

Ontología de las formas comunes

Emmanuel Biset

Se sabe que al viejo Borges el problema del tiempo lo acosaba. Y lo hacía de un modo extraño en el cruce entre eternidad y finitud. Leemos en su *Historia de la eternidad* que cierta vez pudo sentir eso llamado eternidad, pero a esa forma fugaz se le opone la insistencia en los derroteros de la temporalidad; en *El inmortal* muestra la forma tortuosa de la inmortalidad y fija el diseño de una aceptación del rostro amable de la muerte. Entiendo que esto se puede pensar bajo dos formas: por un lado, en lo que me gustaría llamar la forma-finitud, esto es, cómo asumir que la muerte no es interrupción o punto, sino la misma forma de la vida; por otro lado, en lo que me gustaría llamar la forma-eternidad, esto es, como una experiencia donde la muerte ya no es el proceso mismo de la vida, tampoco su interrupción, sino un instante donde se convierte en pensamiento-experiencia. De algún modo tengo la certeza, esquivada certeza, de que es posible una experiencia de la muerte, sea bajo la forma de una experiencia que se asume finita, atravesada por la temporalidad, sea bajo la forma de un instante impensable, fugaz eterna muerte.

Todo esto para decir que el pensamiento surge de un punto de encuentro entre la temporalidad y el preguntar, o mejor, entre la forma-pregunta y la forma-tiempo. Un cierto contacto que no pasa ni por la formulación de preguntas, ni cuestiones, sino por un preguntar vacío que conecta precisamente con la temporalidad inscrita en la forma-finitud y la forma-eternidad. La vida, o el pensamiento, son los modos de tramitar esa conjunción, e inventar formas de su olvido. La rigurosidad del trabajo teórico pasa por cómo seamos capaces de hacernos cargos de ese preguntar como forma subjetiva que se enlaza con su propio tiempo. O si se quiere por los modos en que seamos capaces de abrir esa interrogabilidad propia

en modos de leer la tradición y pensar el presente pasa configurar un hábito. Mi impresión es que eso llamado práctica teórica es la búsqueda, que fracasa una y mil veces, de un hábito en el cruce entre la pregunta y el tiempo. Me gusta pensar ese cruce en la figura de una rítmica, el ritmo de un hábito de la búsqueda. Pues bien, voy a tratar de precisar tres lugares de esa conjunción que me interesa proponer no como respuesta, sino como apertura a su propia interrogabilidad. Primero, una figura de pensamiento bajo el nombre de ontología. Segundo, una figura de la ontología política. Tercero, una figura de la política como ontología de las formas comunes.

Figura 1. Ontología

Una de las dificultades en la posibilidad de encuentro entre temporalidad de la singularidad y temporalidad del mundo surge de la ausencia de época. Mi hipótesis es que somos una época, cómo no serlo, que no puede pensarse como tal. Una de las formas de esta imposibilidad es, paradójicamente, la insistencia en fijar los caracteres de la época, sus matrices, sus rasgos generales. Esa imposibilidad surge de la convergencia entre la *pulsión de novedad* y la *pulsión de cartografía*. La figura en la que convergen es la del “giro”. Para decirlo de otro modo, la insistencia en pensar la que sería nuestra época se articula en el trazado de una cartografía que se renueva todo el tiempo, que repetitivamente produce giros. En las últimas décadas hemos asistido a giros espaciales, giros ontológicos, giros metafísicos, etc. La figura del “giro” es un modo de no pensar la época, o si se quiere un indicio de la época atravesada por la urgencia de novedades intelectuales (un pensamiento construido al ritmo de la mercancía) que rápidamente se vuelve obsoleta.

La radicalización de la autoconciencia epocal propiamente moderna no es sino su propia negación. He ahí una cosa a pensar: la autoconciencia epocal o la insistencia en la novedad como permanente ruptura con lo anterior no son sino formas modernas. Cierta retorno a la metafísica, a un pensamiento más allá de la finitud, quizá quede atrapado en esa pulsión

de giros novedosos. Por ello me parece importante tratar de avanzar en una conjunción de temporalidad y preguntas que exceda esas pulsiones: un pensar lento no tan ávido de rápidas rupturas con lo precedente. En este marco, me interesa formular una pregunta: ¿no sigue siendo el par sujeto-objeto aquello contra lo que luchan las filosofías más actuales? Desde Hegel por lo menos la posibilidad de ir más allá del “esquema de la representación” asedia el pensamiento radical. Mi impresión es que existen dos formas este asedio, dos por lo menos: de un lado, aquella que busca el abandono de la representación, o diría con mayor precisión figuras del pensamiento por fuera de la mediación (posiblemente sea el *realismo especulativo* la figura más actual de esta posibilidad); de otro lado, aquella que busca radicalizar la representación, esto es, hacer de la mediación una figura de la diferencia (posiblemente sea la *deconstrucción infrapolítica* la figura más actual de esta posibilidad).

A partir de estas indicaciones, me interesa insistir en el término “ontología” como *figura de pensamiento*. Quiero despejar un primer equívoco recurrente, puesto que en numerosas ocasiones se usa el término ontología como posición antimetafísica para insistir en la crítica al fundamento, la esencia, o la sustancia. Como si se tratara de un debilitamiento de los fundamentos o de su contingencia. El problema es que se constituyen como enunciados sobre el mundo, como una constatación de un mundo donde todo lo sólido se desvanece en el aire. Pues no, ontología menta un modo de la práctica teórica, es un enunciado sobre una figura del pensamiento, no sobre el mundo. Señalar que en nuestra época se han debilitado los fundamentos últimos o que ya no existen principios fijos carece de sentido.

Mi punto de partida es entonces este: ontología, una figura de pensamiento. Es ello lo que aparece en un escrito temprano de M. Heidegger cuando redefine ontología como hermenéutica de la facticidad (y un año antes la había pensado como hermenéutica fenomenológica de la facticidad). Ontología nombra una hermenéutica, o si se quiere el proceso por el cual se produce una ontologización de la hermenéutica: cuando deja de nombrar un método de interpretación de las escrituras o de las ciencias del espíritu para mentar la estructura originaria del Dasein. No quiero retomar las discusiones sobre el Dasein como tal, sino indicar simplemente que

ontología nombra un modo de preguntar específico. Este modo de preguntar se inscribe en una crítica a la determinación epistemológica de la modernidad bajo la forma de la teoría. En términos de M. Heidegger ese privilegio de la epistemología no se entiende sino desde un “esquema de la representación”, esto es, la institución del sujeto como fundamento que en la representación del mundo a su medida funda su legitimidad cognoscitiva. Por esto mismo, diría que ontología es un concepto que intenta pensar una ruptura con esa figura. Ahora bien, no una ruptura anti-representacional sino post-representacional. Diría más, se trata de cómo seamos capaces de redefinir actualmente el concepto de representación.

De modo que si partía del cruce entre la forma-pregunta y la forma-temporalidad, quisiera destacar que ontología nombra simplemente una forma de preguntar que cruza finitud y eternidad, esto es, que recuperando la sedimentación finita de una historicidad específica abre allí algo del orden de la pura posibilidad. La eternidad, reitero fugaz eternidad, no es algo del orden del presente perpetuo, sino de la sustracción de la finitud. Por lo que ontología no es sino un modo específico de tramar la relación entre ser y pensamiento. Si términos como mediación o copertenencia se dirigen a pensar esto, me interesa recuperar otra noción, la de topología. Si la noción de mediación, en cierta declinación, corre el riesgo de reintroducir una dialéctica teleológica y si la noción de copertenencia, en cierto sentido, corre el riesgo de reintroducir una proximidad humanista, pensar una *topología de la inscripción* permite un pensamiento de la mediación como diferencia entre ser y pensamiento. O si se quiere, se redefine la representación como inscripción para seguir pensando la relación entre pensamiento y ser.

Una ontología traza una topología específica desde un preguntar no objetual, esto es, un preguntar sin objeto predefinido ni sujeto constituyente. Esto supone, por último, un pliegue específico que recupera la noción de lo *transcendental*. Puesto que si, retomando el primer Heidegger, a la relación representativa con un objeto la precede una relación de cuidado, es decir, un trato en la significatividad, el preguntar es el momento en que se suspende la significatividad, o se extraña. Esta noción de lo transcendental, heredera de I. Kant, no remite a las condiciones de posibilidad

de un objeto de conocimiento, tampoco a la estructuras primigenias del existente humano, ni siquiera a un incondicionado radical, sino simplemente a fijar el estatuto de un preguntar inmanente que abre lo existente no sólo a su modo de ser sino a su propio existir.

Ontología: topología de la inscripción trascendental.

Figura 2. Política

¿Qué sucede si ese planteo general se dirige hacia un pensamiento de la política? La primera posibilidad es considerar la política una ontología regional entre otras, pero como lo ha destacado J.L. Marion, la clave de la diferencia ontológica en Heidegger no radica en la distinción entre ser y ente, sino en remontar de los modos de ser al sentido del ser. La ontología heideggeriana, en esta lectura, se dirige en última instancia a pensar el pase entre modos de ser y sentido del ser. Sólo a partir de una tematización de las estructuras originarias del Dasein se puede situar la política como forma óptica del cuidado, el ser en el mundo, el ser-con, etc. Sin embargo, esta primera posibilidad se funda en la “regionalización” del ser, o si se quiere en cómo son posibles ontologías regionales.

Mi impresión es que es necesario reformular la cuestión del siguiente modo: ¿qué de la ontología si no existe un sentido del ser general ni la posibilidad de delimitar claramente regiones? Una posibilidad, entre otras, es señalar que si la ontología es una figura de pensamiento debe evitar una fijación de objetos a priori, esto es, una delimitación de la indagación a la pregunta por el ser. Para decirlo de otro modo, la ontología no se ocupa del ser sino que en la formulación de un preguntar disloca la significatividad como totalidad y abre una zona. En este sentido, la ontología no tematiza el ser sino da lugar al ser, a la pregunta sobre cómo es posible que algo sea. No que la ontología se dirija a singularizar un modo de ser (objeto técnico, vida natural, ente divino, existente humano) para así pensar un sentido del ser que los comprenda sin reducción, sino un preguntar que no supone esos campos regionales sino que los constituye. Ontología es dar lugar o abrir zonas.

Por este motivo, se puede indicar, como surge de una profusa tradición del siglo XX, que ontología nombra un intento de dislocar aquella ciencia que objetualiza la política. Se inscribe en la deconstrucción de una figura que fija a priori las condiciones epistemológicas de la teoría para encontrar las leyes de un objeto exterior nombrado como política (sea conjunto institucional, tipo de acción, etc.). Una ontología no presupone un campo político constituido, sino que asume la tarea de formular preguntas como procesos de politización/despolitización. Claro que se enfrenta a una dificultad ineludible: si no se asume que exista algo así como la política como esfera evidente (y de hecho es posible reconocer la diseminación de la política como rasgo de la contemporaneidad), parece restar como única posibilidad un nombrar infundado (decisión axiomática) que nombra algo como política. Frente a estas dos posibilidades, me interesa volver sobre lo precedente: una ontología siempre se constituye en el pliegue de un plexo de significados. Esto es, una ontología como preguntar que politiza se inscribe siempre en un conjunto de sentidos sedimentados. Por lo que siempre es destotalización de lo sedimentado para abrir nuevos sentidos.

De este modo se entiende eso que se denomina “ontologías políticas”, pero estableciendo dos indicaciones: primero, que esta definición se opone a aquella que le otorga un privilegio específico a la política (por ejemplo, como define Marchart el posfundacionalismo debido a que no existen fundamentos últimos toda fijación de fundamentos contingentes es una institución política), puesto que tal posición sólo es posible por la ontologización de una dimensión óptica particular; segundo, que esta definición se opone a cierto uso del término ontología para referir el debilitamiento de los fundamentos o un mundo en el que todo lo sólido se desvanece en el aire, puesto que se trata, insisto, de un modo de pensamiento y no de una afirmación sobre el mundo. Por estos motivos, esta definición de ontología política confronta con cierta idealización supuesta en la distinción entre lo político y la política. Contra la distinción entre lo político y la política, ontología es simplemente un modo de preguntar que juega entre la facticidad de un sentido sedimentado de política y la posibilidad de exceder ese sentido. De modo que una figura de pensamiento en este sentido no puede ser realista ni materialista (en un sentido clásico), pues-

to que inscribe en lo dado la condición de su exceso (por esto tampoco puede ser inmanentista).

La pregunta de una perspectiva ontológico política es simple: cómo pensar la política si no existe una definición acabada de la misma ni un campo determinado (o, como dice J. Derrida, si lo político es por esencia inadecuado a su definición). La respuesta es que esto conlleva, ante todo, una redefinición de aquello que entendemos por pensamiento. Como si se dijera, la propia dificultad de indagar la política termina por dislocar las figuras de la teoría, la ciencia, etc. Luego, para evitar el nombrar infundado (es decir, una definición axiomática), resulta necesario partir de sentidos sedimentados, o si se quiere de los lenguajes políticos disponibles (entendidos como procesos de significación en una triple dimensión: prácticas, conceptos y teorías políticas).

Ontología política: preguntar trascendental en una facticidad de sentidos sedimentados.

Figura 3. Forma

Una ontología política pensada como la inscripción de preguntas que parten de lo dado para abrir allí otra cosa supone cierto trabajo sobre las gramáticas políticas. Con la expresión gramática política (quizá sea más preciso hablar de retórica política) me interesa pensar formas de ordenamiento que comprenden las tres dimensiones de los lenguajes políticos (prácticas, conceptos, teorías). En el ámbito específico del pensamiento político mi impresión es que existen dos gramáticas que configuran dos grandes tradiciones: una gramática ordenada en torno al par poder-libertad donde la potencialidad está en la resistencia, que adquiere la forma de lo que se denomina pensamiento político crítico; y una gramática ordenada en torno al par gobierno-justicia donde la potencialidad está en un buen gobierno, que adquiere la forma de lo que se denomina pensamiento político normativo. Si algunos autores ven en estas dos gramáticas un enfrentamiento irreductible, esto es, o bien es posible una teoría normativa que trata la justicia o bien una teoría crítica que trata el poder (o las formas de

dominación), quisiera proponer una ontología política que articula ambas tradiciones.

Me interesa modular esto del siguiente modo atendiendo a ciertos desplazamientos semánticos: la pregunta política que me interesa es aquella que puede articular violencia y justicia. El término violencia recupera un pensamiento de las relaciones de explotación o dominación de la teoría crítica y un pensamiento de las relaciones de poder o gobierno de la teoría foucaultea, pero le otorga un matiz específico: las relaciones de poder o las relaciones de dominación son economías de la violencia. El punto de partida es que esta economía de la violencia es irreductible, es decir, el desafío de un pensamiento político radical no pasa por la postulación o búsqueda de un lazo social, un estar-juntos, o un ser-con no violento, sino en pensar diferentes economías. El término justicia recupera una cierta forma del pensamiento político contemporáneo pero para excederlo, se trata de una búsqueda de un pensamiento crítico que no abandona la pregunta por la justicia. Lo que supone pensar una teoría de la justicia que no funcione como una teoría normativa. Esta ontología política pregunta, entonces, por los modos específicos de trazar las relaciones entre violencia y justicia (¿existe una economía justa de la violencia? ¿cómo pensar una justicia que no suponga eliminación de la violencia?)

Acentuar la noción de economía en este caso supone dos cosas: primero, un acento en las diferencias, en los modos, en las formas en que se producen las relaciones entre violencia y justicia, diría en sus transacciones; segundo, un acento en el carácter estratégico de toda intervención teórica (no como racionalidad instrumental o técnica), sino para indicar que no existe una fórmula abstracta que fije un procedimiento formal de la práctica teórica. De hecho, la violencia se replica sobre la misma ontología: un cierto modo de preguntar no es sino una intervención performativa –violenta– que se aventura para abrir un proceso de significación más allá de sus sentidos estabilizados (si sólo nos quedamos con práctica teórica como una teoría de la lectura la pregunta sería: ¿cómo producir una lectura justa pero por eso mismo violenta de un texto?)

Diría, en términos sintéticos, que política nombra los modos diferenciales de la transacción entre violencia y justicia. Esto supone, primero, un

cierto modo de pensar el lazo social o el ser-con, es decir, en el ámbito específico de un pensamiento de las relaciones entre existentes humanos el vínculo irreductible con otros se piensa como diferencia. Más que ser-con diría ser-diferente, es decir, el ser-con no es sino un proceso de diferenciación de los otros como espaciamiento y temporalización siempre violentas. Segundo, esto conlleva una oposición frontal a cualquier idealización de un lazo social auténtico o comunidad transparente (esto es, se enfrenta a cualquier reducción ética de la política). Tercero, esto da lugar a una ontología de las formas comunes, es decir, a un pensamiento de formas de lo común en una negociación específica de violencia y justicia.

Desde una cierta tradición la recuperación del problema de lo común ha sido pensado bajo por lo menos tres modulaciones: las comunidades impolíticas (de J.L. Nancy a R. Esposito), la rehabilitación del problema del comunismo (de A. Badiou a S. Žižek) y la recuperación de una noción de lo común (de T. Negri a C. Dardot y P. Laval). Paradójicamente en muchos de estos planteos la referencia a lo común tiene un estatuto arqueoteológico, es decir, funciona como supuesto (como suposición o presupuesto el “con” viene a romper con una ontología de los individuos o elementos discretos), pero también vendría a responder a una forma de caracterizar el mal contemporáneo: comunidad contra el inmanentismo como nombre del individualismo-totalitarismo, comunismo contra el capitalismo como lógica de la apropiación privada, lo común contra el neoliberalismo como otro uso de los bienes. El problema es que en estas modulaciones lo común funciona como supuesto y como respuesta (un doble estatuto inscripto en la génesis moderna de la noción de comunidad: tipo-ideal e idea regulativa).

Para decirlo de modo simple, me interesa un pensamiento político no que afirma lo común como respuesta, sino que trabaja sobre las formas de lo común. No un pensamiento de lo común, sino de las formas de lo común. Este pequeño desplazamiento, permite pensar que las formas de lo común no son sino modos de la transacción entre violencia y justicia. Se trata, a fin de cuentas, de inscribir la diferencia en el seno de lo común. Por ello me interesa la expresión ser-diferente, o para decirlo de otro modo: todo se juega en el guion con el que se escribe ser-con. Ese guion

no sólo permite pensar un ontología relacional, sino que el con siempre se da bajo modulaciones específicas. Estas modulaciones, como diferencia, dan cuenta de procesos de espaciamiento y de temporalización. No existe lo común, existen formas singulares de configurar espaciamientos y temporalización en el con.

Ahora bien, si una ontología de las formas comunes piensa la singularidad de esos procesos de espaciamiento y temporalización como diferencia, se parte de la existencia de relaciones jerárquicas irreductibles, una violencia relacional (que puede ser pensada como relaciones de poder, de dominación, de gobierno, de explotación, etc.). Esa violencia relacional, en un pensamiento que me gusta inscribir en la tradición crítica, supone apostar, por un lado, por la reversibilidad de esa violencia relacional y, por otro lado, por la configuración de un común justo no como teoría ideal del buen orden social, sino precisamente como el entramado de espaciamientos y temporalizaciones posibilitantes. La justicia como dar lugar a lo posible, o mejor, una apertura a la posibilitación.

En resumidas cuentas, entiendo que una ontología de las formas comunes no es sino un pensamiento de las transacciones entre violencia y justicia en la configuración de cada común. Donde simplemente se trata de pensar lo común bajo la rúbrica de la justicia sin postular un abandono de la violencia.

Ontología de las formas comunes: pensamiento de las transacciones entre violencia y justicia en el ser-difiriente.