

## EL KHORISMÓS PLATÓNICO COMO DIFERENCIA ONTOLÓGICA: SOBRE SU INCIDENCIA EN LA PRAXIS POLÍTICA\*

JEZABEL RODRÍGUEZ PÉREZ  
*Universidad Autónoma de Barcelona*  
<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.1.3861>

### Resumen

El propósito del presente artículo radica en examinar el cruce de influencias entre la teoría ontológica y la *praxis* política. Más específicamente, nos interesa analizar de qué manera el estatus otorgado al *khorismós* platónico, es decir, al límite irrevocable entre el ámbito de los *archaí* y la dimensión de lo fenoménico, ha determinado el quehacer político europeo. La tesis que nos proponemos defender se formularía, pues, de la siguiente forma: las distintas posturas políticas que han caracterizado de manera paradigmática nuestro devenir cultural son un correlato del modo en el que ha sido pensada la diferencia ontológica que supone el *khorismós* platónico.

*Palabras clave:* diferencia ontológica, ontología, metafísica, política.

### Abstract

The purpose of this article is to examine the cross-influences between ontological theory and political praxis. More specifically, we are interested in analyzing how the status of the platonic *khorismós*, that is to say, the irrevocable limit between the field of the *archaí* and the dimension of the phenomenon, has determined the european political task. The thesis that we propose to defend would therefore be formulated in the following way: the differ-

*Recibido: 10/01/2017. Aceptado: 20/04/2017.*

\* El presente texto se encuadra dentro del Programa de Formación del Personal Investigador (FPI) de la convocatoria 2014, asociado al Proyecto de Investigación I+D *Heidegger y el significado del acontecimiento apropiador del Ser* (2013-2016) y financiado por el Ministerio de España de Economía, Industria y Competitividad, con el apoyo del Fondo Social Europeo.

ent political positions that have characterized our cultural evolution in a paradigmatic way are a correlate of the manner in which the ontological difference that platonic *khorismós* presupposes has been thought.

*Keywords:* ontological difference, ontology, metaphysics, politics.

## 1. Introducción

Uno de los principales rasgos de nuestra contemporaneidad filosófica radica en la matizada renegación o, cuando menos, reformulación de la disciplina metafísica, siendo su consecuencia característica la apertura de un período cultural denominado *postmetafísica* o *postmodernidad*. Más específicamente, cabría hablar de una época postmetafísica y postmoderna toda vez que ambos términos apuntan a preocupaciones singularmente distintas, aunque potencialmente convergentes en su inicio y fin. En efecto, podría decirse que, allá donde la postmodernidad enfoca su atención en la puesta en suspenso de los presupuestos modernos, la postmetafísica centraría sus esfuerzos en la revisión de las indagaciones ontoteológicas y sus respectivos hitos. Así pues, aun coincidiendo la postmodernidad y la postmetafísica en la relectura crítica de los pasados y sus postulados filosóficos, ambas se diferenciarían en las temáticas tratadas.

En la medida en que la problemática que aquí nos ocupa concierne a la relación entre la política y la metafísica —o, mejor dicho, a la proyección e incidencia de los supuestos ontológicos sobre los menesteres políticos—, la introducción que regirá nuestros análisis no se constituirá tanto desde la perspectiva postmoderna, cuanto desde la postmetafísica. Y es que, ciertamente, un adecuado examen de la interrelación *metafísica-política* no puede descuidar el contexto desde el cual adquiere sentido la pregunta por su dicha relación: en este caso, el *post-metafísico*. Dicho *con-texto*, en cuanto dimensión característicamente filosófica de la postmodernidad, aparece en el horizonte hermenéutico de nuestra historicidad como un movimiento de sobresaliente preocupación ontológica. Prueba de ello lo conforman las distintas discusiones que, a lo largo de las décadas anteriores, se vienen fraguando, tanto en entornos germánicos como en ámbitos franceses, italianos o españoles<sup>1</sup>.

En el caso francés, fue el filósofo Pierre Aubenque quien, frente a los movimientos que renegaban de la metafísica en cuanto disciplina o disposición

<sup>1</sup> Si bien en Alemania encontramos a autores tales como Heidegger y Habermas, en Francia, Italia y España hallamos a pensadores como Pierre Aubenque, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Franco Volpi, Gianni Vattimo y Teresa Oñate —por nombrar algunos de los más representativos—.

ontoteológica del pensar, dio cuenta de la necesitada reformulación de la misma —una que, pese a su puesta en suspenso generalizada, fue paradójicamente propiciada por el mismo Heidegger<sup>2</sup>—:

«(...) podemos preguntarnos si hoy la metafísica debe trabajar por el advenimiento de otro pensamiento, de un “pensamiento futuro”, pero que, hablando inevitablemente la lengua de la metafísica, corre el peligro de ser recuperado por ella, o si no le queda a la metafísica otra tarea más que la de hacer memoria de esta tradición para medir así, al mismo tiempo que su importancia histórica (y sus consecuencias para el desarrollo de la filosofía y de las ciencias), su carácter cerrado y “finito”. Pero me parece que otra vía es posible, que es reconocer la necesidad metafísica y meta-metafísica de la deconstrucción. *La superación, es decir, la trasgresión de los límites, es la función esencial de la metafísica, inscrita en el tema de su título.* Nada se opone a que la metafísica se aplique a sí misma esta exigencia, es decir, remonte de las respuestas inevitablemente prematuras y parciales que jalonan su historia a la cuestión misma que ha suscitado estas respuestas: “¿Qué es el ser?”, cuestión de la que Aristóteles ya decía que es y será siempre “investigada y aporética”.»<sup>3</sup>

Adviértase que lo que está en juego en la discusión presentada no es tanto el posible acabamiento o finitud de la metafísica en sí, cuanto el sentido y las implicaciones del presunto final. Así, cabe cuestionar: ¿supone el preludiado<sup>4</sup> *final de la metafísica* el acabamiento total de la misma o, acaso, su término relativo?, ¿al cabo puede susodicho *final* entrañar más de un sentido posible? Nótese que, con la respuesta afirmativa de la segunda pregunta queda matizada la primera, pues la finalización podría ser, o bien total, o bien parcial; y es que el sentido del *final* que sobre la metafísica se proyecte va a adquirir una acepción u otra en virtud de la concepción que de ella se mantenga. De tal suerte, no es lo mismo renegar de la metafísica en cuanto cómputo hegemónico de supuestos ontoteológicos más o menos definidos que como conjunto de cuestiones inherentes al humano.

<sup>2</sup> Nos referimos, como veremos en el próximo apartado, a las vertientes divergentes que desde Heidegger se fraguan: por un lado, aquella que concibe a la metafísica como una suerte de *única fatalidad* (véase la traducción que E. Barjau hace del término alemán «Verhängnis» en *Superación de la metafísica VIII*); por otro lado, aquella que propicia el diálogo crítico y productivo con la tradición filosófica, sea la antigua preplatónica (Parménides, Heráclito, Anaximandro), platónica y aristotélica, sea la medieval (véase *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*, tesis de habilitación de 1916, y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso de 1927) o la moderna (véase *Kant y el problema de la metafísica*, de 1929).

<sup>3</sup> P. Aubenque, *¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?*, en REVISTA LAGUNA, no. 25, trad. de Iñaki Marieta Hernández, 2009, pp. 9-18.

<sup>4</sup> Pese a sus diferencias, diríase que este preludio ha venido confeccionándose desde siglos atrás por diversos autores que van desde Kant hasta Habermas, pasando por el mismo Nietzsche para llegar a Heidegger. Y ello sin olvidarnos de la corriente más *empirista* representada por Hume en la modernidad y Wittgenstein en nuestra contemporaneidad.

He ahí, pues, el punto de partida del presente artículo: antes de indagar sobre la interrelación entre la política y la ontología, se torna menester tomar en consideración lo que la metafísica implica histórica y temáticamente, es decir, la cuestión postmetafísica que en las últimas décadas nos ha (*pre*)ocupado<sup>5</sup>. Y ello teniendo en cuenta que el *post-* de la *postmetafísica* que dilucidamos no supone, necesariamente<sup>6</sup>, el sentido dialéctico de la superación<sup>7</sup>; es decir, su potencial semántico no se reduce a la horizontalidad del tiempo cronológico, sino que también alcanza la verticalidad de la temporalidad hermenéutica<sup>8</sup>. En efecto, la temporalidad que mienta el *post-* no se agota en la posterioridad de *un* tiempo (el propio de *Chronos*) que deja atrás —como agotados y mejorables— sus pasados, sino que además posibilita la apertura de *otro espacio-tiempo* (el de *Hermes*) en el que lo pasado se concibe en su inagotable pluralidad hermenéutica.

De tal suerte, caemos en la cuenta de que, según sea el sentido atribuido al *post-*, así será el cariz de la corriente postmetafísica desplegada; en efecto, cabría considerar dos principales: una representada característicamente por Habermas y, en parte, Heidegger<sup>9</sup>; otra explicitada por autores como Lyotard, Deleuze y Aubenque<sup>10</sup>. Allí donde la primera tiende a arremeter

<sup>5</sup> Adviértanse, a este respecto, textos como *Superación de la metafísica* (M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 63), *¿Hay que deconstruir la metafísica?* (P. Aubenque; ENCUESTRO, Madrid, 2012) o *Pensamiento postmetafísico* (J. Habermas; Taurus, Barcelona, 1992), por citar algunos de los más destacados ejemplos.

<sup>6</sup> Sí puede ser *relativamente*, es decir, desde una perspectiva bien definida, pero no única ni necesaria.

<sup>7</sup> En efecto, si un rasgo de la metafísica tradicional se critica desde cierta postura postmetafísica es aquel relativo a la concepción hegemónica del tiempo histórico. Y pregunta Oñate a propósito de ello: «¿dónde queda el *programa* postmoderno de la transversalidad alterada por lo otro, tanto de los pasados posibles como de las otras culturas, y de la apertura al marco pluralista y sincrónico-topológico que se fluidifica en las grietas de la Historia continuista y monológica, des-fondada por insostenible? Tal apertura (...) parece venir a cerrarse de nuevo sobre la misma Historia, si bien de curso invertido, ahora *deyecto*: en vez de ascendente y progresista, (...) en sentido descendente (...)». Véase: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000, pp. 18-19).

<sup>8</sup> Utilizamos el concepto *verticalidad* toda vez que él nos permite dar cuenta de las incursiones hermenéuticas que se realizan a modo de paradas o hitos temáticos, contrastando con la horizontalidad o linealidad de un tiempo (el historiográfico) en el que priman la cronología o las relaciones de antecedentes y consecuentes.

<sup>9</sup> En Heidegger encontramos el aunamiento de estas dos corrientes: por un lado, realiza una lectura crítica y global de la metafísica; por otro, posibilita su *deconstrucción* —principalmente a través de la ontología—.

<sup>10</sup> En efecto, allí donde Lyotard nos permite reflexionar sobre *La condición postmoderna* (1979) y ensayar algún modo de *Reescribir la modernidad* (1986), Deleuze recupera la necesidad de pensar *ontológicamente* en diálogo con la actualidad científica, artística y

contra la metafísica en su totalidad, es decir, en cuanto disciplina filosófica que marcó una época<sup>11</sup>, la segunda no solo denuncia la imposibilidad de una presunta superación radicada en su fin, sino que además ensaya modos alternativos del quehacer ontológico<sup>12</sup>. Acorde con esta última postura, el *post-* de la postmetafísica, antes de indicar posterioridad, supone transversalidad o exterioridad; ello conlleva situarse a las afueras de la metafísica tradicional, aceptando que a sus alrededores se han hallado planteamientos que, aun siendo metafísicos u ontoteológicos, rompen con los supuestos hegemónicamente mantenidos<sup>13</sup>.

Obsérvese en qué medida las anteriores matizaciones nos impelen a diferenciar entre la *metafísica como pregunta* y la *metafísica como respuesta*; esto es, entre la metafísica como disposición vital, por un lado, y la metafísica como resolución ontoteológica, por otro. Efectivamente, lo violento no radica en preguntarse por el *ser-ente*, sino en sostener, como único posible, tal o cual *sentido* del mismo. Esa es, a nuestro entender, la clave para comprender la divergencia entre las corrientes *postmetafísicas* sugeridas: no es lo mismo arremeter contra la metafísica en cuanto disciplina, esto es, como conjunto de preguntas y respuestas, que dirigir las críticas hacia sus resoluciones ontoteológicas dominantes<sup>14</sup>. Precisamente, es esta puesta en

---

política (véanse, por ejemplo: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* [1972]; *La imagen-movimiento: estudios sobre cine* [1984]; *El pliegue: Leibniz y el barroco* [1989]; *Diferencia y repetición* [2012]). En esta línea postmetafísica también cabe incluir a Aubenque por las razones explicitadas en las páginas 1 y 2.

<sup>11</sup> En las próximas páginas veremos dos ejemplos explícitos de ello: uno primero con Heidegger; otro segundo con Habermas. Para este último, véase la nota a pie de página 14.

<sup>12</sup> Adviértase la recuperación de cuestiones ontológicas básicas por parte de Heidegger en diálogo con los presocráticos, o la reproposición del Aristóteles griego que realiza F. Volpi y T. Oñate, o la actualización de pensadores tales como Hume, Leibniz o Spinoza desarrollada por Deleuze.

<sup>13</sup> Algunos ejemplos clarificadores se encuentran, a nuestro entender, en la nota anterior: en el caso de Spinoza, la fecundidad hermenéutica de sus categorías ontológicas está posibilitando un prometedor diálogo con las ciencias física y biológica. Véase a este respecto: A. Barragán, "Spinoza y la física", en *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 46, 2014, pp. 301-310; A. Damasio, *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y del sentimiento*, Critica, Barcelona, 2005; M. Paty, "Einstein and Spinoza", en *Spinoza and the Sciences*, Reidel Publishing Company, Holland, 1986.

<sup>14</sup> Cabe subrayar este texto de Habermas en el que se explicita tal lectura *en bloque* de la metafísica: «"Metafísico" llamo, en ruda simplificación, al pensamiento de un idealismo filosófico que se remonta a Platón y Aristóteles, que a través de Plotino y el neoplatonismo, Agustín y Tomás, el Cusano y Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel». Véase: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*; trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1990, p. 60.

suspenseo parcial, y no total, de la metafísica la que subraya la necesidad de toda cuestión ontológica. El propio Heidegger dio cuenta, en concordancia con el filósofo de Königsberg, de dicha condición *necesaria*:

«Por eso, hay una visión esencial en lo que dice Kant de la “metafísica”: “Y así, en todos los hombres, apenas la razón se amplía en ellos hasta la especulación, ha habido efectivamente en todos los tiempos alguna metafísica, y también la seguirá habiendo siempre” (Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, B 21). (...) Lo que Kant dice aquí con respecto de la metafísica como una “especulación” desarrollada, o en desarrollo, de la razón, a saber, que es una “disposición natural” (ib. B 22), vale tanto más respecto de aquello sobre lo que se funda toda la metafísica. Este fundamento es la distinción de ser y ente».<sup>15</sup>

Esto último comulga con aquella consideración que tan contundentemente expuso F. Volpi en su intento de explicitar la actualidad del pensamiento antiguo (aristotélico) en la *ontología postmetafísica*<sup>16</sup>, esto es, en nuestra contemporaneidad filosófica:

«La metafísica clásica es tal, esto es, “clásica”, porque, no siendo ni antigua ni moderna, sigue siendo válida, sea en la antigüedad, sea en la modernidad [...]. En todo caso, no pensamos en una metafísica ni de manera continental ni de manera analítica: la pensamos de otra manera. Pensamos que la metafísica, como todos los verdaderos problemas filosóficos, no tiene solución, sino sólo historia. Se trata de reconocerla salvaguardando el sentido de la problematización radical del que surge y en el que revierte la filosofía en tanto que es “un interrogarlo todo, que es todo un interrogar”».<sup>17</sup>

Esa *validez* de la metafísica de la que habla el filósofo italiano, en cuanto disciplina clásica del histórico pensar humano, será el punto de partida de las siguientes reflexiones —sobre todo en lo que respecta al alcance político de los presupuestos ontoteológicos<sup>18</sup>—.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Juan Luis Verma, Destino, Barcelona, 2000, p. 195.

<sup>16</sup> Más concretamente, se interesa por dialogar con Heidegger a propósito de los ejercicios hermenéuticos y ontológicos que caracterizan su obra. En esta línea, estimamos oportuno insertar a Heidegger en la corriente postmetafísica ya no solo por ser él claro antecedente de autores como Deleuze, Derrida, Lyotard o Vattimo, sino porque el horizonte que abre su obra abarca cuestiones de manifiesta índole ontológica (la diferencia entre el ser y lo ente; el ser y la nada; la pregunta por la metafísica, etc.).

<sup>17</sup> F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. de María Julia de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2010, p. 21.

<sup>18</sup> Recurriremos, siguiendo a Heidegger, al término *ontoteología* para referirnos a aquellos presupuestos metafísicos que, además de ser ontológicos (pregunta por el ser de lo ente), constituyen algún modo de teología (búsqueda del fundamento absoluto de lo ente).

## 2. De la metafísica (ontología) a la política

Alegaba Ortega y Gasset en sus pedagógicas *Lecciones de metafísica* (1932/33) que esta, en cuanto disciplina filosófica, podrá entenderse de tal o cual manera, pudiéndose incluso dominar el entramado conceptual que ella supone con astucia y desenvoltura; y, sin embargo, ni las cotas más altas del entendimiento serían suficientes para penetrar en sus más delicadas entrañas ontológicas, pues para ello lo que hace falta es *necesitarla*<sup>19</sup>.

En efecto, solo cuando en nuestro interior se agolpan con radical espontaneidad preguntas de indeleble sello ontológico podremos afirmar nuestra sintonización con el quehacer inherente a la metafísica; porque, ciertamente, quien no sienta su *necesidad*, con dificultad integrará el sentido o valor de la misma en cuanto tal. Y así, damos paso a las siguientes preguntas: ¿qué *sentido* tiene la metafísica, aún en nuestros días de contemporaneidad postmoderna?, ¿acaso la metafísica, como disposición filosófica que indaga sobre las condiciones de posibilidad de lo que a nuestro alrededor aparece, tiene *valor* en nuestra acuciante actualidad?

Si, en aras de responder a las preguntas anteriores, dirigimos nuestra vista hacia las concepciones que de la metafísica se han elaborado en las últimas décadas, encontraremos tanto posturas que la critican en bloque como perspectivas que abogan por una recuperación de las problemáticas desde ella planteadas. Se trata de dos posiciones contrapuestas que, por paradójico que parezca, podrían hallarse incluso en un mismo autor; tal es el caso de Heidegger, quien en *Superación de la metafísica* dice:

«La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad («Verhängnis»: horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario. La voluntad de este dominio reobra sobre el centro de Occidente, un centro desde el cual, a su vez, una sola voluntad se opone a la voluntad».<sup>20</sup>

En destacado contraste, hallamos en el mismo texto —y en otros del autor alemán— alternativos planteamientos:

<sup>19</sup> Comentaba Ortega en *Unas lecciones de metafísica* (1974, p. 15): «para quien no la necesita, para quien no la busca, la Metafísica es una serie de palabras o, si se quiere, de ideas que, aunque se crea haberlas entendido una a una carecen, en definitiva, de sentido, esto es, que para entender verdaderamente algo, y sobre todo la Metafísica, no hace falta tener eso que se llama talento ni poseer grandes sabidurías previas; lo que, en cambio, hace falta es una condición elemental, pero fundamental: lo que hace falta es necesitarla».

<sup>20</sup> Véase el fragmento VIII del texto *Superación de la metafísica*, en Conferencias y Artículos, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 70.

«¿Hasta qué punto pertenece la Metafísica a la naturaleza del hombre? El hombre, representado metafísicamente como un ente entre otros, está ante todo dotado de facultades. El ser vivo constituido de tal y tal modo, su naturaleza, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: *animal* (sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Metido de este modo dentro de los límites de lo metafísico, el hombre queda adherido a la diferencia no experienciada entre el ente y el ser. El modo del representar humano, metafísicamente marcado, en ninguna parte encuentra otra cosa que no sea un mundo construido metafísicamente. La Metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. Pero ¿qué es la naturaleza misma? ¿Qué es la Metafísica misma? ¿Quién es, dentro de los límites de esta Metafísica natural, el hombre mismo?».<sup>21</sup>

«En la medida en que no banalicemos a la metafísica, convirtiéndola en una opinión doctrinal, la experimentaremos como la estructura, “dispuesta” por el ser, de la distinción de ser y ente».<sup>22</sup>

Si aceptásemos, como sugiere Heidegger a partir de Aristóteles y Kant, la condición metafísica del humano en cuanto ser ontológico, esto es, como singular ente que se pregunta por las condiciones de su propio *ser-algo*, diríase que ella entronca de manera inevitable con toda *praxis* realizable: he aquí el vector principal que articulará la relación entre la *theoría* y la *praxis*, es decir, entre *el ver pensativo* y el *hacer reflexivo*. Recuérdese que, para los antiguos filósofos griegos —inventores, justamente, de eso que denominamos *ontología* y *polis*—, todo *saber* poseía una proyección sobre el *hacer* y, por ende, una envoltura circunstancial que desenvolvía en práctica el conocimiento adquirido. Siendo la *polis* el lugar (*khôra*) característico del humano toda vez que su dimensión racional tan solo puede desarrollarse en comunidad, henchida de lenguajes instauradores de mundos e inauguradores de cultura, la política se convierte en el eje directriz del quehacer social.

Estímese, en virtud de las consideraciones anteriores, que el humano, además de definirse como *animal racional*, es *animal político*, es decir, desarrolla sus aptitudes colectivas en una comunidad legislativamente organizada. No es casual, con todo, que la ética, como disciplina interesada en el comportamiento (*êthos*) humano, insertara sus reflexiones en el ámbito de lo político<sup>23</sup>: en efecto, ser político supone, ante todo, comportarse de un modo *cívico*, esto es, constituirse como miembro civilmente reconocido de la comunidad a la que se pertenece. Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con

<sup>21</sup> Véase el fragmento IV del texto *Superación de la metafísica*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>22</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 195.

<sup>23</sup> En nuestros días cabría diferenciar este ámbito (el de lo político) del de la política; ello de la mano de Chantal Mouffe (véase *En torno a lo político*, 2007). En efecto, allí donde la política implica institucionalidad y prácticas legislativas reglamentadas, lo político supone —ante todo— comunidad, disposición cívica y sociocomunitaria.

la metafísica u ontología, es decir, con aquellas ramas de la filosofía interesadas en el ser de lo ente y sus condiciones de posibilidad e inteligibilidad?, ¿acaso cabe pensar algún *paso*, cuando no un *salto*, entre una disciplina de eminente cariz teórico —como es la metafísica— y una esfera de lo humano que radica constitutivamente en la acción misma, esto es, en el propio emprendimiento?

Adviértase en qué medida, con esta pregunta última que formulamos, se muestran dos disposiciones fundamentales del filosofar: por un lado, la disposición teórica o contemplativa; por otro, la disposición práctica o actitudinal. Allá donde la ontología vendría a relacionarse, de forma espontánea, con la primera, la política tendería a corresponderse con la segunda. Pero, ¿puede decirse de la ontología, de manera semejante a la política, que ella *supone* una actividad, esto es, que no conlleva meramente una *idea* a la que haya que tender, sino que además implica una acción que debe emprenderse? Precisamente, según sea la respuesta adoptada ante tal pregunta, así se constituirá una u otra postura filosófica. De tal suerte, podrían hallarse dos principales tendencias: por un lado, la platónica, que aspira al *ideal* del *eidós* como verdad inmutable que conviene ser alcanzada o contemplada<sup>24</sup>; por otro lado, la aristotélica, que defiende el carácter lingüístico y comunitario —en cualquier caso, hermenéutico— de todo *lo que es*<sup>25</sup>.

Si, por un lado, Platón recurre a la figura del rey filósofo como gobernador de la *polis* y Aristóteles, por otro, acude a la colectividad gobernante democrática —una que, aunque selectiva, es básicamente participativa— como modelo favorable para el alcance del bien común, no se debe tanto a la preferencia personal por uno u otro modo de gobierno, cuanto a la concepción metafísica u ontoteológica que cada cual profesa. Ello nos lleva a preguntar: ¿en qué medida podemos decir, pues, que la política constituye la faceta práctica de la ontología?, ¿al cabo, no toda definición *de ser* supone una predeterminación *del hacer*?, ¿no implica el pensar ontológico un hacer político? Y, si la respuesta es afirmativa, ¿de qué manera cabe pensar la dimensión política de la ontología?

<sup>24</sup> Recuérdese que, para Platón, la *dialéctica* y la *anámnesis* constituían las vías principales para alcanzar un conocimiento adecuado de los *éide*.

<sup>25</sup> Tomando como punto de partida los análisis filológicos y ontológicos de F. Martínez Marzoa (*Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1975) y T. Oñate (*Para leer La Metafísica de Aristóteles en el s. XX*, Dykinson, Madrid, 2001), diríase que en Aristóteles el *éidos* no queda reducido a un puro *universal substancializado* que deba ser aprehendido intelectivamente; en contraste, el *éidos* expresaría la *causa en acto* o *actividad esenciante* que constituye el *ser-algo* de manera inmanente.

Es en este punto donde cabe sacar a colación un problema que consideramos fundamental a la hora de responder las preguntas anteriormente formuladas, a saber: el estatus del *khorismós* platónico, es decir, la *distancia limítrofe* o *límite irredesable* entre el ámbito de lo inteligible y la dimensión de lo sensible. He aquí, pues, la tesis que proponemos analizar, entroncando con las consideraciones del filósofo checo Patocka<sup>26</sup>: las distintas posturas políticas que han caracterizado de manera paradigmática<sup>27</sup> nuestro devenir cultural se han fraguado en razón de cómo ha sido pensado tal *khorismós*. Más concretamente, estimamos que la problemática de susodicha *brecha ontológica* ha supuesto una de las heridas más hondas del pensamiento occidental, grecolatino y *ontoteológico*<sup>28</sup>.

No es de extrañar, con todo, que Platón haya sido considerado como uno de los filósofos más influyentes del pensamiento de nuestra cultura<sup>29</sup>, desde las largas costas del mar Egeo, allá por el s. VI a. n. e., hasta las extensas llanuras de la Europa central, unos veintiséis siglos después: en efecto, el *khorismós* instaurado *entre* el plano de lo inteligible, donde se ubican los primeros principios o *archaí*, y el ámbito de lo sensible, configurado por el aparecer fenoménico (*phainómenon*) de las cosas todas —medibles y decibles merced al primero—, ha constituido una de las temáticas cardinales de la metafísica. De tal suerte, podría decirse que la historia de la misma (metafísica) obedece a los múltiples intentos de solventar la problemática ontológica del *khorismós* por parte de diversos autores, y a través de distintas épocas.

<sup>26</sup> Más específicamente, diríamos que nuestra tesis sintoniza con la obra *Platón y Europa* (1991), pues en ella Jan Patocka nos permite examinar la incidencia del pensamiento de Platón en el desarrollo cultural y político de nuestra civilización. De un modo más preciso, cabría subrayar la relación que establece entre los presupuestos filosóficos (pedagógicos, políticos...) del pensador griego y la configuración de lo que en el siglo XX se llamará «Europa». Para más información, véase: J. Patocka, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991.

<sup>27</sup> Nos referimos a las formas de gobierno tradicionales, ya analizadas desde la Antigua Grecia —aún vigentes pese a haber sido reformuladas—: monarquía, aristocracia, democracia.

<sup>28</sup> Nótese en qué medida esta «brecha ontológica» de la que hablamos se corresponde con aquella otra que contrapone la *alétheia* y la *dóxa* griegas. Siguiendo a J. Patocka, la traducción ética de tales nociones nos llevaría a distinguir respectivamente la «vida responsable» de la «vida no reflexiva» (*op. cit.*, pp. 107, 132).

<sup>29</sup> Así lo concebía A. N. Whitehead, quien en *Process and Reality* (Free Press, 1979, p. 39) escribió: «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato». En lo que respecta a la filosofía política y la cultura europea, cabe volver a citar a Patocka. Véase nota n° 26.

Si realizáramos un esfuerzo exegético que nos trasladara a los siglos XII, XIII y XIV, comprobaríamos que dicha *brecha* —la que el *khōrismós* como *entremedio ontológico* supone— ha intentado minimizarse en amplitud y hondura de tres modos conceptualmente distinguibles, a saber: de una parte, concibiéndose como *real*<sup>30</sup>, es decir, como *distancia meta-física* que separa dos ámbitos entitativos relativamente independientes; de otra parte, definiéndose como *de razón*, esto es, como siendo producto de una función cognoscitiva —la propiamente humana— que otorga sentidos, formas (*Gestalt*) y tiempos (temporalidad) a las cosas que componen nuestra experiencia; por último<sup>31</sup>, comprendiéndose como *pliegue* entre dos dimensiones que, constituyendo una misma *realidad*, se diferencian *modalmente* merced a la función paciente de la razón.

Nótese que, allá donde esta última, la concepción *formal/modal*<sup>32</sup>, conlleva una *distinctio rationis ratiocinata*, la segunda, denominada por la escolástica *pura de razón*<sup>33</sup>, implica contrastadamente la *distinctio rationis ratiocinantis*. Si bien ambas formas de definir el estatus del *khōrismós* se realizan en virtud de la función racional, la *distinctio rationis ratiocinata* supone una *distinctio rationis cum fundamento in re*, es decir, una distinción basada en la cosa misma. En contraste, la *distinctio rationis ratiocinantis* es una *distinctio rationis pura*, esto es, se constituye solo como concepto. En palabras de Heidegger:

<sup>30</sup> Copleston nos permite considerar en qué medida la concepción *real* u objetiva de la distinción ontológica puede ser problemática, pues todo depende del sentido que le demos al término *real*. En nuestro caso, tal término ha de ser interpretado en su sentido etimológico, esto es, como *res*, *algo* o *cosa*. Desde esta perspectiva, el *khōrismós* hallado entre los niveles sensible e inteligible se definiría en razón de una separación *realmente* dada; ello hace que las dimensiones en tal *khōrismós* diferenciadas presenten cierta independencia ontológica para su subsistencia —y no solo para su captación intelectual—.

<sup>31</sup> Esta ultimidad no tiene sentido cronológico, sino hermenéutico. En efecto, tal concepción (“formal/modal”) se fraguó a la par que las consideraciones “real” y “pura de razón” del *khōrismós* —en este caso, planteado dentro del debate escolástico: entre la existencia y la esencia—. Véase: M. Beuchot, “La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna”, en *Revista española de filosofía medieval*, no. 1, 1994, pp. 37-48.

<sup>32</sup> Siguiendo los razonamientos de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927, pp. 127-129), parece que Heidegger hace corresponder la *distinctio rationis ratiocinata* de Aquino con la *distinción formal (ex natura rei)* de Scoto y la *modal* de Suárez, de ahí que acabe llamándola *distinción formal/modal*. Para más información sobre estas categorías, véase: M. Beuchot, *op. cit.*

<sup>33</sup> Tal y como puede extraerse de la última nota, los principales autores que elaboraron una teoría de las distinciones de estatus ontológico son Tomás de Aquino, Duns Scoto y Francisco Suárez. Recúrrase a M. Beuchot, *op. cit.*

«La primera [*distinctio rationis pura*] es aquella distinción que puede ejemplificarse en la diferencia entre *homo* y *animal rationale*, hombre y ser viviente racional. Ciertamente aquí distingo algo, pero lo que distingo es una y la misma *res* [cosa]. Sólo existe una diferencia en el modo de captarlo (...) Esta *distinctio* tiene su origen y motivo sólo en el *ratiocinari* mismo, es decir, en el distinguir conceptual. [La *razón razonada* se presenta] cuando la distinción surge no como algo motivado de algún modo por el comprender que se lleva a cabo activamente, sino *ratiocinata* por aquello que en el *ratiocinari* mismo *objicitur*, se le contrapone (...). Lo esencial es que, en la segunda *distinctio rationis* [*ratiocinata*] se encuentra un motivo objetivo en las mismas cosas distinguidas».<sup>34</sup>

Percatémonos de qué manera y en qué sentido el análisis de la ontología como tal nos ha trasladado al problema del *khōrismós* y este, a su vez, a la cuestión de la *diferencia ontológica*<sup>35</sup>; le atribuimos un carácter ontológico a la diferencia que el *khōrismós* supone toda vez que los planos *con* y *por* él distinguidos implican la explicitación —como mínimo— de dos modos de dársenos el ser de las cosas o presentársenos la *realidad*. Es en este sentido que decimos que el *entremedio* o *brecha* inherente al *khōrismós* remite a la indagación del estatus ontológico de la diferencia: en este caso, insistimos, aquella establecida entre la dimensión de lo inteligible y el ámbito de lo sensible; entre las condiciones de posibilidad del ser de las cosas y su inteligibilidad, por un lado, y las cosas propiamente dichas —en su aparición o manifestación espacio-temporal concreta—, por otro.

### 3. Entre la metafísica y la política (i): las concepciones del *khōrismós* y sus corrientes ontológicas

Una vez esclarecida la problemática del estatus del *límite-limitante*<sup>36</sup> que simboliza el *khōrismós*, conviene preguntarse cómo las concepciones que se han tenido sobre él (*real*, *de razón* y *formal/modal*) han influido en posturas políticas distintas. Recordemos que el propósito del presente artículo

<sup>34</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 129.

<sup>35</sup> Si bien este es un término que ha adquirido relevancia en la filosofía contemporánea a partir de la obra de Heidegger, nosotros exploraremos el estatus ontológico de tal *diferencia* comprendiéndola desde la problemática del *khōrismós* o *límite ontológico*.

<sup>36</sup> Concepto muy utilizado por la filósofa española T. Oñate en sus análisis ontológicos: «(...) necesitamos nociones como eso que yo llamo: alteridad-constituyente, “transversalidad” o “receptividad virtualizante” (de las posibilidades de la Alteridad Transformadora), y de una especial noción: límite-limitante (de la relación entre lo determinado y lo indeterminado, lo finito y lo infinito)». Véanse las Actas de las I Jornadas Internacionales de Hermenéutica: conferencia *El Mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio-Tiempo* (UNED, Madrid, 2009).

radica justamente en cuestionar el cruce de influencias entre la teoría ontológica y la praxis política, de tal suerte que se vuelva oportuno cuestionar: ¿en qué teoría o corriente ontológica se insertan las distintas concepciones mencionadas del estatus del *khorismós*?, ¿y cómo es que, desde ellas, se fraguan perspectivas políticas diferentes?

Si prestamos especial atención a los elementos que componen cada una de las preguntas anteriores, daremos cuenta de tres campos temáticos principales: (a) *concepción del estatus del khorismós*, (b) la *corriente ontológica* y (c) la *postura política*.



En lo que respecta a la relación entre las dos primeras variables, es decir, entre las distintas concepciones del *khorismós* y las corrientes ontológicas implicadas, constatamos que una perspectiva *real* del mismo (esto es, del *khorismós*) tiende a desembocar en posturas idealistas o formales de tipo objetivo<sup>37</sup>, siendo el patrón de causalidad el propio del creacionismo<sup>38</sup> o, cuando menos, de la emanación neoplatónica<sup>39</sup>. En efecto, cabe hablar de causa creacionista o emanativa cuando la condición de posibilidad del serente y de su inteligibilidad trasciende, absoluta o relativamente<sup>40</sup>, lo posibilitado, causado o creado.

Precisamente, la dificultad de sostener una concepción *real* o *entitativa* del *khorismós* estriba —tal y como vislumbró el propio Platón al final de su obra<sup>41</sup>— en cómo explicar la relación entre las dimensiones consideradas

<sup>37</sup> Este *formalismo objetivo* supondría aceptar, a diferencia del *subjetivo*, la independencia ontológica del elemento eidético.

<sup>38</sup> Dicha causalidad implica que la cosa creada queda fuera de la causa creadora, dando lugar así a su existencia (*ex-sistere*). No es casual, en este sentido, aludir al matiz que Ferrater Mora nos ofrece en su *Diccionario de Filosofía (E-J)*: «existir no es entonces simplemente “estar ahí”, sino “estar fuera de las causas” —*extra causas*— en cuanto estar fuera de la nada —*extra nihilum*—, de la simple potencia» (p. 1080).

<sup>39</sup> Si bien, tanto en la causalidad creacionista como en la emanativa, lo causado queda fuera (en una suerte de *exterioridad*) de la causa, en la emanación —a diferencia de la creación— esta no sale de sí para producir lo causado—que tiende a salir/emanar de la causa sin que ella se *fuere* a sí misma en la producción—. Véase al respecto: L. Pardo, *El cuerpo sin órganos*, Pre-textos, Valencia, 2011, pp. 61-70.

<sup>40</sup> Véase nota anterior: allí donde una trascendencia *absoluta* tendería a darse en el creacionismo, la *relativa* acontecería en la emanación.

<sup>41</sup> Nos referimos, sobre todo, al *Parménides*.

—en este caso, la inteligible y la sensible; la ontológica y la óptica—. Allí donde Platón llegó a recurrir, en su *Timeo*<sup>42</sup>, a la figura del Demiurgo, desde el cristianismo latino<sup>43</sup> tendió a solventarse tal brecha merced a una divina voluntad creadora —cuyos designios eran, por su misma constitución transcendental, inaprensibles en su totalidad—.

Por su parte, una concepción *pura de razón* del *khorismós* convierte la dimensión inteligible o el ámbito de las condiciones de posibilidad ontológicas en un mero producto de la razón. Garantizándose lo fenoménico a través de la medición empírica, el ámbito de los *archaí* pierde la independencia ontológica que obtuviera en las concepciones *real* y *formal/modal*. Lo que caracteriza, pues, la concepción *pura de razón* radica en el énfasis otorgado al intelecto humano, resaltándose la dependencia epistemológica de los *archaí*. Adviértase en qué medida, en virtud del peso que la función cognoscitiva humana adquiere con esta última visión, se desemboca en posiciones ontoepistemológicas de corte idealista y base subjetiva —al modo kantiano<sup>44</sup>—, constitutivas de la filosofía moderna.

En contraste con las dos posturas anteriores, la concepción *modal* del mencionado *khorismós* implica: o bien que una de las dimensiones (por ejemplo, la sensible) es expresión modal de la otra (siguiendo con el ejemplo, la inteligible); o bien que la dimensión inteligible y la sensible se conciben cual dos modos de presentarse —o ser— de una misma *unidad ontológica*. Si bien la primera posición se hace eco de cierto platonismo, la segunda sintoniza con la comprensión spinozista de la *realidad*<sup>45</sup>. En efecto, cabe hablar de spinozismo toda vez que el nivel de lo sensible, por un lado, y el de lo inteligible, por otro, se conciben como componentes dimensionales —en este caso, dados en paralelo— de *una sola* unidad o estructura ontológica<sup>46</sup>. Precisamente fue Deleuze quien, en el siglo pasado, dio cuenta explícita de

<sup>42</sup> Platón, *Diálogos. Obra completa. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*; trad. y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán (*Filebo*) y Francisco Lisi (*Timeo* y *Critias*), Gredos, Madrid, 2002.

<sup>43</sup> Nos referimos principalmente al de Agustín de Hipona.

<sup>44</sup> Recuérdese de qué manera el espacio y el tiempo se constituían como *formas puras de intuición sensible, como principios del conocimiento "a priori"*. Véase: I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. José del Perojo, Losada, Buenos Aires, 1973, p. 174-175.

<sup>45</sup> *Realidad* comprendida, desde su campo etimológico, como el conjunto de las cosas que *son-algo*.

<sup>46</sup> A nuestro modo de ver, Spinoza representaría de manera paradigmática tal apuesta hermenéutica en tanto en cuanto la ontoteología por él fraguada se ha sostenido sobre una única substancia de plurales modos e infinitos atributos. Véase: B. Spinoza, *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2013, pp. 55-118.

la contemporaneidad<sup>47</sup> de la ontología spinozista, revitalizándola merced a su rico entramado conceptual. En ella se halla una noción fundamental para los análisis que nos ocupan, a saber: la de la causalidad inmanente<sup>48</sup>.

Adviértase que allí donde la concepción *real* del *khorismós* conlleva patrones de causalidad de carácter creacionista o *emanativo*, según el caso, las relaciones causales en las concepciones *racional* o *modal* adquieren mayormente un cariz *inmanentista*. Recuérdese que la postura que ve la diferencia ontológica como un producto *puro de razón* se distingue de la consideración *modal* porque no supone ningún *fundamento in re*<sup>49</sup>. En este sentido, diríase que solo con las perspectivas *real* y *modal* se acepta una dimensión ontológica que *trasciende*<sup>50</sup> la pura subjetualidad humana. Así, en contraste con la dependencia epistemológica que el *khorismós* implica en la concepción *pura de razón*, las interpretaciones *real* y *modal* conllevan una dependencia epistemológica que se apoya en un suelo ontológico relativamente independiente de la cognición humana. No es casual, en este sentido, que Tomás de Aquino nombrara la diferencia *modal* como una distinción *real menor*; en contraste con la *real mayor* o establecida entre *cosa-y-cosa*, ella explicitaría el distingo entre la cosa y un modo suyo de ser<sup>51</sup>.

Si bien la concepción *real mayor* del *khorismós* encuentra su paradigma ontológico en el platonismo, es decir, en aquella postura ontoepistemológica que concibe los *archaí* como *entidades meta-físicas* independientes relativamente tanto de la mente humana como de los fenómenos —a los que dan lugar—, la concepción *real menor* o *modal* del mismo entronca, a nuestro entender, con la ontología spinozista. Y es que, de acuerdo con el filósofo holandés, todo cuerpo y pensamiento concreto constituye una expresión modal de una única substancia, siendo el humano capaz tan solo de conocer dos de los múltiples e infinitos —por lo que tienen de indeterminados<sup>52</sup>— atributos que componen la unicidad ontológica de la misma, a

<sup>47</sup> Véanse: *Spinoza et le problème de l'expression* (1968); *Spinoza: Philosophie pratique* (1970); *En medio de Spinoza* (compendio de clases del curso 1980/81 en la Universidad de Vincennes, Francia).

<sup>48</sup> Tal causalidad implica, en contraste con la creacionista y emanativa, que la causa: (1) ni sale de sí para producir, (2) ni lo causado por ella le es externo. Véase para complementar esta información la nota 37.

<sup>49</sup> Véase la nota a pie de página número 30 y el fragmento del artículo a ella asociado.

<sup>50</sup> En el sentido de que es independiente ontológicamente, aunque pueda no serlo epistemológicamente.

<sup>51</sup> Véase: M. Beuchot, “La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna”, en *Revista española de filosofía medieval*, no. 1, 1994, pp. 37-48.

<sup>52</sup> Esta concepción del infinito como indeterminación la trabaja muy lúcidamente Vidal Peña en su tesis *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología materialista*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 53-71.

saber: extensión y pensamiento. Más precisamente, cabría comprender los atributos como *expresiones formales* de la pluralidad esencial de la Substancia, definiéndose cada uno como *aquello que el entendimiento percibe* de ella en cuanto constitutivo de su esencia<sup>53</sup>. En concordancia con ello, los atributos *pensamiento* y *extensión* serían dependientes epistemológicamente del humano, pero no ontológicamente. De hecho, si se quiere evitar una lectura idealista de la ontología de Spinoza, que definiría el carácter formal del atributo como *puro de razón*, el mismo ha de comprenderse desde el estatus modal de la diferencia ontológica que la *natura naturans* (substancia y atributos) y la *natura naturata* (modos) suponen.

#### 4. Entre la metafísica y la política (ii): de la ontología a la gobernabilidad de la *polis*

Aclarada la relación entre las concepciones del estatus del *khorismós* y las corrientes ontológicas propugnadas, toca examinar la inclusión de la tercera variable estudiada: la política. Y empezamos cuestionando: ¿en qué grado las posiciones ontológicas adoptadas en torno a dicho problema (el del estatus del *khorismós*) desembocan en distintas posturas políticas, esto es, diversos modos de articular la *potestas* gubernamental?, ¿acaso la prevalencia de una concepción *real* de la diferencia ontológica no conlleva, en virtud de las jerarquías ontológicas y axiológicas supuestas, posturas políticas de cariz mayormente aristocrático o monárquico? ¿Cabe pensar alguna correlación, justamente a causa de la hegemonía *ontoeπισtemológica* de la subjetividad, entre el contractualismo sociopolítico y las concepciones *racionales* de la diferencia ontológica? ¿Y no supone acaso la diferencia *formal/modal* entre los plurales seres un fundamento concordante con la defensa del derecho natural y los deberes democráticos?

Adviértanse, de nuevo, las tres variables que subyacen en las preguntas esbozadas en pos de un análisis adecuado de su relación: por un lado, aquella relativa a las concepciones del estatus del *khorismós* ontológico; por otro lado, aquella referida a las corrientes ontológicas y al prototipo de causalidad que opera en cada una de las concepciones de tal *khorismós*; por último, aquella concerniente a las posturas políticas tomadas. Habiendo examinado las dos primeras variables en el apartado anterior, a continuación daremos paso a la conjugación de las mismas con la tercera.

<sup>53</sup> Spinoza, *Ética*; trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2011, p. 56.

#### 4.1. Diferencia ontológica *real*, causalidad transitiva/creacionista y monarquía

En un primer caso, cabría considerar la relación entre la concepción *real* de la diferencia ontológica —la cual, como indicábamos con anterioridad, tiende a remitirnos a una explicación causal de lo real en términos teológicos, transitivos o creacionistas— y una *potestas* política monárquica. Pongámonos en situación: en una época en la que la unidad omnisciente y legislativa del mundo se hallaba en la figura de un único dios trascendente, no es casual que el poder político quedara detentado por una sola persona —el rey o monarca—. En efecto, la condición unidimensional del poder ontoteológico de los monoteísmos se proyectó en el horizonte político de manera monárquica, esto es, de modo individual. De ahí que la *realidad* del monarca radicara en la interiorización antropológica y política de la figura de Dios —realizada siempre bajo la potestad del *Derecho Divino*—.

Establecida la jerarquía ontológica entre el Dios todopoderoso y sus criaturas finitas, las implicaciones axiológicas —es decir, relativas a los valores atribuidos a cada modo de ser, pensar y actuar— se harían notar tempranamente: el monarca, en cuanto representante en la tierra de Dios, poseía derechos y administraba poderes en virtud de su condición privilegiada. Se trataba, por lo demás, de una *potestas* que venía a ostentarse en razón de una posición socioeconómica y cultural dominante; de tal suerte, el resto de individuos que conformaban el grupo social se veía encaminado, cuando no obligado, a acatar las normas propias de su condición de plebe o masa. Véase así cómo la jerarquía ontoteológica *Dios-criaturas* se inscribe —o traduce— en la superficie política mediante la relación *monarca-plebe*.

#### 4.2. Diferencia ontológica *racional* y causalidad inmanente-subjetiva: entre la aristocracia y la democracia

Una postura *racional* de la diferencia ontológica subrayaría, por su parte, el rol del humano y su capacidad para ordenar *la* realidad. Considerándose él como el principal configurador ontoepistemológico de *lo que hay*, la organización política se vería dispuesta a la medida de su antropológica condición. Así, renegando de cualquier normatividad ontológica o teológica que pudiera desbordar el ámbito racional sin justificación empírica, la omnipotencia que otrora ostentara el dios monoteísta vendría a interiorizarse en la figura del humano en cuanto horizonte unívoco de comprensión: surge de este modo el denominado *sujeto moderno*, el cual, en virtud de

su operatividad cognoscitiva, se instala como norma (auto)legislativa del mundo.

Aun viéndose el humano determinado por una naturaleza que le traspasa y delimita, él puede, sin embargo, determinar sus propias acciones dentro de tales límites —siempre constitutivos—: nótese aquí la importancia que vendría a adquirir la palabra *límite* en cuanto *ratio* o *logos*. Desde la perspectiva racional que critica toda normatividad trascendente o mitológica, lo político se constituye como un asunto público (exactamente, como *res publica*) sujeto a la discusión de los participantes o individuos implicados. Ahora bien, en la medida en que la capacidad de (auto)gobierno se define en razón del conocimiento adquirido o de las virtudes antropológicas desarrolladas, no todo individuo se estima capaz de ejercer como responsable político. De ahí que una concepción *racional* de la política pueda tender a abogar por el gobierno de unos pocos —aunque por la educación de todos—, desembocando en posturas que oscilan entre la aristocracia de corte ilustrado y la democracia.

#### 4.3. Diferencia ontológica *formal/modal*, causalidad immanente-objetiva y democracia

En el caso de la perspectiva *formal/modal* de la diferencia ontológica, la cosmovisión integrada se precisaría en virtud de la igualdad ontológica de los diversos entes. Dado que, a tenor de esto último, la distinción entre los seres existentes o individuos se realiza en razón de una pluralidad ontológica *formal* (diferencia *cualitativa*) —y no *cósica* (diferencia *cuantitativa*)—, ellos pueden concebirse como facetas plurales de una *misma* realidad. De tal suerte, los polifacéticos modos de ser de lo ente se comprenderían cual graduaciones de *una misma* unidad ontológica, poniendo así en suspenso toda jerarquía axiológica. Desde esta perspectiva, la *univocidad del ser* constituiría la noción clave del planteamiento ontológico *formal/modal*: en la medida en que las diversas manifestaciones individuales —diríamos con Heidegger, ónticas o fenoménicas— participan de un mismo *ser* —es decir, *son* de diferente modo pero en el *mismo sentido*<sup>54</sup>—, todas ellas compartirían igual *valor ontológico*.

<sup>54</sup> En las últimas décadas, el pensador Gilles Deleuze ha puesto en relevancia esta idea, inspirada en D. Scoto y Spinoza. Así, llega a comentar en su obra *Diferencia y repetición* (2012, p. 78): «(...) el ser mismo se dice en un único y mismo sentido de la substancia y de los modos, aun cuando los modos y la substancia no tengan el mismo sentido, o no tengan ese ser de la misma manera».

Desde esta concepción modal de la diferencia ontológica no hay, pues, ningún individuo que sea *mejor* (más completo o perfecto) que otro, precisamente porque el valor de su ser o existencia *es* el mismo —aunque tal *ser* sea expresado psicológica o físicamente de distintos modos—. En contraste con ciertas tendencias antropocentristas, aquí la singularidad del humano no se encontraría tanto en su potestad epistemológica, cuanto en su determinación ontológica: en efecto, si bien la manera de percibir, conocer y organizar la realidad es característica definitoria de lo humano, esta se vería a su vez determinada por un suelo ontológico *previo*. Y es que, diciéndolo con Heidegger, el humano, antes de todo ejercicio teórico o práctico, ya *es* o *está siendo* de una manera particular. He ahí por qué el filósofo alemán recurre a la noción de *comprensión pre-ontológica*: ella indica, justamente, esa condición *previa*, pre-teórica, que antecede toda disposición epistemológica —siendo, por ello mismo, radicalmente existencial<sup>55</sup>—.

Desde este suelo ontológico común, las posiciones políticas vendrían a consolidarse en torno a deberes y derechos democráticos, esto es, prácticas comunitarias que vierten la *potestas* política sobre cada individuo de manera paralela. Precisamente, el reconocimiento de las singularidades y diferencias de cada ciudadano se apoyaría en la base de su *ser* común, esto es, en la consideración de su procedencia compartida. Si bien en la dimensión ontológica esta procedencia compartida se hallaría en el mismo *hecho* de ser o existir, en la esfera política serían el Estado democrático, la nación, la libertad individual<sup>56</sup> y el derecho natural los que constituirían el escenario institucional o legislativo comunitario —donde la pluralidad ciudadana participaría en virtud de su voto u otros mecanismos de cooperación—.

<sup>55</sup> Cabría aquí diferenciar entre lo *existencial* y lo *existenciarío* según la propuesta de algunos traductores de la obra de Heidegger como Jesús Adrián Escudero: si bien el primer concepto nos remite a las posturas existencialistas de corte antropológico, el segundo nos permitiría dar cuenta del sello ontológico que posee la analítica existencial del *Dasein heideggeriano*. Véase: *Guía de Lectura de Ser y Tiempo* (I), Herder, Barcelona, 2016, p. 109.

<sup>56</sup> De acuerdo con Patocka, podríamos decir de un modo más específico que el cuidado o «la cura de sí» constituye el núcleo de la configuración de Europa, así como de los anteriores intentos de construcción política que se han fraguado desde los griegos clásicos (*op. cit.*, pp. 40-41). Se reafirma con ello la sugerencia *patockiana* de pensar un platonismo de la inmanencia o, como el propio autor dice, un «platonismo negativo» en el que sea posible entrever «lo supratemporal en lo temporal» (*Ibid.*, pp. 43-44). En esta línea, se abogaría por la posibilidad de una justicia política basada en la libertad individual y la responsabilidad comunitaria. Para más información, aparte de la ya citada obra (*Platón y Europa*), se recomienda: J. Patocka, *Liberté et sacrifice*, Écrits politiques, Millon, Grenoble, 1990; y J. Patocka, *Platonismo negativo e altri frammenti. Testo ceco a fronte* [redactor F. Tava], Bompiani, Milán, 2015.

## Consideraciones finales

Para concluir, cabe enfatizar que, a pesar de las asimetrías explicitadas, las tres concepciones de la diferencia ontológica comparten la estructura misma del *khorismós*, esto es, la separación entre el plano de las formalidades y el de las sensibilidades, entre la dimensión estructural y el ámbito de lo estructurado. En razón de esta doblez ontológica, la esfera legislativa vendría a corresponderse, en la política, al nivel de los elementos formales en la ontología: adviértase así la institucionalización de las esencias en cuanto substratos organizadores del mundo.

Visto desde esta panorámica, el dualismo ontológico que sistematizó Platón no solo presenta una correlación con el plano epistemológico, sino también con el político. Tómese en cuenta, de este modo, la actualidad de la Antigua Grecia: hablamos de la manera en la que el horizonte ontoepistemológico que trazó Platón ha determinado la perspectiva política y hermenéutica de nuestra civilización. De ahí que aún su lectura permanezca vigente; de ahí su condición de *clásico*. No es casual, pues, que queda subrayar que *Grecia es aún*; ella representa no solo nuestra tradición, sino también nuestra contemporaneidad. En efecto, nos hallamos dentro de los horizontes de *Grecia* toda vez que nuestros presupuestos ontológicos y políticos, aun redefinidos o reformulados, operan estructuralmente de la misma forma, a saber, mediante el ya mencionado *khorismós* y su consecuente diferencia ontológica.

## Bibliografía

- Adrián, J.: *Guía de Lectura de Ser y Tiempo (volúmenes I y II)*, Barcelona, Herder, 2016.
- Barragán, A.: “Spinoza y la física”, en *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 46, 2014, pp. 301-310.
- Copleston, F.: *T2 Historia de la filosofía: de la escolástica al empirismo*, Barcelona, Ariel, 2011.
- Damasio, A.: *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y del sentimiento*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Becacece, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2012.
- Deleuze, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik editores, 1975.

- Deleuze, G.: *En medio de Spinoza*, trad. Equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2004.
- Ferrater, J.: *Diccionarios de filosofía I, II, III, IV*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991.
- Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990.
- Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, trad. de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
- Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica?*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Alianza, 2003.
- Heidegger, M.: *Nietzsche*, trad. Juan Luis Verma, Barcelona, Destino, 2000.
- Kant, I.: *Crítica de la Razón Pura*, trad. José del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1973.
- Martínez, F.: *Historia de la filosofía I y II*, Madrid, Alianza, 1973.
- Oñate, T.: *Para leer a Aristóteles en el siglo XX, Análisis crítico hermenéutico de los 14 logói de Filosofía Primera*, Madrid, Dykinson, 2001.
- Oñate, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Aldebarán, 2000.
- Ortega y Gasset, J.: *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Pardo, J.: *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Patocka, J.: *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991.
- Patocka, J.: *Liberté et sacrifice*, Écrits politiques, Grenoble, Millon, 1990.
- Patocka, J.: *Platonismo negativo e altri frammenti. Testo ceco a fronte* [redactor F. Tava], Milán, Bompiani, 2015.
- Paty, M.: "Einstein and Spinoza", en *Spinoza and the Sciences*, Holland, Reidel Publishing Company, 1986, pp. 267-302. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-4514-2\\_12](https://doi.org/10.1007/978-94-009-4514-2_12)
- Peña, V.: *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología materialista*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Platón: *Diálogos. Obra completa. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*, trad. y notas de M<sup>a</sup> Ángeles Durán (*Filebo*) y Francisco Lisi (*Timeo* y *Critias*), Madrid, Gredos, 2002.
- Spinoza, B.: *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013.