

Mercedes Barros, Emmanuel Biset, Emiliano Di Claudio,
Roque Farrán, Gonzalo Gutiérrez Urquijo, Pietro Lembo, Marina Llao,
Natalia Lorio, Ana Lucía Magrini, Manuel Ignacio Moyano,
Juan Manuel Reynares, María Luz Ruffini,
Pedro Sosa, Sofía Soria y Mercedes Vargas

Métodos

Aproximaciones a un
campo problemático



prometeo
libros

MÉTODOS

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

Métodos

Aproximaciones a un campo problemático

Farrán, Roque

Métodos : aproximaciones a un campo problemático /
Roque Farrán. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Prometeo Libros, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-816-223-2

1. Metodología de la Investigación. 2. Filosofía Política. I.
Título.

CDD 320.01

Armado: María Victoria Ramírez
Corrección de galeras: Luz Azcona

© De esta edición, Prometeo Libros, 2022
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadieaz.com
www.prometeoeditorial.com

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

Índice

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

MÉTODO, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

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

MÉTODO, POLÍTICA E IMAGEN

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

MÉTODO, HETEROGENEIDAD E INTERRUPCIÓN

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

MÉTODO, HISTORIA E IDENTIDADES POLÍTICAS

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

MÉTODO, EPOCALIDAD Y CONFIGURACIONES DE PODER

Krimática y hegemonía integral - <i>Emiliano Di Claudio</i>	311
Método y semblante de verdad - <i>Marina Llao</i>	329

Prefacio

Método de la política - Política del método

1.

Quienes de un modo u otro nos insertamos en el campo de la investigación, somos interpeladxs de manera recurrente sobre el método. Cada proyecto de investigación, sea colectivo o individual, sigue una estructura en la que debe precisarse el método o la metodología que se utilizará para trabajar un tema determinado. La explicitación del método funciona así como criterio de evaluación de la escritura académica. La relación con los formatos institucionales no es, sin embargo, unívoca, en la medida en que cada modo singular se juega en los desplazamientos entre exigencias normativas y apuestas propias. Aun así, problematizando, discutiendo, criticando esas formas institucionales, no podemos desconocer su pregnancia en los modos de producir teoría. La salida que se suele encontrar es producir respuestas de compromiso, o elaboraciones *ad hoc*, para luego intentar proceder ordenando de modo claro y distinto los argumentos. Nuestra pregunta se dirige, entonces, a la solidaridad estructural entre respuestas de compromiso y modos de proceder naturalizados.

Este libro busca responder a esta interpelación. Y busca hacerlo del único modo que nos parece posible: en una especie de torsión reflexiva sobre la misma práctica de investigación que llevamos adelante. Un pliegue sobre aquello mismo que hacemos, para asumir su carácter sintomático o saber darle un “uso” a esa exigencia irreductible. Esto supone un ejercicio de problematización del “modo” de cada uno de los trabajos singulares y del trabajo grupal. Problematizar significa no aceptarlo como dado, como obvio, sino volverlo objeto de preguntas, disputas e incertidumbres que exigen también posicionamientos, trazado de líneas de demarca-

ción, diferenciaciones, críticas, etcétera. Este libro es, entonces, un esfuerzo de problematización de nuestra práctica que busca delimitar un modo de trabajo compartido. Una delimitación que construye una cierta constelación: se trata aquí simplemente de dar cuenta de ciertos supuestos en común sin eliminar los métodos de cada trabajo singular. Esa tensión entre lo singular y lo común es posible de sostener y resulta productiva, habitable, en tanto no nos proponemos una totalización o individualización de la experiencia.

La cuestión del método, en la actualidad, se encuentra tensionada por un doble límite: silencio y pluralismo. Con el término pluralismo queremos indicar que existen una diversidad de métodos, perspectivas, abordajes que hacen del método una “bestia multicultural”. Si por simple curiosidad se buscara cartografiar los métodos existentes en las Ciencias Sociales en general y en el campo de los estudios políticos en particular, el diagnóstico inicial sería la existencia de una diversidad de modos que se traduce en la imposibilidad de trazar puentes en tanto se configuran lenguajes inconmensurables. Simplemente como indicio, un libro dedicado al problema del método en teoría política sin visos de totalidad indica que existen estos abordajes: analíticos, institucionalistas, históricos, ideológicos, etcétera. Con el término silencio queremos indicar que al mismo tiempo que parece omnipresente en cualquier investigación, en los abordajes teóricos el problema del método parece simplemente omitido. Uno de los modos de este silencio surge de la derivación del problema del método a las ciencias sociales, al trabajo con un objeto empírico, sin precisar cuáles son las posibilidades de enfrentar el trabajo mismo con la teoría. Otro de los modos de este silencio surge de respuestas simplistas que terminan por producir una mezcla entre precauciones historicistas y un orden lógico de los argumentos.

El pluralismo y el silencio constituyen una pareja que oblitera la misma problematización del método. La respuesta que señala que cada quien puede optar por su modo en el mercado de métodos existentes, formatos preconstituídos con diversa garantía de éxito, termina por evitar discutir y elaborar la cuestión del método y sus implicancias en diversos niveles: la implicancia subjetiva en un modo singular de trabajar teórica y empíricamente un problema, las formas de construir el trabajo colectivo, las maneras de escribir y organizar un texto, las modalidades de aproximación a determinados procesos históricos, sociales y culturales,

las apuestas políticas que se inscriben allí. Volver a plantear la cuestión de método significa abrir una zona de problematización para desandar un camino recorrido e indagar allí donde la certeza no está garantizada.

2.

Para precisar esta constelación nos parece importante indicar dos aspectos: por un lado, que nos interesa pensar un método en sus múltiples y complejas relaciones con la política, es decir, no solo por su alusión a temas políticos explícitos sino en las mismas formas y modos de plantear el trabajo metódico, una politicidad inmanente al método; por el otro, que partimos de una corriente específica de pensamiento filosófico y político que denominamos provisoriamente posfundacionalismo. De modo que nuestra pregunta general se dirige a cómo el posfundacionalismo redefine los modos de pensar la política y los marcos habituales en que se inscriben las diferencias entre áreas y niveles de análisis. Intentaremos mostrar que esto no significa solo reconstruir las posiciones sobre el método de cierta corriente de autorxs o determinadas perspectivas analítico-críticas, sino que se trata de efectuar un trabajo de herencia y recepción donde el desplazamiento está precisamente en la cuestión de método. Aquí las distancias, cruces y movimientos respecto a lxs autorxs de referencia, tradiciones y perspectivas son muy diversos.

En cuanto a la relación entre método y política, puede pensarse en diversas dimensiones. Es posible mostrar la relación entre modos de concebir el método y formas políticas. Resulta ejemplar en tal sentido dar cuenta de la solidaridad estructural entre la emergencia de la cuestión de método y la cuestión de la soberanía en la modernidad. Como simple indicio, se puede decir que política y conocimiento, teoría política y epistemología, parecen constituir un horizonte de problemas comunes en el momento en que se están constituyendo los principales lenguajes teóricos de la modernidad. Posiblemente sea el concepto de “legitimidad” aquel que permita comprender esta mutua solidaridad: el problema es cómo garantizar un conocimiento verdadero y cómo garantizar el orden social. Ahora bien, esto supone como paso previo una profunda conmoción de la posibilidad espontánea de conocer (la duda cartesiana) y de un orden social natural (estado de naturaleza). Solo desde esa conmoción, incluso desde cierta destrucción del mundo clásico heredado, es posible entender la necesidad de la reconstrucción radical, y así el gesto moderno por

excelencia será la refundación (quizá allí se juegue uno de los sentidos de “lo moderno”). En términos específicos podemos resumir esto en la solidaridad estructural entre “método” y “contrato”.

El método es concebido así como la fijación de una serie de reglas procedimentales que garantizan la legitimidad de un conocimiento verdadero. El contrato funciona como el modo de garantizar la construcción de un orden a partir de la pluralidad conflictiva de los deseos individuales. En cualquier caso, en ambos existe un procedimiento legítimo que funciona como garantía. Si alrededor de la soberanía se articula el lenguaje político hegemónico de la modernidad, alrededor de un ideal de ciencia se articula una epistemología que tiene como eje la cuestión de método. De modo que, como punto de partida, es necesario precisar esa íntima relación en ambas emergencias. Incluso más, no se trata de dos asuntos que surgen en conjunto, sino de la emergencia de la modernidad como tal desde donde se entiende la necesaria vinculación entre método y soberanía. Esto otorga, a su vez, un importante indicio: la necesidad de pensar en qué momentos y cómo emerge la cuestión del método, es decir, si bien es posible señalar que las cuestiones de método surgen cada vez que se plantea algún tipo de conocimiento, la emergencia de un horizonte general que sitúe la cuestión de método como preocupación irreductible solo emerge en ciertas circunstancias específicas que conmueven los fundamentos mismos del pensamiento.

Esto mismo permite entender el paso, el desplazamiento, entre método y metodología, lo que induce a pensar la misma modernidad como pliegue entre por lo menos dos momentos. Si la cuestión de método es central para lxs autorxs que fundan el modo de concebir el conocimiento científico así como instituir el orden social (siglo xvii), la metodología supone la reorganización del saber y la reorganización política que reaccionan a las revoluciones (siglo xix). En este caso, se trata de comprender la solidaridad estructural entre metodología y sociedad, es decir, si el concepto de sociedad es la posibilidad de pensar un lazo social que no requiere ser instituido políticamente, y así lo social como instancia prepolítica, el concepto de metodología conlleva pluralidad y técnica en un campo científico diversificado. La metodología no se entiende sino desde la constitución de las Ciencias Sociales que suponen, para una cierta tradición, un solapamiento de la indagación propiamente política (p.e. C. Schmitt y H. Arendt). Dos cuestiones se derivan de allí: por un

lado, pensar si no es precisamente la derivación de la política a instancia suplementaria lo que permite entender la emergencia de la metodología; por el otro, si no es posible pensar, en términos foucaultianos clásicos, el método como forma disciplinaria y la metodología como forma biopolítica (sin desconocer las reconsideraciones sobre el método en relación a la tradición clásica del último Foucault).

Estas notas no se dirigen solo a señalar la historicidad constitutiva de la cuestión de método, sino a indicar su solidaridad estructural con ciertas formas políticas. De esto se deriva una observación respecto del presente. Si bien existen diversas apuestas que buscan articular nuevos lenguajes políticos, se puede señalar como característica general de la época la crisis de la hegemonía de un lenguaje articulado en torno a la soberanía como marco general para pensar la política. De modo que el problema puede plantearse de la siguiente manera: cómo pensar la solidaridad estructural entre método y política en un momento de vacilación de la epistemología y la soberanía. Incluso más: allí se puede situar la necesidad, la urgencia, de volver a plantear radicalmente la cuestión del método en función de la misma vacilación de los lenguajes que ordenaban las certezas epistemológicas y políticas. Asimismo, ello habilita la reapropiación de los legados de la tradición, desde el pensamiento clásico a la modernidad (de hecho, se trata de mostrar mediante un trabajo de lectura la misma heterogeneidad inscrita bajo conceptos que parecen unívocos, por ejemplo, analizando el lugar del realismo político, el spinozismo o la crítica del presente en la misma modernidad).

3.

Si se sitúa la emergencia de la cuestión de método en la modernidad como institución de los lenguajes de la ciencia y la política, y se asume que de diversos modos se ha cuestionado su hegemonía, existen dos posibilidades: o bien afirmar la necesidad de abandonar el método, o bien afirmar la necesidad de redefinirlo de modo radical. La cuestión es si es posible pensar un método por fuera de su forma moderna hegemónica, o si, por el contrario, hablar de método o metodología conlleva asumir ciertos supuestos irreductibles. Se puede indicar que la solidaridad estructural señalada, su limitación, responde a ciertos supuestos comunes que se organizan fuertemente en torno a la relación entre sujeto y objeto. El

método se entiende entonces como el procedimiento reglado que garantiza la relación del sujeto con el objeto.

Ahora bien, nos interesa plantear la cuestión del método a partir de dos desplazamientos. Por un lado, la dislocación del esquema simple sujeto-objeto. No decimos su simple abandono, sino los diversos modos en que se ha puesto en cuestión el “esquema de la representación”, sea desde la ruptura con la representación, sea desde su radicalización. Las posiciones frente a la representación serán, en cierta medida, formas diversas de comprender el método. Por otro lado, la ruptura con el privilegio dado a la mediación epistemológica en la teoría. Hemos nombrado hace un tiempo, a esta doble ruptura, bajo el término “ontología política”, cuestionando, así, una noción de teoría política como teoría fundada epistemológicamente que representa de manera externa un objeto denominado política. Nuestra pregunta es cómo pensar el método en clave ontológica, es decir, afectando al ser mismo, cuestionando su determinación puramente epistemológica y el primado de un esquema donde el sujeto (se) representa un objeto.

Pensar el método en términos ontológicos significa que no se juega la garantía a priori de un conocimiento legítimo, sino un modo de abrir el ser en acto. El método es un modo de preguntar sobre lo que hay, o mejor, es la indagación sobre cómo es posible eso que hay. Esto supone, desde nuestra perspectiva, asumir un estatuto performativo o constitutivo del método, o incluso asumir su implicación material con un conocimiento ya en curso, puesto que no se trata de definir de manera estática un procedimiento para vincularse luego con un objeto ya predefinido. El método performa o constituye una realidad acotada a partir de asumir una conexión con lo real en juego. Esto se opone a dos posibilidades: cierto constructivismo voluntarista donde esa realidad es producida por el sujeto o el método, y cierto perspectivismo relativista donde la misma realidad supuesta puede verse desde diferentes puntos de vista. El modo de ser de algo, cómo es que es, no es algo evidente sino que exige maneras de indagar que abran eso mismo y cuestionen el punto de vista.

Volver a plantear la cuestión del método en este marco supone romper con su presupuesto de “garantía”, especie de reaseguro de la legitimidad de un conocimiento cierto. Esto significa por lo menos dos cosas. Primero, que es necesario cuestionar el estatuto normativo del método, puesto que funciona una y otra vez como la demarcación de un “deber ser”, de

cómo debe hacerse una investigación, cuál es la práctica correcta para abordar tal objeto, cómo debe escribirse un texto, cuáles son los pasos y secuencias lógicas a seguir para reconstruir el sentido de determinado fenómeno, etcétera. Segundo, que se trata de problematizar el carácter *a priori* del método, es decir, la necesidad de fijar antes de ocuparse de algo el modo correcto de aproximación. Por este motivo, existe una temporalidad intrínseca al método donde el desafío es que no sea el precedente normativo de una investigación. Ni anterior ni posterior, un método, un modo, o un pliegue *en* la misma investigación, en simultaneidad y solidaridad con ella.

4.

La cuestión del método en teoría política puede ser pensada como los diferentes acercamientos a un área de la realidad calificada como política. Sin embargo, el problema es que no existe un campo o área claramente delimitada y calificada como política. O, en otros términos, el problema es que la política no tiene el estatuto de un objeto. Diversas teorías contemporáneas han mostrado cómo es posible pensar políticamente dimensiones antes excluidas. Incluso más, posiblemente uno de los desafíos más radicales del pensamiento político surja de cómo pensar sin la existencia de una claridad *a priori* de qué es eso llamado política y que, sin embargo, implica asumir determinados posicionamientos.

Entendemos que una posibilidad es pensar la mutua imbricación entre método de la política y política del método. Por un lado, la pregunta es la siguiente: si el método no consiste en un procedimiento reglado cuyo carácter precedente posibilita el acercamiento a diversos objetos, ¿qué le hace la política al método? Al asumir que no es un objeto claramente delimitado, existen dos riesgos: diluir la política en un todo indiferenciado (todo es política), o bien cerrar una definición *a priori* (se entiende por política tal o cual cosa). Se trata de evitar, como señalamos, una posición que en su definición de política construya un campo determinado y una posición que asuma que la política es algo preexistente que puede ser mirado desde diferentes perspectivas. En cualquier caso, el desafío es analizar cómo un modo de concebir la política requiere un método singular que constituye –al tiempo que es constituido por– lo real. Por otro lado, existen diferentes políticas del método, esto es, en el mismo método se juegan diferentes apuestas políticas. No que el método pueda

ser usado, en tanto instrumento *ad hoc*, con una u otra finalidad, sino que en su mismo proceder expone una u otra apuesta singular y se forja como instrumento en el mismo uso. Para nosotros se trata de pensar la mutua imbricación entre política del método y método de la política. Esto supone asumir que se juega una contaminación irreductible con la política, esto es, que en esa imbricación se juegan modos de tramitar el doble sentido inscripto en el término “política”: la cosa política y la indagación sobre ella.

La expresión “método de la política” refiere a los diversos modos de abordaje de la política, en sus múltiples dimensiones, desde discusiones sobre pensadorxs políticxs hasta análisis político de instituciones o procesos. Si existe una multiplicidad constitutiva del método, es posible preguntar si eso llamado política, incluso en la variedad de sus significados posibles, requiere algún tipo de aproximación diferente. Un modo de resolver esto es indicar que la única indicación preliminar es aquella de no reconducir la misma cosa política a una legitimación externa, es decir, un método regido por principios epistemológicos que reduce la política a su legalidad. Desarrollar un método en la inmanencia de la cosa política, asumiendo que tal cosa no es sino en función de las mismas torsiones del método. Un método que no es construcción ni perspectiva, sino constitución.

Asimismo, la expresión “política del método” refiere a las diferentes apuestas políticas de cada método. Esto conlleva una doble distinción: de un lado, se pueden referir métodos cuya política es denegatoria, es decir, que consisten en una práctica que se pretende externa a la política (mostrar lo que verdaderamente dijo un pensador, exponer cabalmente el sentido de un texto, volver evidente una trama institucional, exponer el verdadero sentido de un proceso histórico). De otro lado, mostrando la politicidad intrínseca a todo método, la pregunta que se deriva es cómo diferenciar entre las apuestas políticas. Posiblemente sea el concepto de “crítica” aquel que ha mostrado en una tradición de izquierda diversas apuestas teórico-empíricas orientadas a politizar el método. Sin embargo, la misma noción de crítica hoy supone una diversidad de modos de proceder que no pueden ser reducidos a una unidad, incluyendo por cierto a formas de la crítica que cuestionan la misma noción de crítica. En todo caso, nuestra apuesta radica en reconocer de modo explícito la política del método, no solo como explicitación, sino como demanda o interpelación, e incluso inquietud de sí y modos de uso.

Se trata entonces de pensar la mutua imbricación entre estos dos movimientos como ruptura con una temporalidad lineal (ni definición anterior ni posterior del método), para, en el mismo tratamiento del asunto, mostrar el “modo” político. Y este modo, por ser precisamente político, no supone un pluralismo de métodos posfundacionales, sino su articulación conflictiva: puntos de intersección en disputa. Una constelación polémica.

Programa de Estudios en Teoría Política

MÉTODO, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Metódica de la ontología política

Emmanuel Biset

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

Martin Heidegger

1. Introducción

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

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

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

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

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

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

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

2. Idealismo trascendental

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Forma-pregunta

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

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

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

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

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

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

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

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

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