



# De la diferencia ontológica a la diferencia política: Martin Heidegger, los heideggerianos de izquierda y el posfundacionalismo.

## La pregunta por lo “posconstitucional” \*

Juan David Salvador Vélez Cárdenas\*\*

### Resumen

En el presente escrito se buscará dar desarrollo a los planteamientos generales de la obra de Martin Heidegger a partir de la introducción realizada por Gianni Vattimo. Posteriormente se presentan los planteamientos de algunos heideggerianos de izquierda y el pensamiento político posfundacional, buscando encontrar los trazos que unen a estos autores de los fundamentos contingentes de lo político y lo social, evidenciando la diferencia ontológica y su símil a la diferencia política. Por último, y a modo de conclusión, se plantea la pregunta sobre si es posible traducir la diferencia ontológica-política en una “diferencia constitucional” que permita sentar las bases de un posconstitucionalismo democrático radical que establezca unos valores fundantes que permitan el gobierno del pueblo, siempre sujetos a ser desfundados nuevamente, como un círculo de fundamentos contingentes fundables/infundables.

**Palabras clave:** diferencia ontológica, diferencia política, diferencia constitucional.

## From ontological difference to political difference: Martin Heidegger, left-wing Heideggerian and post-foundationalism.

### The question of the “post-constitutional”

### Abstract

This paper will seek to develop the general approaches of Martin Heidegger’s work based on the introduction made by Gianni Vattimo. Subsequently, the approaches of some left-wing Heideggerian and post-foundational political thought are presented, seeking to find the traces that unite these authors of the contingent foundations of the political and the social, evidencing the ontological difference and its simile to political difference. Finally, and by way of conclusion, the question arises as to whether it is possible to translate the ontological-political difference into a “constitutional difference” that allows laying the foundations of a radical democratic post-constitutionalism that establishes founding values that allow the government of the people, always subject to be defounded again, as a circle of contingent foundations foundationable / unfoundable.

**Keywords:** ontological difference, political difference, constitutional difference.

## Da diferença ontológica à diferença política: Martin Heidegger, os heideggerianos de esquerda e o pós- fundacionalismo.

### A pergunta pelo “pós-constitucional”

### Resumo:

O presente escrito procura desenvolver as abordagens gerais da obra de Martin Heidegger a partir da introdução realizada por Gianni Vattimo. Posteriormente, apresenta as abordagens de alguns heideggerianos de esquerda e o pensamento político pós- fundacional procurando encontrar os traços que unem esses autores dos fundamentos contingentes do político e o social, evidenciando a diferença ontológica e seu símil à diferença política. Por último, e como conclusão, propõe-se a pergunta sobre se é possível traduzir a diferença ontológica – política em uma “diferença constitucional” que permita sentar as bases de um pós- constitucionalismo democrático radical que estabeleça uns valores fundantes que permitam o governo do povo, sempre sujeitos a serem desfundados novamente, como um círculo de fundamentos contingents fundáveis/infundáveis.

**Palavras-chave:** diferença ontológica; diferença política; diferença constitucional

\* Artículo de reflexión derivado de investigación. Proyecto de investigación Estudios Jurídicos y Socio Jurídicos – Poderes Públicos Universidad de Caldas, Colombia. Investigador: Juan David Salvador Vélez Cárdenas. Financiado por Convocatoria 909 – Doctorado Nacional para profesores de IES. Investigación en curso.

\*\* Abogado Universidad de Caldas, Colombia. Magíster en Derecho Público de la Universidad de Caldas, Colombia, Doctorando en Derecho Universidad de Manizales, Colombia. Docente del Departamento de Jurídicas Universidad de Caldas, Colombia. Grupo de Investigación Estudios Jurídicos y Socio Jurídicos – Poderes Públicos. Correo electrónico: salvadorvelez@outlook.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7905-0187>

**Cómo citar este artículo:** Vélez Cárdenas, J.D.S.(2024). De la diferencia ontológica a la diferencia política: Martin Heidegger, los heideggerianos de izquierda y el posfundacionalismo.

La pregunta por lo “posconstitucional”. Estudios de Derecho, 81 (177), 34-57.

**Doi:** 10.17533/udea.esde.v81n177a2 | **Fecha de recepción:** 12/06/2023 **Fecha de aceptación:** 27/02/2024



# De la diferencia ontológica a la diferencia política: Martin Heidegger, los heideggerianos de izquierda y el posfundacionalismo.

## La pregunta por lo “posconstitucional”

### Introducción

En este artículo de reflexión se abordará, en primer momento, el problema de investigación general referente al ser, buscando una aproximación a la obra de Martin Heidegger. Posteriormente, será abordado el traslado de la diferencia ontológica al plano político, lo que se expondrá mediante los heideggerianos de izquierda y los teóricos del pensamiento político posfundacional, trazando sus particularidades frente a los conceptos de contingencia, acontecimiento, momento, libertad y diferencia. Luego, se intentará responder a la pregunta sobre si es posible trasladar la diferencia ontológica y política a lo constitucional y al constitucionalismo, señalando las bases o prolegómenos para poder hablar de un “posconstitucionalismo”, buscando una “diferencia jurídica” que permita “huir” de lo jurídico constituido o la constitución para encontrar la esencia de lo constituyente.

Martin Heidegger fue uno de los filósofos más reconocidos del siglo XX, teniendo su obra un impacto trascendental en la filosofía, la política, el arte y las ciencias en general. Con la necesidad de profundizar y apropiarse de los conceptos generales de la obra de este pensador, se dará, en un primer momento, un recorrido por su pensamiento a partir del texto *Introducción a Heidegger* de Gianni Vattimo, de donde se busca la apropiación y extracción de elementos centrales que permitan construcciones y lecturas posteriores a mayor profundidad, para luego buscar su entrelazamiento con otras posturas que irrumpen el plano filosófico, social, ético y político a partir de los presupuestos iniciales de Heidegger, presentando variaciones y complementos que se tornan necesarios de desarrollar para las discusiones contemporáneas en estas materias.

Es así como el pensamiento político posfundacional presenta una encarnación y sublimación de los postulados de Martin Heidegger, tomando los elementos fundamentales de su teoría para aplicarlos a un marco de pensamiento político y social que transgrede la línea de pensamiento trazada por este importante filósofo, para ubicarla en la ideología de “izquierda” —o al lado del pueblo en la acepción originaria durante la Revolución francesa—. Con esto, se parte del “giro ontológico” heideggeriano, para pasar a planteamientos y definiciones de especial importancia en el campo teórico. En este orden, se hace necesario contextualizar los planteamientos propios de esta apuesta teórica en referen-

cia a postulados claves como lo son contingencia, acontecimiento, momento, libertad y diferencia. A partir de ello, se traza entonces el esquema del pensamiento heideggeriano de izquierda, para posteriormente intentar traducir ello a la teoría constitucional, y en particular, se busca sentar el núcleo de impacto del pensamiento posfundacional sobre el constitucionalismo contemporáneo, intentando plantear la posibilidad de la permanente refundación de sus bases o sedimentos, lo que genera la posibilidad de reinterpretar sus núcleos centrales, para desfundar o deconstruir sus elementos estructurales que han permitido la hegemonía neoliberal.

En este orden de ideas, se planteará que es posible conseguir un posconstitucionalismo sujeto a permanente cambio y refundación acorde a las dinámicas sociales y la disputa política, trayendo consigo el posible decaimiento del Estado nación moderno. Este modelo tendría impactos en los proyectos constitucionales occidentales tanto a nivel de su ontología básica, como de lo óntico; es decir, de lo instrumental —entendido como la constitución misma— y lo que está en el “telón de atrás”, comprendido como el fundamento o aquello que define —en analogía e integración a lo político o lo constituyente—. Así mismo, se sugiere que la parte dogmática y orgánica de las constituciones se verá afectada con estos cambios. El núcleo duro y alcance de los derechos fundamentales debe ser replanteado en este nuevo esquema, que podría permitir dar un alcance concreto y determinado por el sujeto “pueblo” a los derechos subjetivos. También la estructura de los organismos o entes creados para regular la vida en sociedad “el Estado” se verá sujeta a las dinámicas organizativas sociales, acordes a los nuevos fundamentos establecidos de lo constitucional.

Se acudirá a la obra *Introducción a Heidegger* (Vattimo, 1998, p. 10) para desarrollar algunos preceptos generales con el fin de fundamentar una apropiación introductoria del pensamiento de Martin Heidegger, y en particular, lo atinente a la relación del “ser” con las cosas del mundo y la interpretación, siendo este uno de los problemas centrales a abordar, lo que se realizará en diálogos con otros autores como Hans Georg Gadamer, enfatizando en el “giro ontológico” como problemática. Posteriormente, se abordará el alcance dado a la obra de Heidegger a partir del pensamiento político y filosófico posfundacional, y para ello se acudirá al texto *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* de Oliver Marchart (Marchart, 2009), quien, como problema, busca establecer las bases que fundamentan las posturas de los “heideggerianos de izquierda”, para lo cual da desarrollo al “giro ontológico” aplicado posteriormente a la “diferencia política”, buscando el desarrollo de los conceptos de contingencia, acontecimiento, momento, libertad y diferencia.

## La diferencia ontológica de Heidegger a partir de Gianni Vattimo y Hans Georg Gadamer

En la obra *Introducción a Heidegger* de Gianni Vattimo, se comienza abordando el neokantismo, la fenomenología y el existencialismo. Así, señala que en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2021) se indaga los términos “ente” y “ser”, tornándose necesaria la reformulación de la problemática del “ser”, la que, se arropaba de un velo de obviedad, pareciendo incluso que no fuera un “problema”, o era visto como “extraño y remoto”. Así, el tema central en la antedicha obra de Heidegger es el problema del ser, el que pareció “superfluo” a la “mentalidad filosófica de derivación neokantiana” de la Alemania de la época, como también a la “fenomenología”. Sin embargo, tomando como punto de partida este “neokantismo” es que Heidegger plantea su interrogante en *Ser y tiempo* (Vattimo, 1998, pp. 11-12).

Desde su tesis doctoral, Heidegger empezó a mostrar prefiguraciones para sus futuras líneas de pensamiento, entre ellas, el “rechazo del concepto de ser como simple presencia”, la “temporalidad del ser”, y la distinción entre la “esfera lógica” y el “mundo de los hechos puramente psíquicos”, entre otros elementos que se fueron desarrollando en su tesis de docencia privada y le llevaron al descubrimiento de su forma particular de “filosofar” (Vattimo, 1998, pp. 13, 15). Así, se reivindica entonces el planteamiento de superar la lógica, como también la oposición a entender las “categorías” solamente como “funciones del pensamiento”, levantándose así el autor frente a los postulados del neokantismo, para agregar la conexión de la “metafísica” con la “clarificación metafisicoteleológica de la conciencia” o referentes a reconocer la “historicidad” del “espíritu viviente”, lo que en otros términos es la “la efectividad de la existencia, que hace imposible ver al sujeto del conocimiento como ese sujeto puro que está supuesto en toda posición de tipo trascendental” (Vattimo, 1998, p. 15), y este entendimiento de la vida de la “conciencia como historicidad” traería consigo también el “concepto de temporalidad irreductible al concepto de tiempo empleado en las ciencias físicas” (Vattimo, 1998, p. 15), argumentos que posteriormente pasarían a explicitarse en *Ser y tiempo* (Vattimo, 1998, p. 15).

Así, la “fenomenología” es la representación de la “síntesis de las exigencias trascendentales del neokantismo y la reivindicación del *Leben* (la vida)” (Vattimo, 1998, p. 22), con lo que se crea un pensamiento innovador, al pensar las temáticas irracionales a partir del rigor científico filosófico desde las enseñanzas de Husserl. Aunado a esto, se encuentra la categorización de sus postulados como un “existencialismo”, término al que, si bien se opuso Heidegger, es válido para señalar que con ello no se desarrolla el “predominio exclusivo del interés por la existencia, del hombre sobre la problemática propiamente metafísica” (Vattimo, 1998, p. 23), puesto que “el problema central de Heidegger es el problema del ser”. En este orden, podría entenderse mejor el existencialismo en Heidegger como

el replanteamiento dramático del problema del ser y de “pensar la historicidad y la vida en su efectividad”, como también que replantear este problema del ser se realiza a partir de un “renovado análisis de ese fenómeno”, el que al no poder ser pensado en las “categorías metafísicas tradicionales” las cuestiona, siendo este el “fenómeno de la existencia en su efectividad”. El recorrido por el problema del ser y su “aparente carácter abstracto” evidencia el “progresivo esfuerzo de concretar” (Vattimo, 1998, pp. 22-23).

Gracias a este “esfuerzo” es que son evidenciadas las “dimensiones efectivas de ese «sujeto», el que en las visiones trascendentales sería explicado a través de un “sujeto ‘puro’». No obstante, como señala Vattimo, el «espíritu viviente es esencialmente espíritu histórico», y por ello, de los problemas de la existencia y del ser interconectados e interrelacionados, junto con los resultados de sus análisis, es que radica lo novedoso y el gran significado extraíble de los planteamientos de Heidegger, los que para su intérprete no serían solamente en cuanto a las implicaciones que tuvo para el “neokantismo”, la “fenomenología”, y al “pensamiento del siglo XX” (Vattimo, 1998, p. 23).

Por otra parte, continúa Vattimo señalando lo atinente a “el ser del hombre como ser en el mundo”, frente a lo cual, refiere que la “metafísica tradicional” presenta obstáculos para comprender la “historicidad” y “la vida”, en razón a que el “sentido del concepto de ser” es identificado con la “noción de la presencia”, comprendida también como “objetividad”, y es aquello que “subsiste”, o “puede encontrarse”, o que “se da”; es decir, lo que “está presente”. El “ser supremo” de la “metafísica” es Dios, quien se entiende desde esa postura como “eterno”, con una “presencia total e indefectible”. Al respecto y en razón a que el “ser histórico del espíritu” es el que motiva el análisis del concepto de “ser”, que se encuentra bajo el dominio de la “idea” de la “presencia” analizada en un determinado tiempo, este replanteamiento de la problemática del “ser” es desarrollado en su vínculo con el “tiempo” (Vattimo, 1998, p. 24). Lo anterior es realizado según Vattimo al partir de un “análisis de ese ente que ‘presenta’ el problema” —el ser humano—, “no sólo en el sentido de que por ser irreductible a los esquemas metafísicos tradicionales lo plantea, sino también en el sentido de que explícitamente, al presentar el problema, se pregunta cuál es el sentido del ser” (Vattimo, 1998, p. 24).

Al respecto, *Ser y tiempo* inicia realizando un “análisis preparatorio del ser del hombre”, el que para Vattimo se deberá estudiar y asumir en una acepción genérica y “comprensiva”, evitando que se presenten aspectos como si fuesen esenciales —tal como el poder albergar conocimientos—, por lo que debe teorizarse sin problematizarse previamente y sin parcializaciones. Por lo antedicho, se plantea el “problema del ser del hombre” a partir de la “cotidianidad” tanto en su “modo de darse” de manera “común”, al igual que de forma “general”; o en un “término

medio”, esto último como un conjunto de formas de ser “reales” o “posibles” del hombre; es decir, un intermedio de cómo las personas se “determinan en el mundo” (Vattimo, 1998, pp. 24-25).

Al partirse del “término medio” aceptando sus implicaciones, se podría encontrar una cierta preconcepción del “ser del hombre”; no obstante, esto no es un «supuesto» del cual deba librarse, sino que se deben asumir y visibilizar sus alcances por cuanto el “concepto” de “comprensión” desarrollado por Heidegger evidencia la exigencia de las precomprensiones como figuras preliminares, abiertas y accesibles, y, por tanto, no limitan la “libertad de la comprensión” sino que más bien la posibilitan, pero ello, implicaría entender que la persona humana es un “complejo de posibilidades” que podrían o no realizarse, y así, la persona humana se encuentra referida a “su ser como a su posibilidad más propia». La visión del “hombre” entendido como «poder ser» hallada en la forma de presentar el “problema del modo de ser del hombre”, orienta, en últimas, según Vattimo, el “desarrollo de *Ser y tiempo*” (Vattimo, 1998, p. 25).

En este orden de ideas, Vattimo afirma desde su lectura de Heidegger que el “poder ser” es el “sentido mismo del concepto de existencia”, por lo que debe develarse que el “hombre es ese ente” que “es en cuanto está referido a su propio ser como a su posibilidad propia”; es decir, que solamente es como proyecto, como existencia externa, no como presencia en la realidad. En tal sentido, no es algo “dado”, pues tiene como especificidad el estar “referido a posibilidades”, mas no como una “realidad simplemente presente” como lo son las demás cosas (Vattimo, 1998, pp. 25-26). Estos “caracteres” puestos de presente por el “análisis del ser del hombre” son entonces esas “posibles maneras de ser”, y esos “modos (posibles del ser del hombre)” desde el “análisis de la existencia” se denominan “existenciaros”. Acá se busca, entonces, construir una “definición positiva de la existencia”, por lo que la significación de “simple presencia” no logra una descripción del “modo de ser propio del hombre”, siendo también inconveniente para “definir el ser de las cosas diferentes del hombre”. Al respecto, la “analítica existenciaros” realiza en primer lugar una definición de la “esencia del hombre como existencia”, o como “poder ser”, y este “concepto formal de existencia” conlleva a la noción de “ser en el mundo” o “*Dasein*” (Vattimo, 1998, pp. 26-27). Al efecto Vattimo (1998) señala:

El ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades; pero concretamente este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas. El modo de ser medio y cotidiano del hombre, del cual decidimos partir, se presenta ante todo como ser en el mundo. El término alemán para designar «existencia» es *Dasein*, literalmente «ser o estar aquí o ahí». El término expresa bien el hecho de que la existencia no se define sólo como rebasamiento

que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de algo, está siempre situado, está aquí. Existencia, Dasein, ser en el mundo, son pues sinónimos. Los tres conceptos indican el hecho de que el hombre está «situado» de manera dinámica, es decir, en el modo del poder ser o también, como dirá Heidegger poco después, en la forma del «proyecto». (Vattimo, 1998, pp. 27-28)

Es importante precisar que, si bien el “*Dasein*” es entendido como “ser en el mundo”, se hace necesaria una definición más amplia de “mundo”, por lo que señala Vattimo que este no es una “determinación del ente opuesto al *Dasein*”, y a la inversa, es un “carácter del *Dasein* mismo”, por lo que “el mundo es un “existenciario”. Así, surge la pregunta concreta de ¿qué serían las “cosas que se encuentran en el mundo” de la “cotidianidad media”?, siendo más allá que simples “presencias” o “realidades provistas de una existencia “objetiva” o unos “instrumentos”, y su “utilizabilidad” y “significado” frente a la vida humana no se añade a la “objetividad” de “las cosas”, pues simplemente sería una forma de darse de manera originaria; es decir, la manera en que se manifiestan en la “experiencia” humana. En este sentido Vattimo (1998), complementa indicando:

Que las cosas sean ante todo instrumentos no quiere decir que sean todas medios que empleemos efectivamente, sino que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines. Este resultado corresponde a lo que ya hemos descubierto sobre la existencia entendida como carácter esencial del Dasein. El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos. (pp. 28-29)

Lo anterior conlleva hasta a “cuestionar el concepto mismo de realidad como simple presencia” (Vattimo, 1998, p. 29), puesto que, si la forma en que se presentan originalmente las cosas para el hombre no es a manera de «objetos» que se tornan “independientes de nosotros”, y más bien se muestran como “instrumentos”, se abre un portal para que sea reconocida la “objetividad misma de las cosas como un modo de determinarse particular de la instrumentalidad”. Desde aquí, la “objetividad” sería “algo a lo que se llega” gracias a una “operación específica” donde se dejan a un costado subjetividades para poder vislumbrar la “cosa como es” o “en sí”, siendo esta una “operación” humana que tiene determinadas finalidades, lo que devela el nexo entre “ciencias” y “técnica”; no obstante, la “presencia” se “revela así como un modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es el verdadero modo de ser de las cosas” (Vattimo, 1998, p. 29).

A partir de lo anterior es que se hace comprensible el posterior desenvolvimiento de la “analítica existencial”, ya que se ha evidenciado que la sola “presencia” no se torna suficiente para la comprensión de el “ser del hombre”, siendo solamente un “modo de ser” que se puede entender como “parcial” y que se deriva de “cosas diferentes del hombre”, tales como los “entes intramundanos”. A tal efecto, la sola “presencia” se hace un “modo en el cual las cosas se manifiestan en relación con una operación precisa del hombre”, pero de manera genérica las “cosas no son ‘en sí’”, y, por el contrario, están en principio en una permanente relación con el humano como instrumento, así “su ser está radical y constitutivamente en relación con el ser proyectante del *Dasein*”. Lo antedicho, sería entonces lo primero antes de dar una vista al “concepto de ser” (Vattimo, 1998, pp. 29-30).

Continuando, se encuentra que desde la lectura de Vattimo las “cosas” son antes que nada “instrumentos” no aislados sino “para algo”, y requiere que se dé una “totalidad de instrumentos” donde este pueda definirse. Bajo esta visión, el “mundo” no sería una “suma de todas las cosas”, y más bien se entendería como un presupuesto para que surjan las “cosas individuales” y puedan ser. Se resalta —no desde una visión “temporal”— que el “mundo” como una “totalidad de instrumentos” precede a las “cosas como instrumentos individuales”. Cabe agregar que el conjunto de “instrumentos” es dado al existir un ser utilizándolos o al menos en potencia cual son, o como diría el autor, “en cuanto esté el *Dasein*”, y es allí donde adquieren su “sentido”. Antes que el “mundo”, o en su origen visto a manera de una “totalidad instrumental”, se encuentra el “*Dasein*”, y sin este último no existiría el primero. Si bien el “*Dasein*” solo es como “ser en el mundo”, la “mundanidad del mundo se funda sólo sobre la base del *Dasein*”. Por ende, “el mundo” es «un carácter del *Dasein* mismo» (Vattimo, 1998, p. 30).

“Ser” no es entonces —en referencia a las “cosas”— solo presencia, y, por el contrario, requiere la pertenencia a la “totalidad instrumental” conformada por el “mundo”, y este arraigo es definido en razón a una conceptualización del “instrumento”, al estar “constituido en función de otro”, teniendo el “carácter de la referencia”, lo que no se encamina exclusivamente a su asignación de función, puesto que también se enfoca a su constitución, sin que esté creado para evidenciar esto, sino solamente para su utilización. No obstante, existen “entes intramundanos utilizables” donde su “referencia” desde una esencia informativa no se torna “accidental”, sino que se vuelve constitutiva, como en el caso de los “signos”. Así, el lenguaje, si bien está más vinculado a los existencialistas, que a la “cosalidad de las cosas”, es importante de resaltar de que el “signo es válido también”, y de manera principal en el “caso del lenguaje” (Vattimo, 1998, pp. 30-31).

Frente al “signo”, manifiesta Vattimo que su “utilidad” concuerda con la “capacidad de referencia”; es decir, que se emplea para “referirse a algo” y se



manifiesta de forma “clara” —como las “cosas intramundanas”—, o la “referencia en el sentido de la conexión con otra cosa”. Como “instrumentos” las “cosas” conducen en su constitución a lo que no son “ellas mismas”; sin embargo, en el “signo” dicho “constitutivo estar en relación” es evidente, mostrándose en la “identidad de utilizabilidad y capacidad de referencia”, teniendo la capacidad de manifestar la “esencia de toda cosa intramundana”. Otra forma en que el “signo revela la mundanidad del mundo y el ser de las cosas” es siendo las «instrucciones para usar” de los “instrumentos” que se emplean en el “mundo”, entendido como esa “totalidad de los instrumentos del hombre”, siendo incluso los “discursos” los que enseñan el uso de las “cosas”. Así, el “ser en el mundo” no es solamente encontrarse en una “totalidad de instrumentos”, sino que también se enfoca a la familiarización con la “totalidad de significados” (Vattimo, 1998, p. 31).

Esta “instrumentalidad de las cosas” no es solo un servicio a ciertas finalidades, sino su “valer” en cualquier “sentido”, pero los usos no descubiertos en su totalidad se manifiestan mediante el “lenguaje” y mediante “signos”, por lo que “disponemos del mundo mediante los signos y en virtud de ellos somos en el mundo” (Vattimo, 1998, p. 32). Al efecto, Heidegger (2021) señala: “La señal es algo *ónticamente* “a la mano”, que en cuanto es tal determinado útil funciona al par como algo que señala la estructura ontológica del “ser a la mano”, la totalidad de referencias y la mundanidad” (p. 97).

Con lo anterior se precisa la “noción de ser en el mundo”, gracias a la sustentación de la “instrumentalidad constitutiva de las cosas” y por el “descubrimiento del signo como coincidencia de utilizabilidad y capacidad de referencia”. Por tanto, “ser en el mundo” no solamente significa el nexo continuo de la “totalidad de cosas instrumentos”, sino también la familiarización con los significados. Dicho nexo entre “mundanidad” y “significatividad” trae consigo la “aparición del lenguaje” dentro de un “primer plano”; no obstante, es también necesaria para evidenciar la noción de “comprensión” en el relato de las “estructuras existenciales del ser” dentro del mundo del “*Dasein*” (Vattimo, 1998, p. 32).

Frente a la “constitución existencial del *Dasein*”, Vattimo señala que, si bien el “*Dasein*” es el “ser en el mundo”, los resultados de los “análisis de la mundanidad”, de la cotidianidad, se reflejan en la “determinación de las estructuras existenciales del *Dasein*”, es decir, el estudio del «ser-en como tal», lo que busca que sean definidos estos «existenciales» o aspectos fundamentales de la existencia. Aquí es importante evidenciar la “coincidencia de mundo como totalidad de instrumentos” y de “mundo como totalidad de significados”. Así, el “existencial” o “el modo de ser del *Dasein*” que conecta este estudio es la “comprensión”. En razón a que el “*Dasein*” se encuentra en el “mundo” como “comprensión”. Así, se sostiene que “el mundo es una totalidad de relaciones y de referencias” (Vattimo, 1998, p. 32).

En este orden, en cuanto a lo relacionado con el “*Dasein*”, para Vattimo “ser en el mundo equivale a tener originariamente intimidad con una totalidad de significados”. Las “cosas” son dadas con una “función”, vienen con “significado”, siendo “cosas” al ingresar a una “totalidad de significados” que el “*Dasein*” posee. Así, se evidencia una figura «circular» de la “comprensión”, eje central de *Ser y tiempo*. El mundo antecede a las “cosas individuales” —para que estas sean en el “mundo como totalidad instrumental”—, al igual que a los significados —tanto particulares como específicos— antecede la “totalidad de significados en que se resuelve el mundo”, puesto que el mundo es dado cuando se tiene previo a experiencias particulares un «patrimonio de ideas», como también «prejuicios», los que en últimas orientan a descubrir las “cosas” (Vattimo, 1998, p. 33).

Lo anterior no trae consigo que el “*Dasein*” posea en sus orígenes conocimientos finales del “mundo”, puesto que debe recordarse el nexo de la “noción” de “significado” con el de “instrumentalidad”, y en tal sentido, los “significados de las cosas no son sino sus posibles usos para nuestros fines” (Vattimo, 1998, pp. 33-34). En razón a que el “hombre es constitutivamente poder ser”, las “estructuras de su existencia poseen este carácter de apertura y de posibilidad”, puesto que el “*Dasein* está en el mundo en la forma del proyecto”, y la misma “comprensión originaria de que dispone el *Dasein*” es un “proyecto”, una «guía», que, no obstante, podría tener ajustes. Esta “idea” de “proyecto” definitoria de la “totalidad del modo de ser del *Dasein*” posee una doble significancia, ya que, en primer lugar, la “comprensión es proyecto por cuanto es un poseer la totalidad de los significados que constituyen el mundo antes de encontrar las cosas individuales” (Vattimo, 1998, p. 34); sin embargo, lo anterior se da en razón a que el “*Dasein* es constitutivamente poder ser y puede encontrar las cosas sólo insertándolas en este su poder ser y entendiéndolas”; es decir, como “posibilidades abiertas” (Vattimo, 1998, p. 34).

Tras lo antedicho, vale aclarar que el “*Dasein*” no sería un sujeto vacío donde se guardan “imágenes” y “conceptos” de las “cosas” ni mucho menos “provisto desde el comienzo” de «hipótesis”, en cuanto al “mundo” y las “cosas” que pueden ser validadas o descartadas en su encuentro con ellas, por lo que se trata entonces de la posibilidad de comparar entre las “cosas” “en sí” y los “prejuicios” que se tengan frente a estas. No obstante, el abandono de “prejuicios” para el encuentro de las “cosas” tal cual son, o “en sí”, trae consigo que sean vistas como “simples presencias” u «objetos», cuestión que no sería así porque no son “simples presencias”, y en tal orden no es posible escapar de esta “comprensión” o “precomprensión” que se trae en origen del “mundo” y que nos hace en sentido de hallar de forma directa esas “cosas” y de cerciorar si lo que pensamos acerca de ellas posee validez (Vattimo, 1998, p. 34).

Una vez se haya suprimido “el supuesto del ser de las cosas entendido como simple presencia” la “imposibilidad” para escapar de la “precomprensión” que

poseen los seres frente al “mundo” y a los “significados” no se torna negativa o “limitante”, puesto que es la “posibilidad misma” de “encontrar el mundo”, esto, a partir del entendimiento de que el “conocimiento” no es simplemente el “ir del sujeto” a un «objeto», ya sea que se encuentre “presente”, o por el contrario, que sea la “interiorización de un objeto —originariamente separado— por parte de un sujeto originariamente vacío” (Vattimo, 1998, p. 34). Por ello, el “conocimiento” sería la “articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas”, y tal “articulación” se denominada “interpretación” (Vattimo, 1998, pp. 34-35), y en este punto enfatiza Vattimo que no hay “sentido” alguno en realizar la “observación” de que así es como el “conocimiento” se torna solamente un “movimiento del sujeto en el interior de la propia ‘imagen del mundo’” que ya ha sido “dada”, puesto que para el autor no nos encontramos en el “plano de una reducción del conocimiento o de la filosofía a ‘visión del mundo’, en el sentido subjetivista del término” (Vattimo, 1998, p. 35), el ser en el mundo está ligado a sus preconceptos en un proceso de apertura y caída en el vacío, en una espiral hermenéutica (Heidegger, 2021, p. 171; Vattimo, 1998, p. 35).

Lo expuesto anteriormente se complementa con la lectura de Hans Georg Gadamer, a partir de quien podemos comenzar desarrollando una postura a partir de su estudio con Heidegger frente a la diferencia entre lo “óntico” y lo “ontológico”, planteando también una interesante pregunta sobre si esto se puede extender a otras disciplinas de estudio tales como la teología (Gadamer, 2002, p. 355), —lo que nos sirve para plantear posteriormente si es válido hablar de la “diferencia política”, o en nuestra indagación, de la aproximación a una “diferencia constitucional”-. Otra de las enunciaciones explicadas por Gadamer a partir de Heidegger es “lo ente en su totalidad”, señalando que si bien en principio le podía parecer ser una “formulación muy vaga” (Gadamer, 2002, p. 356), lo puede explicar posteriormente señalando que “Heidegger evitaba con ella una agudización terminológica demasiado provocadora y que no quería distinguir unívocamente entre ser y ente” (Gadamer, 2002, p. 356), lo que luego realizó “diferenciando finalmente no sólo entre el ser y lo ente, sino aun entre el *Sein* [ser] y el *Seyn* [Ser], escrito con i griega” (Gadamer, 2002, p. 356), y así, sostiene Gadamer que desde la “terminología del Heidegger tardío, todas estas expresiones articulan lo que antiguamente había llamado «lo ente en su totalidad»” (Gadamer, 2002, p. 356), pudiéndose aclarar esto recordando los orígenes del “pensamiento griego”, dado que ello permite comprender lo que “Heidegger tenía en mente cuando decía con cierta elegancia terminológica «lo ente en su totalidad» en lugar de «el ser»” (Gadamer, 2002, p. 356).

Así, es a partir de Parménides que se puede aclarar dicha fórmula, pues “se habla del ser y para ello en griego se dice: «lo siendo» [participio presente singular neutro de «ser»] o «ente» (*to on*)” (Gadamer, 2002, p. 356), resaltándose el “singular” de esta palabra, siendo característico de su planteamiento que

“ahí uno se levantara para desterrar el no ser y lo múltiple” (Gadamer, 2002, p. 356). En este orden, el “giro heideggeriano” frente a “lo ente en su totalidad” logra describir acertadamente lo expuesto por Parménides, al no preguntarse por la “multiplicidad de lo ente”, o “lo que es realmente”, por ello, “no se trata del nacer y perecer que se delimita mutuamente” (Gadamer, 2002, p. 356). A esto se agrega por parte de Gadamer que “Parménides dice «lo ente» y «lo uno» que abarca todo lo ente. Este neutro, este singular «lo siendo» es un primer paso hacia el concepto” (Gadamer, 2002, p. 356). Frente a ello, Gadamer comenta que en principio Heidegger se privó de manera consciente de emplear la “formulación posterior de «el ser»”, quizás buscando evitar malentendidos en “el ser tomándolo por el ser de lo ente”; es decir, “el ser-qué en el sentido de la metafísica”. Sobre esto, vale agregar que “Parménides describió, en efecto, «el ser» como este ente en su totalidad, tal como lo llena todo homogéneamente como un único globo inmenso. En ninguna parte hay nada” (Gadamer, 2002, p. 357).

Retomando entonces el asunto de la “diferencia ontológica”, se explica por Gadamer que esta se refiere a “lo que en esta fórmula aún no queda expresado, apuntando a la diferencia del ser frente a todo lo ente” (Gadamer, 2002, p. 357), Si bien la anterior formulación puede sonar oscura, y en últimas, puede que “nadie” sepa “lo que quiere decir el concepto «el ser»”, sí se puede tener una “primera precomprensión” al ser escuchado esto, entendiéndose que “se eleva a concepto el ser que corresponde a todo lo ente”, y así, “se distingue de todo lo ente”, por lo que, para este autor, esto sería lo que en principio quisiera decir la “diferencia ontológica”. Así, desde esta visión, “El «ser» se muestra «en» lo ente”, y es allí donde radica el cuestionamiento sobre “qué significa el que «haya» lo ente”. Por tanto, “nuestro pensamiento se encuentra desde el comienzo en el camino a la diferenciación entre lo ente y el ser” (Gadamer, 2002, p. 357), Cabe agregar que “la diferencia no es algo que se hace, sino algo que se da, que se abre como un abismo” (Gadamer, 2002, pp. 357-358), donde “algo se separa” y “un surgir acontece” (Gadamer, 2002, p. 358).

Según esta lectura, en el Heidegger “tardío”, lo antedicho es denominado “la apertura del ser”, y es “el acontecer que trató de conceptualizar y hacer visible en numerosos intentos de pensar” (Gadamer, 2002, p. 358). Por esto guardaba coherencia el retorno a los griegos, poniendo como centro un asunto de vieja data que Heidegger había reflexionado, esto es, “el comienzo de la filosofía occidental”, expresando Gadamer al respecto que:

Siempre se escuchaba ya algo de un final que formaba parte de este comienzo y, en efecto, ¿qué comienzo es realmente un comienzo si no es el comienzo de un final? En general, sólo desde un final podemos pensar algo así como un comienzo. (Gadamer, 2002, p. 358)

Tras esto, se puede entonces señalar que el “concepto conductor” de “diferencia ontológica” va desde el pensamiento joven de Heidegger pasando por sus planteamientos posteriores, e incluso en sus “últimos tiempos” se encuentra el “giro más originario” de “lo ente en su totalidad” (Gadamer, 2002, p. 358).

Lo anterior se complementa con otra formulación clave en Heidegger leída desde Gadamer, a saber, la de la “ontología” como una “hermenéutica de la facticidad”, entendida la “facticidad” como la “existencia del ser humano”, señalando por demás que la “hermenéutica es la doctrina del entender y el arte de la interpretación de lo entendido” (Gadamer, 2002, p. 359-360). Así mismo (2002) resalta que “la facticidad subraya el carácter efectivo de un hecho”, por lo que “se convierte en una formulación provocadora para todo querer entender, por ejemplo, cuando en Ser y tiempo se habla del estar arrojado del ser-ahí” (p. 360). Agrega que

La existencia humana implica que se llega al mundo sin haber sido preguntado y que se le llame a uno a desaparecer sin que se le pregunte. Dentro de todo su «ser arrojado», uno vive cara a su futuro con miras al cual se proyecta. (Gadamer, 2002, p. 360)

Los elementos anteriormente vistos son entonces esenciales para llegar a la comprensión de las posturas de Martin Heidegger, y en particular, para lo que se pretende realizar en este trabajo, a saber, la indagación sobre si este “giro ontológico” se puede trasladar al plano político y constitucional. En este sentido, se procederá a dar desarrollo a la obra de Oliver Marchart: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, para indagar sobre la “diferencia política” y la confrontación a partir de esta obra de una “filosofía primera”. Posteriormente, se intentarán plantear unos interrogantes a modo de prolegómenos sobre si es posible preguntarnos por la “diferencia constitucional”.

## La diferencia política en el heideggerianismo de la izquierda – el pensamiento político posfundacional

Si bien el texto de Oliver Marchart titulado *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* estudia la “diferencia” entre “la política y lo político” —categorizada primigeniamente por Carl Schmitt—, se hace importante señalar que fue seleccionado para el presente estudio puesto que para dar desarrollo a su análisis desarrolla la “constelación teórica” del denominado “heideggerianismo de la izquierda” que se desarrolló en la Francia de posguerra. En este orden, en la obra de Marchart no se desarrollan planteamientos de algunos discípulos de Heidegger como Marcuse y Arendt, sino que se acude a pensadores franceses que buscaron “trascender el cientificismo y sus remanen-

tes” a saber, el “estructuralismo”, y reelaboraron el pensamiento de Heidegger en clave *“progresista”*. Así, aparte de la evolución postestructuralista —término que según Marchart solamente logra reducir la “genealogía” del heideggerianismo de izquierda al “paradigma científico del estructuralismo”)— el autor resalta la importante evolución del “posfundacionalismo”, entendido como una “constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales”, tal como la “totalidad”, “universalidad”, “esencia” y “fundamento” (Marchart, 2009, pp. 13-14).

Este planteamiento no debe ser confundido, según Marchart, con el “anti-fundacionalismo” o un “posmodernismo” del “todo vale”, puesto que el “enfoque posfundacional” no tiene la intención de eliminar las “figuras del fundamento”, sino más bien “debilitar su estatus ontológico”, lo que no conlleva a la “ausencia total de todos los fundamentos”, sino a la suposición de la “imposibilidad” de un “fundamento último”, cuestión que se hace distinta y que trae consigo la “conciencia” tanto de la “contingencia” como de lo “político”, como un “momento de un fundar parcial” y en últimas, “siempre fallido”. En esta diversidad de teorías de los posfundacionalistas o heideggerianos de izquierda, se encuentran “fórmulas” o “figuras” de la “contingencia” que hacen parte de una denominada “tropológia posfundacional de la infundabilidad”. Así se encuentra en la mayoría de estas posturas una “noción radicalizada” de “acontecimiento” —algo encontrado y que no se puede subsumir a la “lógica del fundamento”—, siendo entendido como un “momento dislocador y disruptivo” donde los “fundamentos se derrumban” (Marchart, 2009, pp. 14-15).

Al respecto, ideas como la “libertad” o la “historicidad” se deben de “fundar” bajo la “premisa de la ausencia de un fundamento último”, dándose un “juego interminable” entre “fundamento” y “abismo” que obligan a reflexionar y evidenciar la “necesidad” de la “decisión —basada en la indecibilidad ontológica—”, como también a tener la conciencia de la “división, la discordia y el antagonismo”, pues toda “decisión” —al no poder “sustentarse en un fundamento estable” ni poderse adoptar en “el solitario vacío de la completa infundabilidad”— se habrá de ver “confrontada” con “demandas y fuerzas contrapuestas”. Tales “figuras de la contingencia”, cuyo origen yace en algunos planteamientos de Heidegger traen consigo “implicaciones completamente políticas”, por lo que Marchart (2009) busca en su investigación evidenciar tales “implicaciones” para mostrar un “fundamento político” del “pensamiento posfundacional” (p. 15).

Si bien los “heideggerianos de izquierda” llegan a diferentes presupuestos o alcances distintos en sus planteamientos, toda vez que a partir de sus visiones se entienden las “tradiciones” como “estructuras plagadas de poder mediante las cuales se perpetúan formas multifacéticas de exclusión y subordinación”, se concluye a partir de Marchart que de la “ausencia de fundamento” no se deriva “consecuencia política necesaria” alguna y, por ello, la simple elaboración de una

“versión explícitamente izquierdista” del “pensamiento posfundacional” es una “decisión política *per se*”, teniendo como rasgo característico la construcción de estas teorías empleando el “legado” de Heidegger, lo que se evidencia con la utilización de “figuras” como la “contingencia” o la “infundabilidad”, al igual que el uso de la “diferencia política” —entre “la política” y “lo político”—. Esta diferencia es construida desde los planteamientos de Carl Schmitt, pero posteriormente empleada en el “pensamiento francés” a partir de Paul Ricoeur, influyendo sobre Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Claude Lefort y Alain Badiou para la reformulación de sus posturas, donde hay un marco común de utilización de la noción de “lo político” como un “fundamento ausente” (Marchart, 2009, pp. 17-18).

Igualmente, las “figuras de la contingencia” se aproximan según Marchart a lo denominado por Heidegger como “conceptos formalmente indicadores” que giran “en torno al abismo de la contingencia y la infundabilidad”, y brindan un “terreno topológico” para con ello señalar de manera formal que “no pueden ser representados en forma directa”, siendo el objetivo de la investigación de este autor el de revisar las antedichas teorías de la diferencia política, donde no es suficiente enunciar las variadas formas de emplear el concepto de “lo político”, sino que se introduce allí la “pregunta fundante” de este “pensamiento posfundacional”, pues indaga por esa diferencia entre “lo político” con “la política”, y entre esta última y “lo social” (Marchart, 2009, p. 18).

Estas indagaciones obedecen al atasco teórico de la época con la “crisis del paradigma fundacionalista”, marcando esas “fisuras” lo denominado como la “disolución de los marcadores de certeza” por Claude Lefort, generándose la “imposibilidad de postular” para estas “teorías fundacionalistas” un “marcador de certeza específico como fundamento positivo de lo social”. Esta “diferencia” sería un “indicador” o “síntoma” del “fundamento ausente de la sociedad” y es una “escisión paradigmática” a la “idea tradicional de política”, por lo que se introduce el término de “lo político” para mostrar esa “dimensión ontológica de la sociedad” o de “institución de la sociedad”, mientras que “la política” se mantiene como un “término para designar las prácticas ónticas de la política convencional”; es decir, esos “intentos plurales, particulares” y “fallidos” de “fundar la sociedad” (Marchart, 2009, pp. 18- 19).

En este orden de ideas, para las “teorías posfundacionalistas” que emplean la “diferencia”, esta se consolida como la “diferencia fundante” y se entiende como “negatividad”, puesto que “impide la clausura de lo social —en el sentido de sociedad—”, junto con la “posibilidad de volverse idéntico a sí mismo”. Indicando esta “imposibilidad de clausura final”. Este “concepto de la política” es escindido entre “la política”, entendido como “ciertas formas de acción, el subsistema político”, entre otros, y entre lo que “escapa a todo intento de domesticación política o social”, a saber, “lo político”. Aquello que obstaculiza ese “acceso al momento ‘puro’

de lo político” —sin mediación alguna de los “desplazamientos estratégicos de la política o por las sedimentaciones sociales”— es la “naturaleza diferencial de la diferencia política, que posterga constantemente las estabilizaciones en estos dos conceptos escindidos (Marchart, 2009, p. 19).

A partir del sentido “spinoziano lacaniano” es también posible dar explicaciones sobre la “diferencia política”, siendo este el “indicador de una causa ausente o estructural”; es decir, una “causa perdida”, la que solamente se encuentra presente en los “efectos”, esto es, “algo” en que su “existencia” puede darse por establecida, gracias a “fallas” y “brechas” en la “significación política y social”. Así como en la filosofía donde se infiere la “diferencia” entre lo óntico y lo ontológico a partir de la “incompletud de lo óntico”, en la teoría política se infiere esa “diferencia político-política” y “lo político” como ese “momento cuya plena actualización siempre se pospone” pese a que se logre “parcialmente” con base en la “imposibilidad de la sociedad”, cuestión que equivaldría a una “imposibilidad de proporcionar una definición última de la política” (Marchart, 2009, pp. 19, 20).

Esta diferencia “política” se corresponde con la “diferencia ontológica” abordada desde la filosofía, lo que para Marchart “no es casual” en el sentido de que nos habla sobre el “estatus” de tales “teorías”, siendo vinculadas al obligarse a escapar del “positivismo” o las “ciencias positivas” para dar desarrollo a una “distinción cuasi-trascendental” que se aborda desde la filosofía, y desde esta visión “observante” esta “diferencia ontológica” es desplegada como una “incompatibilidad radical”, o una “brecha insalvable” desde “conceptos” de un bando, tales como “lo social, la política”, y del otro, “lo político [*the political*] en cuanto acontecimiento o antagonismo radical”. Así, la problemática radica en que esta “diferencia política” no se describe con “instrumentos empíricos”, sino que se debe abordar mediante la “teoría política” que tome una visión filosófica —sin incurrir en un “filosofismo no político” —, con lo que se garantiza diferenciar el “estatus mismo de la indecibilidad” o la “condición cuasi-trascendental” o al “estatus necesario de la contingencia”, aceptando que en esta multiplicidad de teorías no hay principios unificadores, pues, lo que se evidencia es una carencia o “ausencia” de ese “fundamento último de la sociedad” que genera visiones múltiples de “diferencia política” (Marchart, 2009, pp. 20-21).

Visto lo anterior, es válido señalar que de lo que se trata es de evidenciar esa necesidad compartida de los pensadores de esta corriente de “dividir la noción de la política desde dentro”, separándola de las diferenciaciones “ónticas”, liberándose así algo “esencial”, pues desde el plano “óntico” se sigue entendiendo ese “régimen discursivo” y “sistema social particular” o las formas de “acción”, pero desde el nivel “ontológico” o en “lo político” se presenta una esencia diferente, a saber, el “principio de autonomía política” también entendido como ese “momento de institución de la sociedad”, lo que aunado a otras “figuras de la contingencia



y la infundabilidad” como el “acontecimiento, el antagonismo, la verdad, lo real o la libertad” yacen en ese “no-fundamento de la sociedad” que se manifiesta en ese “juego diferencial de la diferencia política”. Vale aclarar que el “fundamento” social no siempre está ausente, sino que vuelve a aparecer, lo que puede ser categorizado como el “momento de lo político” (Marchart, 2009, p. 22), en analogía al “momento maquiavélico” (Pocock, 2016).

Aquello que sucede en el “momento de lo político” y la entendida como “lógica subyacente” de varios posfundacionales es un “movimiento de doble pliegue”, donde, en primer momento, “lo político” como “momento instituyente de la sociedad” se erige como “fundamento suplementario” de esa “dimensión infundable de la sociedad”, pero ese “fundamento suplementario” se ve retirado cuando surge el “momento” de institución de “lo social”. Con esto la “sociedad” permanecerá buscando un “fundamento último”, encontrando solamente fundares efímeros, “parciales” y contingentes a través de “la política”, y justo esta es la forma en que debiera ser comprendido esa esencia “diferencial” de la “diferencia política”; o sea, “lo político” —desde el “lado ontológico del ser-como-fundamento”— que no podrá cumplir en ningún momento su función última como “fundamento”; no obstante, se debe renovar en el cuerpo de “la política” concretizada, sin que esta pueda cumplir sus promesas, y ambos componentes de tal diferencia no podrán encontrarse en razón a un “abismo insalvable” que da nombre a esa “condición posfundacional” (Marchart, 2009, pp. 22-23).

Por lo antedicho, reafirma Marchart que su texto se dirige a esa pregunta por el “momento maquiavélico” de “lo político”, como también frente a esos conceptos donde surge “lo político” dentro del marco de separación de esos “conceptos tradicionales”. Posteriormente, la ambición de este autor se dirige a “determinar el estatus teórico o filosófico” que guarda una firmeza y compromiso con las derivaciones de la “invención” de esta “diferencia política”, sustentando que en principio los “posfundacionalistas políticos” no tuvieron plena conciencia de esas “consecuencias radicales”. Así, cuando se establezca que “lo político” es el “suplemento fundante de todas las relaciones sociales”, no se podrán “limitar sus efectos”, junto con los “efectos de su ausencia” al simple espacio de “la política”, entendida de forma “tradicional”. De este modo, afirma Marchart que “todas las dimensiones de la sociedad” y en particular algunas del “amor”, el “arte” y la “creencia”, se someterán a ese “juego constante” de “fundar” y “desfundar” según lo conceptualiza la “diferencia política” (Marchart, 2009, pp. 23-24).

Al respecto, se amplía el impacto del “pensamiento político posfundacional” para adicionar tanto “lo social” y las “relaciones sociales” como el “dominio objetivo”, reclamando adicionalmente su “primacía frente a las demás disciplinas”, con motivo de que la “ontología política implícita en la diferencia ontológica” se encuentra interesada en las “condiciones cuasi-trascendentales del fundar/

desfundar de toda entidad social”, por lo que no podría tener un “estatus” como cualquier “ontología regional”. Así, se transforma en una “ontología general”, que con base en esas “premisas posfundacionales” es perseguida por ese espectro de su “propia imposibilidad final”, o lo denominado como una “filosofía primera”. Sin embargo, dicha “imposibilidad última” de una “filosofía primera” como “discurso fundacional” no implica que se suprima la obligación de generar reflexiones filosóficas sobre esa “dimensión misma del fundar”, pese a que “ninguna filosofía encontró ni encontrará nunca un fundamento último”. A pesar de ello, elementos de tal “filosofía primera” yacen en ese requerimiento de la “condición posfundacional”, en donde no son abandonadas las preguntas por los “fundamentos”, y, por el contrario, se entiende como una tarea que, si bien es “imposible”, también es “indispensable”, y es en este cuestionamiento sobre la “dimensión fundante/desfundante” de todas las entidades sociales en donde es desplegado el “pensamiento político posfundacional” (Marchart, 2009, p. 24).

## La pregunta por la diferencia en lo posconstitucional

De forma quizás deconstructiva-creativa se plantearán en este aparte una serie de preguntas sobre la posibilidad de lo posconstitucional, para posteriormente señalar unos elementos básicos de la diferencia constitucional. En este sentido, se parte de una lectura del texto de Oliver Marchart *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, de donde se toman las preguntas fundantes de lo político para pasarlas al plano constitucional. El constitucionalismo es una ideología fundada que surge como límites al ejercicio arbitrario del poder y al totalitarismo (Ferrajoli, 2001; Loewenstein, 1979), y que posee de manera genérica dos partes: una dogmática, con una serie de derechos y garantías; y otra, orgánica con la estructura del Estado.

Si bien los derechos han sido conquistas de la humanidad, vemos que la respuesta del constitucionalismo a los grandes problemas como guerras, hambre, pobreza, desigualdad, racismo, colonialismo, entre otros, se queda corta, puesto que es imposible solucionar problemáticas fácticas o del mundo de la vida a partir de simples normas. Así, surge la pregunta en primer lugar por si hay una “diferencia” entre lo constitucional —entendido como la ideología del constitucionalismo o del neoconstitucionalismo— y la constitución escrita o material. Asimismo, a partir de la “diferencia” constitucional puede ser deconstruida la visión del poder constituyente originario —pueblo, monarca, legislador— y derivado —instituciones, división del poder, Congreso, Parlamento— que surge a partir de Sieyès (2008), y se afianza con Schmitt en los poderes constituyentes y el poder constituido (Schmitt, 1996).

A partir de esto, debería comprenderse que esta “diferencia” implica que, en últimas, el “pueblo” como “sujeto contingente” que puede ser “construido” (Laclau y Mouffe, 2015) y como “fundamento último” tiene siempre la posibilidad de refundar en cualquier momento, y que las instituciones siempre se derivarán de allí, a partir de un “acontecimiento” o tras la “dislocación” o “fractura” de lo constituido, permitiendo siempre que se dé un “final abierto” a la disputa por lo constitucional, y en este sentido, se plantea superar el formalismo de la constitución escrita para pasar a una visión de la constitución óptica material, deconstruyendo el simulacro constitucional de lo constituido, o esta norma fundamental como un texto último escrito imposible de modificar e interpretar por el pueblo llano —la plebe— o quizás modificable e interpretable solo a mano de expertos, sabios (Kramer, 2011).

Ahora bien, dentro de esta pregunta por lo constitucional se podría plantear qué es quizás aquello que nos haga unirnos, de buscar acuerdos sobre lo fundamental, quizás es ese temor a esa diferencia exacerbada o a ese estado de naturaleza (Hobbes, 2017), lo que nos hace buscar generar alianzas para sobrevivir como especie. Pero en última instancia, se podría entonces reducir a lo asociativo, tal como lo plantea Arendt (citada por Marchart, 2009), no nos asociamos porque nuestra naturaleza nos lo dicta tal cual, sino con el ánimo de entendernos dentro de las diferencias, para no ser aniquilados o extinguidos, para apaciguar esa “guerra permanente de todos contra todos” (Hobbes, 2017). En este orden se plantea como prolegómenos para lo posconstitucional que tanto “lo constitucional” como “la constitución” podría ser más o ir más allá que la constitución misma, podrían ser acuerdos libres, espontáneos, éticos-políticos, que busquen regular las conductas para vivir en comunidad y comprender al otro, reconociéndolo y viendo en él una persona “libre” e “igual”. Es así como el derecho, el constitucionalismo o el posconstitucionalismo, y en general esas normas que rigen la conducta humana, deben dejar de entenderse como el “fundamento último”, pues aquí radica el rasgo final del positivismo jurídico, el haber colonizado ese plano de lo “jurídico” o lo “constitucional”, mostrándose como la finalidad última, lo último y acabado.

Y bajo la misma idea, allí radicaría una verdadera transformación, en la “huida” de lo jurídico, priorizando así las prácticas ético-políticas donde la “norma” como “sitio sagrado” deja de ser ese espacio constituyente, para pasar a prácticas vivas de las comunidades, al respeto por esas libertades negativas y positivas, por lo plural, los pluriversos, las diferentes formas de vida y concepciones de vida y mundo. Es entonces en este espacio de disputa de los fundamentos últimos donde pueden entrelazarse el pensamiento político posfundacional, traspasando este contexto y siendo llevados al plano de “lo jurídico” los nuevos órdenes constitucionales e institucionales que se planteen, entendiendo el constitucionalismo como la

hegemonía de la potencia popular, del sujeto construido pueblo como potencia creadora de vida (Negri, 2015).

Con ello se logra entonces descolonizar el mundo de la vida por parte del derecho y en particular del derecho constitucional y el neoconstitucionalismo, el que se ha vuelto en últimas un aparato hegemónico-ideológico que en búsqueda de una universalidad y garantía de derechos se ha volcado a convertirse en todo lo contrario, pues en su huida se devela que las constituciones, los Estado nación modernos y el derecho internacional se quedan cortos *ad portas* del hambre, la miseria, las guerras y el cambio climático, por lo que estos fundamentos últimos jurídicos se develan en su huida como instrumentos del capitalismo y el neoliberalismo para perpetuar esa racionalidad instrumental y el imperio de la técnica, la tecnología, la instrumentalidad sobre los seres vivos, atacando la existencia misma.

Quizás esta sea la puerta a lo posconstitucional, donde se huye de ese fundamento último dado por los acuerdos entre élites para instaurar lo jurídico en una sociedad, siendo esto a la postre un instrumento político que permite perpetuar hegemonías. Una huida del constitucionalismo es posible, y el camino está dado, es obvio, pero se encuentra oculto u ocultado, sembrándose la constitución como espejismo. Así, quizás el paso a seguir sea aceptar que podemos cambiar las realidades constitucionales y que esos mitos fundacionales son solo mitos que pueden ser constantemente renovados, sustituidos, ajados, abandonados, resquebrajados, dislocados, rotos, sustituidos o implosionados. Ello abre un portal a un sinnúmero de conflictos que develan la vida misma, la riqueza de la vida, contra toda quietud y obstaculización al cambio. Quizás esa riqueza de la vida nos muestre entonces esos caminos a esas comunidades autónomas, libres, que viven por el libre intercambio, de seres que se asocian libremente, pero que también disputan, pero esa disputa debe ser llevada al plano racional de lo político, del nuevo elemento constituyente sin que sea un fundamento último sino parcial (Marchart, 2009).

Aquí se traza también un círculo o una espiral, esa espiral o infinito inacabable de fundar-desfundar, que quizás sea nuestro único camino como humanidad que se enfrenta al mundo, a la vida, ese ser ahí, *Dasein*, espíritu que se mueve y se cohesiona, se dispersa, se junta, asocia y disocia. Ese camino entre fundar y desfundar representa solo una hermenéutica de lo político y la política en el mundo de la vida, mientras la humanidad se abre paso hacia la libertad. Ese solo pensar e interpretar constante libera, pero más cuando se irrumpe y disloca lo establecido para preguntar realmente cómo reavivar el “ser” y volverlo acorde al mundo, así la pregunta por el ser desalienado es la pregunta por la emancipación, por el vivir libre.

## Conclusiones

A partir de la obra de Martin Heidegger (*El ser y el tiempo*) (Heidegger, 2021) y de textos introductorios a su obra (Vattimo, 1998) se puede generar una aproximación a sus conceptos fundamentales, tales como el ser ahí o *Dasein* —lo ontológico—, a diferencia de los entes —lo óntico—. Esta diferencia ha sido bien explicada por Gadamer (2012), resaltando el papel de la hermenéutica para que el ser pueda interpretar el “mundo de la vida”<sup>1</sup> a manera de espiral infinita, y así se pueda apropiarse e interpretar lo existente en el mundo y se desarrolle una vida auténtica. Gadamer plantea la posibilidad de trasladar esta “diferencia ontológica” a otros campos, tal como en efecto lo realizaron los pensadores heideggerianos de izquierda franceses, como bien lo ha evidenciado Oliver Marchart en su obra *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, desarrollando la “diferencia política”, evidenciando la escisión entre “lo político” y “la política”, como también mostrando que no existen fundamentos últimos de lo social, sino solamente fundamentos contingentes, que se renuevan tras el acontecimiento e instauración de nuevos fundamentos dentro de ese “momento de lo político” (Marchart, 2009). Así, se propone que esta “diferencia” puede ser trasladada al plano del derecho, entendiéndose “lo constitucional y lo jurídico” como lo ontológico y la constitución y la norma escrita positiva como lo óntico.

En este orden, se entremezcla esta problemática con lo atinente al campo del derecho, que en particular puede ser el derecho constitucional constituido o como “ente» o lo “óntico”, y en general al derecho objetivo —entendido como ciencia instrumental— o lo “ontológico”, el que se ha empleado como un “instrumento” ideológico para construir hegemonías económicas, culturales, “raciales” y políticas, implantando el colonialismo, y siendo por demás un arma de dominación y control; pero también como una herramienta desde lo óntico para mantener el ejercicio del poder político por parte de unas élites u oligarquías, en contravía de los derechos económicos, sociales y culturales de amplios sectores de la población global, y en particular del Sur, de aquellos que han sido excluidos y marginados. Así, se evidencia la instrumentalización del derecho por la política y lo político como herramienta para mantener el ejercicio de la fuerza o la violencia por parte del Estado y las oligarquías que tras él se esconden.

Por ello, esta instrumentalización, y en particular la llevada a cabo por el derecho positivo “óntico” y ahora por el neoconstitucionalismo, se han tornado en

---

1 Esto hace referencia a una “hermenéutica” desde el “ámbito ontológico”, encargándose de “rastrear el acceso al mundo vital, como un mundo de acciones y sujetos que tienen la capacidad de comprenderlas”, permitiendo el “acceso a la variedad de posibilidades de comprensión del mundo” (Ortiz Bolaños, 2018a, p. 72).

la herramienta concreta para mantener la hegemonía neoliberal, a costa del sufrimiento y hambre de pueblos enteros. Desde este punto de vista y como respuesta a la instrumentalización del derecho y la política, se plantea la pregunta por un posconstitucionalismo soportado en lo posjurídico —(entendido como más allá del derecho formal-positivo y el neoconstitucionalismo)<sup>2</sup>, basado en la “diferencia” entre lo constitucional y la constitución, lo “ser” y lo “ente”, lo “ontológico” y lo “óntico”—, buscando que, en últimas, esto sea traducible en un “acontecimiento”, al menos en el plano teórico que permita refundar y plantear una huida del derecho formal como colonizador del mundo de la vida, a una “eticidad democrática” fundada en el reconocimiento (Honneth, 2017), de la cual se deriven en el plano óntico unas instituciones para lograr un gobierno popular o plebeyo, donde sea realmente la gente del común que gobierne y no unas élites o una oligarquía, una tiranía de quienes detentan la acumulación de capital.

Si bien se podría dar un entendimiento del derecho como un instrumento con un potencial transformador o de cambio, de liberación, con un “carácter emancipador”, desde las teorías críticas y el feminismo radical norteamericano se evidencia como una visión contraria, entendiéndose la “crisis del derecho” actual dada por la “juridización del mundo de la vida”, tornándose así el derecho objetivo como un instrumento o medio para la “alienación y cosificación social”, lo que ocasiona una respuesta contundente de oposición por parte de las diferentes formas de vida al derecho, generando una escisión e imposibilitando la reconciliación entre libertades antiguas y modernas. Así, surgen respuestas frente a esta ruptura como la propuesta por el soviético Evgeny Pashukanis que ante la “fetichización del derecho” ofrece la respuesta estratégica de un “nihilismo jurídico”, donde ya no se cree en el derecho, y en concreto, “se trata de no creer en el derecho” (Mejía Quintana e Hincapié Cetina, 2020, p. 12). Por lo anterior, se concluye que esta vuelta de tuerca no torna al derecho como liberador o transformador, sino que, por el contrario, profundiza la problemática de la instrumentalización del derecho, al crear espejismos que ocultan los daños causados por el capitalismo y el modelo económico neoliberal que instrumentaliza a la persona humana, a la naturaleza, y es tan vil en su forma de dominación hasta el punto que se funda en el miedo y la excepción permanente para vender una falsa idea de seguridad (Agamben, 1998, 2010).

El paradigma constitucional —óntico y ontológico— actual se funda en las revoluciones ilustradas y el modelo de Estado social, constitucional y democrático de derecho. Este modelo en su dimensión institucional posee un origen aristocrático (Gargarella, 2014; Hamilton *et al.*, 2014; Manin, 2017; Pocock, 2016; van Reybrouck, 2017) donde se presentaba un temor al pueblo y se buscaba quitarle

2 Sobre el origen de este concepto véase (Mejía Quintana e Hincapié Cetina, 2020)

fuerza a las revoluciones socialistas (Arango, 2012). Por tanto, es necesario traducir estas visiones posconstitucionales desde un plano ontológico a instituciones ónticas concretas donde se brinde a la plebe un lugar especial dentro del engranaje constitucional. Esto se puede lograr de una manera conceptual pasando las concepciones abstractas de metalenguajes a sublenguajes a partir de su traducción (Ortiz Bolaños, 2018b).

Se tornan entonces relevantes propuestas ético-políticas en el plano óntico o llevado a lo conceptual como sublenguaje, como la potencia popular liberada planteada por Negri (2015), lo anterior sin perder el carácter pospolítico agnosta y con carácter comunicativo populista para las transformaciones sociales (Laclau y Mouffe, 2015; Mouffe, 2000; Vélez Cárdenas, 2021). En este orden, la “cientificidad del derecho” no debe seguir obedeciendo a los patrones impuestos por el formalismo jurídico y los modelos neoconstitucionales que hacen parte del plano óntico o constituido, sino más bien, debería encaminarse a buscar su justificación desde las teorías democráticas deliberativas-radicales y las teorías de la justicia, y desde una visión diferente que permita crear unas instituciones éticas no invasivas del mundo de la vida, que respeten esas eticidades y las tradiciones culturales. Así, deberá descolonizarse el derecho y buscar su justificación en la hermenéutica de la cultura para lograr la resignificación y construcción de nuevos símbolos e imaginarios sociales (Mejía Quintana e Hincapié Cetina, 2020); por ende, evocando el imaginario ontológico y posfundacional, se ha de “reinventar” el derecho para pasar a un modelo posjurídico y posconstitucional donde prime la persona humana no como un instrumento, una máquina o una cosa, sino como seres que han alcanzado la conquista de derechos en ese devenir histórico de fundar y desfundar.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S. A.
- Arango, R. (2012). *Democracia social. Un proyecto pendiente*. Ciudad de México: Editorial Fontamara.
- Ferrajoli, L. (2001). Pasado y futuro del Estado de derecho. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 17, 31-46. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-2001-17-0011&dsID=pdf>
- Gadamer, H. G. (2002). Hermenéutica y diferencia ontológica. En *Gadamer, H-G: Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gargarella, R. (2014). *La sala de máquinas de la Constitución: dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. (Vol. 3089). Madrid: Katz editores.

- Hamilton, A., Madison, J. y Jay, J. (2014). *El federalista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2021). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2017). *El derecho de la libertad*. Madrid: Katz editores.
- Kramer, L. D. (2011). *Constitucionalismo popular y control de constitucionalidad*. Madrid: Marcial Pons.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Loewenstein, K. (1979). *Teoría de la constitución*. Barcelona: Ariel.
- Manin, B. (2017). *Los principios del gobierno representativo*. España: Alianza Editorial.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mejía Quintana, Ó. e Hincapié Cetina, D. (2020). *Posontológico, posfundacional, posjurídico: más allá de la filosofía y la teoría del derecho colonial en la sociedad glocal*. Universidad Nacional de Colombia.
- Mouffe, C. (2000). *La paradoja democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa S. A.
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ortiz Bolaños, L. (2018a). Epistemología y hermenéutica en la teoría comunicacional del derecho. En L. Ortiz Bolaños y G. Robles (eds.), *Comunicación, lenguaje y derecho* (pp. 71-91). España: Aranzadi - Thomson Reuters.
- Ortiz Bolaños, L. (2018b). Pragmatismo y epistemología para la objetividad del discurso moral en la ciencia jurídica. En G. Robles y L. Ortiz Bolaños (eds.), *Epistemología y teoría del derecho* (pp. 177-221). Santiago de Cali: Pontificia Universidad Javeriana Sello Editorial Javeriano.
- Pocock, J. G. A. (2016). *El momento maquiavélico*. (2.a ed.). Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. España: Alianza Editorial.
- Sieyès, E. (2008). *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*. España: Alianza Editorial.
- Van Reybrouck, D. (2017). *Contra las elecciones: cómo salvar la democracia*. Barcelona: Taurus.
- Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Madrid: Gedisa.
- Vélez Cárdenas, J. D. S. (2021). *Democracia del pueblo: entre antiguos y modernos*. Bogotá: Grupo Editorial Ibañez.