico, para la ontología política es una resistencia ontológica. Los “hechos” a los que alude Stengers es el “gran afuera” planteado por Meillassoux. Y claro, podemos darnos cuenta de esos hechos y de ese afuera desde ‘dentro’, que va desde el uso de un lenguaje no-académico, hasta al sentido de que los hechos son igualmente contingentes. De ahí la no-rigurosidad del desafío de una política ontológica. El antagonismo planteado por Connolly puede ser superado por Stengers en la medida en que al observar los “otros más que humanos”, se desactiva la propuesta de que solo somos nosotros consigo mismos: ni es posible, ni deseable, tal dominio del mundo, ni es posible, ni deseable, tal perspectiva ensimismada y subjetivista. En resumen, el desafío de una política ontológica es mostrar la ‘pluralidad de mundos’, de hechos, que escapan al dominio del cosmopolitismo, mientras que para la ontología política hacemos explícita esa concepción, al tomar como un hecho más el cosmopolitismo tanto como la política

²⁷¹ Stengers, «The challenge of the ontological politics», 83-109.

ontológica misma, esto es, su eventual contingencia no subordinada a muchos mundos, plurales y diversos.

4.8. La ontología política, ¿más allá de la diferencia política?

En cambio, Oliver Marchart, toma como préstamo la filosofía de Heidegger, en particular la diferencia ontológica, para activar un tipo de ontología política entendida como posfundacionalismo. Sin embargo, el posfundacionalismo acentúa que la diferencia ontológica es una diferencia política porque, en todo caso, se caería en un filosofismo, es decir, en una figura que no empatiza con la diseminación política más que con la diferencia en tanto diferencia. En cambio, la diferencia política remarca no solo la ausencia de un fundamento último en la política, sino la ausencia de un fundamento último en cualquier ámbito, incluyendo lo que una ontología pura nos pudiese decir, estabilizando así ontología y política sin jerarquización. Por supuesto, nos encontramos con que lo político designa la dimensión ontológica de la sociedad, en su escape a la significación, determinación, representación, etc., mientras que la política designa la parte óptica, volátil, contingente, fundamentalmente insuficiente, etc., de la misma. Nos situamos dentro de lo infundado/fundado como “diferencial”, el cual imposibilita la captura de lo político como fundamento último de cualquier realidad. Sin embargo, este diferencial no conduce a un nihilismo sin más, la pura nada insalvable y abisal de la política, sino, más bien, implica la posibilidad de la ‘posición’, esto es, la condición de posibilidad de toda “decisión”. Lo político, pues, no deviene impotente, en el puro ‘retiro’ como ausencia, sino que tiene su ‘llegada’, o sea, el aspecto fundante, aunque contingente, de toda postura, institución, forma de gobierno, etc. He ahí que Marchart señale la importancia de lo político en su rol “cuasi-trascendental”, en la medida en que éste opera sin ser por esto mismo política tal cual, evitando, pues, la hipóstasis de lo político.²⁷²

Para Marchart es imposible derivar un fundamento último, la razón última de todas las cosas como justificación política, pero no es imposible el hecho del ‘derivar’ mismo. Por ello la

²⁷² Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 13-25.

democracia es bien posfundacional, porque en ella se muestra la aglutinación de toda posición, decisión, postura, de todo derivar como intento fundacional; pero no todo posfundacionalismo conlleva a una democracia, porque entonces la democracia misma sería el fundamento último encontrado, implicado, o derivado. El posfundacionalismo, según Marchart, es una ontología política porque el carácter de lo político muestra la naturaleza política de todo posible ser, en tanto infundable y contingente. La herencia heideggeriana o derrideana tan solo muestran la retirada del fundamento, pero no el aspecto contingente y temporal del fundamento como “momento político”. Para Marchart, la ontología debe entenderse como ser “ser-qua-lo político” y no como “ser-qua-diferenciante”. En la tesis de Marchart, del posfundacionalismo como ontología política, sobresalen cuatro argumentos: primero, el posfundacionalismo no puede ser él mismo contingente o regional (no puede ser posfundacional), porque ello implicaría la posibilidad de un fundamento último; segundo, el posfundacionalismo es “ser-qua-ser” y no “ser-qua-comprensión”, porque la naturaleza de lo político es la prioridad y no el estatus epistemológico; tercero, el posfundacionalismo no es una ontología de lo social, porque lo social supone un ámbito lingüístico o discursivo, y estos corresponden a la naturaleza de lo político en tanto infundables y contingentes; cuarto, el posfundacionalismo no reconoce lo político como totalidad, sino solo el fundamento/abismo de una presunta totalidad. En general, el posfundacionalismo como ontología política nos recuerda que lo político fundamenta sin ser él mismo un fundamento, y que la política es su “metaforicidad” siempre actualizada.²⁷³

Sin embargo, el giro ontológico planteado en esta disertación, es decir, una ontología política a la luz de Meillassoux y el concepto de resistencia, nos posibilita sospechar de la vigencia de la diferencia ontológica heideggeriana y, en consecuencia, de la diferencia política posfundacional. De hecho, Meillassoux reprocha el sistema heideggeriano en la medida en que solo indica la frontera del ser-pensamiento sin superarla por entero. Si para Heidegger es insuperable la diferencia ontológica (el Ser como parte ontológica y el pensamiento como parte óntica),²⁷⁴ lo es porque, para el posfundacionalismo, es insuperable la diferencia política, o sea,

²⁷³ Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, 203-232

²⁷⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1971).

lo político como necesariamente infundado y la política como fundamento contingente. Ahora bien, el mismo Meillassoux propone que la diferencia ontológica presuntamente insuperable, es justamente la paradoja del círculo correlacional superada por la necesidad de la contingencia. No sería difícil, entonces, interpretar tal superación en el juego de nuestra ontología política y el posfundacionalismo, en tanto que suponemos que la diferencia política es otro nombre de la mencionada paradoja. La ontología de la resistencia nos faculta a tomar distancia, en general, de las modalidades del pensamiento sofocadas por el círculo correlacional, pero sin denigrar el delineamiento de sus límites, sino, más bien, señalándolos como punto de partida.

Recordemos que Meillassoux cuestiona al correlacionismo fuerte en la medida en que la correlación misma la suponemos como necesaria o contingente: si decimos que es necesaria, entonces incurrimos en hipostasiar la correlación, al tomarla como un absoluto, deviniendo en contradicción; si decimos que es contingente, para ser fieles a nuestra argumentación, entonces la correlación depende de una figura ontológica no-correlacional. Lo mismo sucede, entonces, cuando preguntamos si el posfundacionalismo como ontología política, ¿es posfundacional, es decir, carente de fundamento y contingente? Sea cual fuere la respuesta, el posfundacionalismo interpretado ahora desde el giro ontológico, debe sobrevivir a las argumentaciones que lo justifican como ontología política. Primero, el posfundacionalismo está exento de ser él mismo posfundacional, porque entonces quedaría margen para la posibilidad de que, en el porvenir, quizá encontremos íntegramente la sincronía entre lo político y la política en su forma más pura y simple, pero ¿no acaso esto es una verdad ontológica?, esto es, la posibilidad de que el fundamento último y su ausencia puedan acontecer sin contradicción. Segundo, la eventual contingencia del fundamento y el abismo (ausencia de fundamento), ¿no es acaso el carácter indiferente del Ser? En dado caso de que el fundamento acontezca, ya sea como epistemología política o ‘verdad última’, por el hecho de acontecer, es decir, de ser temporal en el orden de lo fáctico, seguiría siendo ser-qua-ser y no ser-qua-comprensión, porque es ontológicamente posible su tendencia a no-ser y no porque es lógicamente imposible su no-ser-así determinado. Tercero, dado que el posfundacionalismo es un hecho más, entonces no hay tal fundamento ausente y contingencia (en términos de Marchart) exclusiva en el ámbito discursivo o lingüístico

que evidencie lo político, sino en cualquier ámbito de lo real como verdad ontológica que evidencia el ser en-sí. Cuarto, el posfundacionalismo designa un tipo de absoluto, un fundamento último inevitablemente, el suficiente para estar justificado, pero no por ser posfundacional, sino por ser un hecho él mismo contingente, tanto como cualquier otro hecho.

4.9. ¿La política imposible es una posible política?

Finalmente, lo mismo sucede con Alfonso Galindo Hervás. La argumentación de Galindo intenta distanciarse tanto del afirmacionismo como del posfundacionalismo, éste último con mayor ímpetu. La tesis (o antítesis) es que la política es imposible porque no existe ninguna mediación que vincule plenamente la parte singular de la política como institución y la parte universal como rigurosidad conceptual, pero no por ausencia de un fundamento último, sino por la doble implicación entre ambos ámbitos. En todo caso, lo que hay es una contradicción (de nuevo imposibilidad): el constante cuestionamiento de una actualidad, lo “dado-político” en su forma teórico-conceptual del lado singular, y la hipóstasis de esa forma al fin insuficiente, inacabada, incompleta, etc., del lado universal. De ahí que la esencia de la política sea la de no compatibilizar con ninguna figura meta-discursiva, ni como posibilidad, ni como contingencia, ni mucho menos como necesidad. Lo que resta es entonces su eventual in-habitabilidad, su indomesticación, su in-formalidad, su in-determinación. Según Galindo, hay dos posibilidades: el acceso o la renuncia a todo bien positivo en tanto universalidad. La impoliticidad, mediante la historicidad conceptual y la deconstrucción, flanquearía ambas posibilidades en el sentido de pensar mediaciones no ‘implicadoras’, es decir, ni hipostasiadas ni fundamentales, más que puro acontecimiento. La paradoja del individuo desincorporado, el hombre y sus dobles de la modernidad, el antagonismo, la diferencia política, en suma, el “maniqueísmo político”, demuestran el rigor de lo impolítico como verdad política. Para Galindo, la diferencia política no demuestra la ausencia de un fundamento último, sino la imposibilidad de que, incluso, exista algo como “diferencia política pura” que no sea ya una decisión, postura o pragmaticidad política, es decir, con utilidad y con riesgos. No hay, pues, ninguna pretensión totalizadora,

idealizante y reductora de los conceptos que no conlleve ya su praxis, ni siquiera para la democracia.²⁷⁵

Sin embargo, si la verdad de la política es lo imposible, entonces es posible que haya una verdad política como imposible. Galindo puede rechazar con firmeza la epistemología política, o sea, lo que conlleva a postular que en la política hay rasgos fundacionales, reduccionistas, implicadores, etc., pero no puede negar que tal rechazo sea real. ¿Volvemos, entonces, a los planteamientos impolíticos que señalan que no es posible una forma ‘pura’ sin praxis? Regresemos primero al rechazo a las mediaciones. En efecto, no puede haber un rechazo sin algo que rechazar, porque, en todo caso, ¿qué razón tendría lo impolítico? Más aún, si lo impolítico como esencia de la política, es así, entonces él mismo no tendría ningún vínculo por el cual tomarse como certero. Luego, lo tomamos como verdadero. Si lo impolítico es él mismo impolítico, entonces no es imposible, pues él mismo acepta su propia vinculación, pero, si no es imposible, entonces no es impolítico, porque hay vinculación, o sea, mediación, a partir de la cual es posible su impoliticidad. Y ya que es posible en el orden de lo temporal, entonces lo impolítico depende de algo exterior que garantice su verdad, su realidad, el hecho de que él mismo es absolutamente posible, al haber al menos una mediación que suponga su existencia. Pero como hemos defendido que la existencia no existe (principio de factualidad), entonces hemos igualado lo impolítico al nivel de la inmanencia, o sea, ser él mismo radicalmente contingente, in-habitado, in-domesticado, in-formado, in-determinado. Decimos que la impoliticidad no haya su vínculo no por ser ella misma impolítica, sino por ser ella misma contingente.

²⁷⁵ Galindo, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, 15-84.

V. CONCLUSIONES.

En el presente trabajo hemos argumentado la posibilidad de formular un giro ontológico en el pensamiento político contemporáneo, mismo que ha sido expuesto en básicamente tres pautas: 1. La crisis del ser en su modalidad metafísica y política, 2. El concepto de resistencia ontológica en sus versiones activa y pasiva como desfase a la metafísica, la modernidad y la posmodernidad, 3. La exposición de los argumentos en torno al tema de la ontología política, señalando diferencias y similitudes. Las cuales han sido sintetizadas críticamente en el último capítulo, a modo de establecer los supuestos más generales que conlleva la ontología política aquí defendida.

En la primera pauta, hemos extraído dos supuestos que habilitan la subsecuente configuración de una ontología política. El primero de ellos, el más enfático, nos recuerda que, ante todo, una crisis política presupone su lado ontológico, muchas veces poco explicitado por sí misma. Nos referimos al supuesto ontológico como búsqueda de un absoluto racionalmente legítimo, planteamiento instaurado por Quentin Meillassoux. Tal empresa nos señala tres cosas: primero, el principio de facticidad, quien designa que solo facticidad no es fáctica, es decir, el hecho de que ‘hay hechos’ no es en definitiva un hecho más porque, incluso, dado que así fuera, admitimos indirectamente la verdad del principio. Todo hecho es propenso a no-ser, y nada puede no-ser a menos que sea; segundo, el principio de no-contradicción, el cual posibilita el flujo del ser al no-ser y del no-ser al ser como carácter de la facticidad. Las cosas son de un modo y no de otro porque no las son al mismo tiempo; segundo, ambos principios se derivan de la necesidad de la contingencia, donde sólo es necesaria la no-necesidad y solo la contingencia no es contingente. Si una cosa es, entonces *puede* no-ser, si no es, entonces *puede* ser. Según esto, el pensamiento es entonces capaz de pensar el no-pensamiento, la cosa en-sí, lo radicalmente-otro, porque no hay trascendencia absolutista que escape a la necesidad de la contingencia. Éste es el nuevo paradigma filosófico, un absoluto encontrado, no en Dios, la naturaleza, el átomo, la idea... sino en las cosas mismas, por la pura potencia del pensamiento.

En el segundo supuesto, por otro lado, decimos que una crisis ontológica en su versión metafísica, supone un lado político, el cual tiende a ser fundamentalista, absolutista, o bien relativista, nihilista, constructivista o escéptico. En esta línea interpretamos que tanto el ‘desencanto del mundo’ moderno como el ‘todo vale’ posmoderno, son un tipo de culturas políticas implicadas por una realidad en crisis, esto es, un modelo de pensamiento que involucra un absoluto racionalmente ilegítimo, adviniendo dogmático. Dicho advenimiento contribuyó en cierta medida a la estresante aporía del individuo desincorporado, al procedimentalismo, al formalismo, a la dicotomía sujeto-comunidad y al auge de la epistemología como minimalismo ontológico. Aunado a ello, se asiente la tesis de que el liberalismo político rawlsiano podrá conservar su anti-metafísica, pero no podrá sostenerse como anti-ontológica, porque, si bien los problemas en torno a la justicia pueden ser de corte político y no metafísico, no es por ello algo menos ontológico en tanto ámbito auto-discursivo, ya que se ha cuestionado que la metafísica busca un ente absoluto, mientras que se ha defendido que la ontología busca lo absoluto del ente.

En la segunda pauta nos encontramos con tres supuestos que acentúan tomar distancia del pensamiento metafísico, la modernidad y la posmodernidad. El primero tiene que ver con que una ontología política también implica resistencia, en este caso, resistencia a toda determinación epistemológica y antropocéntrica, por ello debe concebirse en un sentido ontológico fuerte y propositivo, porque es a partir de lo indeterminado, lo contingente, lo informe, que será posible capturar lo más fundamental de la realidad y a partir de la cual hay creación y libertad. Precisamente, se puede comprender al Estado como contra-resistencia, porque es el Estado quien de hecho participa de la figura de lo estático, lo inmóvil, lo necesario. El segundo, decimos que el liberalismo político rawlsiano es contra-resistencia, porque no reconoce verdades ontológicas no construidas políticamente y porque supone la relativización del en-sí en tanto que se identifica con el “posible de ignorancia” criticado por Meillassoux en su forma de fanatismo pos-dogmático o bien como correlacionismo fuerte. Tercero, si tenemos como premisa que el Estado es contra-resistencia y el liberalismo político rawlsiano está supeditado por un tipo de Estado, entonces es factible pensar que haría falta también resistir a ese Estado, identificable, desde

luego, con la actualidad, mismo que opera como subjetividad obstatante, sin reconocerse a sí mismo como no fundamental, como un hecho más, en suma, como contingente.

Ahora bien, en la tercera pauta hay cuatro supuestos, mismos que harán valer el estatus de una ontología política en su nivel más abstracto respecto a las demás ontologías políticas. Como primer supuesto, tenemos que la tesis de Connolly trata de evidenciar, mediante el antagonismo, la genealogía y la deconstrucción, que nada en política es fundamental, entendido, claro, como ‘nada es necesario’, ‘nada es absoluto’, ‘todo es contingente’. Sin embargo, para que pueda sostener tal acusación, la genealogía y la deconstrucción deben ser igualmente no necesarias, no absolutas y bien contingentes, y desde esta consideración repensar la tesis de que hay fundamento; hay absoluto y, no todo, por supuesto, es contingente. Para que la evidencia de que ningún hecho es fundamental pueda asumirse como tal, ella misma debe aceptarse como un hecho más no fundamental.

En el segundo supuesto, tenemos que para Stengers no solo nada es fundamental, en este caso, que nada puede ser la medida de una pluralidad de mundos, sino que, además, nada debe ser fundamental en política, porque lo que se le imputa a una ontología pura es el distanciamiento en el ámbito de la pura política, es decir, el olvido de, literalmente, un mundo en crisis, pues así como hay inmanencia ontológica para la contingencia, así también hay inminencia política para el “cosmos”, que junto con la facticidad como posibilidad radical, nos invitan a comulgar con cosas, con hechos, con otros más que humanos. Visto así, no hay entonces tal desencanto del mundo, pues dicho comulgar no puede ser tal si no hay cosas con el poder de hacernos comulgar. Sin embargo, a condición de que la política ontológica sea ella misma un hecho más en el mundo.

En un tercer supuesto, la postura de Oliver Marchart no solo sostiene que nada en política es ni debe ser fundamental, sino también que nada puede ser fundamental. En efecto, para Marchart, la ausencia de un fundamento último corresponde a la naturaleza misma de la onticidad política en tanto que *institución*, la cual nunca haya su igualación con lo político en

tanto que *instituyente*. Esta falta o ausencia, más allá de un riesgo hipostático, supone la posibilidad de la *decisión*, o sea, el hecho de ‘tomar postura’, ya que, dado que no se hiciera explícita la diferencia política, no solo no pudiésemos ser capaces de comprender a la política en su eventual insuficiencia y contingencia, sino que también no pudiese ser posible el evento de cualquier postura o posición en tanto insuficiente y contingente, pues, en cambio, se supondría lo necesario, lo suficiente y lo fundamental, clausurando toda posibilidad política, a lo que no conduce un pensamiento heideggeriano de izquierda. Dicho pensamiento, es decir, el posfundacionalismo, reclama que no debe haber tal clausura, porque ello supondría la posibilidad de lo fundamental o lo necesario, denegados en principio. Más aún, este señalamiento tiene su salto de lo lógico a lo ontológico porque la no-fundamentalidad no es carácter propio del pensamiento político, sino de cualquier ámbito del pensamiento, al capturar la diferencia política en tanto *diferencia*. Sin embargo, la ontología de Heidegger tiene su repliegue no-heideggeriano: si la diferencia ontológica es una decisión política, entonces reivindicamos esta decisión a su ser, es decir, a su condición ahora contingente. Reforzamos la tesis de Marchart, al devolverla como un hecho más, si radicalizamos el posfundacionalismo a ser él mismo posfundacional, recociendo la *ausencia* por el camino de la contingencia y no por el camino de la *diferencia*. Hay decisión, porque hay contingencia y no porque hay diferencia. Hay decisión, no porque hay ausencia de un fundamento último, sino porque hay presencia del más alto fundamento.

Finalmente, en un cuarto supuesto, se agrega que no solo nada en política es, ni debe, ni puede ser fundamental, sino que la política misma es imposible. Tal imposibilidad tiene que ver con el hecho de que no existe ninguna mediación que *vincule* un bien positivo como ‘idea’ universal y una institución como ‘práctica’ particular. Nada es fundamental, porque la política misma es “índice y factor” de la no-fundamentalidad; nada debe ser fundamental, porque en la política hay tanto utilidad como riesgos; nada puede ser fundamental, porque entonces, se hipostasias lo político, razón por la cual, incluso, no puede ser considerado como el “momento” o “aspecto fundante” como estipula Marchart. Tal imposibilidad, resulta en que no hay implicación prodigiosa que capture por entero lo teórico de un acontecimiento político singular, ni nada práctico que reciba plenamente la rigurosidad conceptual. Sin embargo, estamos convencidos de

hacer énfasis en que, para superar la impoliticidad, le damos la razón, ontologizando o radicalizando su propuesta. Lo impolítico no tiene *vínculo* alguno, porque él mismo contiene los supuestos imbricados por su propia acusación. El impoliticismo, como política imposible, es él mismo impolítico, en efecto, como no-necesario y contingente, a partir del cual puede, es decir, tiene la efectiva posibilidad, de asumirme como impolítico. Los presupuestos de la impoliticidad dependen de una figura exterior, la implícita facticidad en tanto poder-ser o poder no-ser impolítico.

Convenimos que el giro ontológico en el pensamiento político contemporáneo examinado en este trabajo comprende los siguientes elementos, cultivados sintética y críticamente: una ontología política es posible porque sostiene la figura del absoluto, el pensamiento del no-pensamiento, el en-sí, en tanto que necesidad de la contingencia designada por la facticidad sin estar subordinada; porque rechaza la primacía de la epistemología o el antropocentrismo, así como el pensamiento metafísico, las figuras dogmáticas de la modernidad y los relativismos posmodernos, ontologizando sus presupuestos; porque utiliza la figura de la resistencia para deslindarse de toda determinación y de toda des-absolutización, así como de toda actualidad obstante; porque sostiene que el único fundamento es el no-fundamento; porque sostiene que una política debe ser posible a partir de los hechos, y no los hechos postrados a merced de una política; porque toda decisión o postura política es un hecho más; y porque, simplemente, aunque parezca imposible, la política es bien posible.

Lo que resta es sostener que la ontología política no puede ser un tipo de teoría política, porque ella aún convive directamente con aspectos epistemológicos o descriptivos. Tampoco es una forma de hacer filosofía política o social, porque tal asunto señala los confines de una demarcación teórico-política y pretende superarlos con aspectos aún antropocéntricos o prescriptivos. Asimismo, no es una reflexión sobre lo político, porque tal consideración se mantiene a ras del antagonismo y de la diferencia política (u ontológica) sin superarlas, es decir, sin resolver la paradoja ser-política. Ya que, en efecto, la ontología política aquí entendida resalta el hecho de que la política, tanto como cualquier otra cosa, siempre es *ser-qua-ser* y no *ser-qua-*

comprensión: nada puede no existir políticamente, sino a costa de primero existir políticamente, y nada, en política, puede asumirse existente, sino a condición de su eventual inexistencia.

En esto consiste una ontología política, en asumir que podemos pensar el pensamiento político, tomado como fáctico, como un hecho, porque la existencia es primero: nos gana antes de demostrarla. Sin embargo, la prioridad de la existencia no conduce a un filosofismo, es decir, que la ontología sea ontológica y no política, como advierte Marchart, porque aunque tal concepto tenga un origen filosófico, no es ninguna propiedad exclusiva de alguna cualidad, modalidad, entidad o ámbito del pensamiento. Ahora en nuestro léxico, no es que el no-fundamento sea el fundamento, sino que es el absoluto encontrado en la política, o más bien, que la política es ella misma absoluta, porque hay tanta verdad en la democracia como en la olocracia, en la dictadura como en la anarquía, en el comunismo como en el liberalismo, en el amigo y en el enemigo, en la política y lo político, tanto como en el librero de mi recámara, los Arcos de Morelia, el calor del verano, las ondas gravitacionales o en El Aleph de Borges.

BIBLIOGRAFÍA.

Aristóteles. *Política*, trad., Manuela Daría Valdés. Barcelona: Gredos, 1988.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Audi, Roberto. *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid: Akal, 2004.

Badiou, Alain. *Filosofía y política: una relación enigmática*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

Biset, Emmanuel. “¿Qué es una ontología política?”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, n. 15 (2020).

Blanco Fernández, Domingo. *Principios de filosofía política*. Madrid: Síntesis, 2000.

Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco. *Diccionario de Política*, 2ª ed. 2 vols. México: Siglo XXI, 1991.

Cassin, Barbara. comp. *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, trad. Pascal David, 2 vols. México: Siglo XXI, 2018.

Castro, Emiliano. “Ontología de la resistencia”. *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, ÍTACA, 2017.

Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

E. Connolly, William . “Nada es fundamental...”, ed. Emmanuel Biset, *Teoría política: Definición de un campo*. Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2022.

Gabriel, Markus. *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder, 2017.

——— “La realidad de la consciencia | Markus Gabriel | Charlas del Futuro”, VTRChile, 27.
Link.

——— *¿Por qué no existe el mundo?*. Titivillus: 2013, EPUB.

Galindo Hervás, Alfonso. *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madrid: Sequitur, 2013.

García Santesmases, Antonio. *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid: Trotta, 2002.

Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación*. México: Trotta, 2002.

Hegel, Friedrich. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1973.

Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

Meillassoux, Quentin. “Pensar el fanatismo pos-dogmático”. Texto original publicado en: Cooray, Supun; Manupriya, Ranga; Sumanaeskara, Vangeesa, «Reading meillassoux with post-dogmatic fanaticism». Sri Lanka, Theertha Publishers, 2021.

————— *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Nolan, Christopher. *Interstellar*. 2014; Estados Unidos: Warner Bros. Entertainment Inc., 2016, streaming.

Nudler, Oscar. *El mobiliario del mundo: ensayos de ontología y metafísica*. México: UNAM, Instituto de investigaciones Filosóficas, 2007.

Paulo Rouanet, Luiz. “El paradigma Rawls-Habermas: una defensa”, UCV: 2012.

Rawls, John. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 14, n. 3, 1985.

————— *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Sartori, Giovanni. *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza, 2002.

Stengers, Isabelle. “The challenge of the ontological politic”, ed. Marisol de la Cadena and Mario Blaser *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

————— “La propuesta cosmopolítica”. Revista Pléyade 14 / ISSN: 0718-655X / julio-diciembre 2014.

Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

Teodoro Ramírez, Mario. “Ontología de la resistencia”. Valenciana 19, 2019.

Teodoro Ramírez, Mario. *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores: UMSNH, 2016.

Uscanga Barradas, Abril. *Nuevas teorías en la filosofía política: republicanismo, liberalismo y comunitarismo*. México: UNAM, Tirant lo blanch, 2016.

Weber, Max. *El político y el científico*. México: Colofón, 2013.

————— *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.