



¿ES POSIBLE UNA “IZQUIERDA” HEIDEGGERIANA?

AUTOR

José Ordóñez
Universidad de Sevilla

Cómo citar este artículo:

Ordóñez, José (2021) ¿Es posible una “izquierda” heideggeriana?,
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N.12, pp. 83-92.

Artículo

Recibido 17/06/2021
Aprobado 22/07/2021

RESUMEN

El presente trabajo es un intento de componer las bases de lo que podría considerarse como una “izquierda heideggeriana”. Se expone, en primer lugar, lo que actualmente se considera la izquierda en general, es decir, muy someramente, y en un país como España; en segundo lugar, se clarifica la diferencia entre la ideología, tal como la considera el marxismo clásico, y la existencia, que es un fenómeno al margen de la ideología. Con esta diferenciación se establece, a su vez, una perspectiva distinta en torno al fenómeno de la política, de cara a establecer una gestión de la vida en común (la política), a raíz de algunos existenciales fundamentales del Ser y Tiempo, derivados del fenómeno que nos constituye y caracteriza como existentes: la temporalidad (lo político).

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; IZQUIERDA; ONTOLOGÍA; POLÍTICA

ABSTRACT

The present work is an attempt to compose the basis of what could be considered a “Heideggerian left”. Firstly, it sets out what is currently considered the left in general, that is to say, very briefly, and in a country such as Spain; secondly, it clarifies the difference between ideology, as considered by classical Marxism, and existentiality, which is a phenomenon outside ideology. This differentiation in turn establishes a different perspective on the phenomenon of politics, with a view to establishing a management of life in common (politics), as a result of some fundamental existentials of Being and Time, derived from the phenomenon that constitutes and characterises us as existents: temporality (the political).

KEY WORDS: HEIDEGGER; LEFT; ONTOLOGY; POLITICS

PREÁMBULO (A QUÉ "SE" LE LLAMA IZQUIERDA).

Por lo común el término izquierda, en el ámbito de la práctica política, alude a posiciones ideológicas distintas al liberalismo, neoliberalismo, monárquismos y fascismos, es decir, a lo que comúnmente se conoce como derecha política. Como sabemos, ambos términos obtienen su carta de legitimidad en la revolución francesa (1789) y es a partir de ella que se establecen las singularidades de cada término en sentido político: mientras la derecha se identifica, básicamente, con la libertad económica, la izquierda lo hace con la igualdad y la justicia. Por tanto, la diferencia entre una y otra se podría establecer a raíz del carácter exclusivo de la primera frente al carácter inclusivo de la segunda. Es con posterioridad cuando el término izquierda se emplea para referirse a las posiciones ideológicas relacionadas fundamentalmente con el marxismo y el leninismo. Actualmente parece que ambas corrientes no gozan de mucho predicamento, sobre todo a partir del desastre que supuso el estalinismo y sus derivaciones dogmáticas y dictatoriales. Proclamarse hoy como políticamente de izquierda no ayuda mucho a su clarificación y, sobre todo, a qué referencia ideológica se refiere. Desde que Felipe González, al frente del PSOE, proclamó aquello de que "hay que ser socialistas antes que marxistas",¹ la deriva hacia la socialdemocracia —en aras de un socialismo moderado, cuyos objetivos sociales podían lograrse a través de la política parlamentaria— ha terminado por confluir en ese espacio ideológicamente ambiguo como es el "centro izquierda", que no solo es ajeno a los principios socialdemócratas fundamentales (Eduard Bernstein), sino que la misma expresión resulta ser bastante torticera por cuanto al poner la palabra "centro" delante de "izquierda", lo que se hace, a mi modo de ver, es atenuar, si no hacer desaparecer, el ascendente ideológico de este término. Lo único que el término "centro" le dice a la izquierda es que se centre en lo que hay: basta ver las políticas económicas que aplica el PSOE siendo socialista antes que marxista. Con ese socialismo no hace falta liberalismo económico en su versión capitalista. Dejemos aquí este somero y poco erudito repaso por el término "izquierda". Puesto que el tema de este trabajo es otro, es posible que este término muestre otros sentidos.

EL CÓMO DE HEIDEGGER

Sabemos que la influencia de Aristóteles en la obra capital de Heidegger fue decisiva, sobre todo en lo relativo al fenómeno de la facticidad, y sabemos que ésta fue capturada por él a través del "cómo". También sabemos que la

obra de Aristóteles que le inspiró fue la *Ética a Nicómaco* y que, en ésta, Aristóteles afirma que la praxis política consiste en procurar la felicidad al mayor número de personas. Una propuesta, la del Estagirita, que poco o nada tiene que ver con el horizonte ideológico desde el que se lleva a cabo cualquier gestión de la vida en común. Y es que la felicidad, así sin más, no parece que muestre un sentido de la realidad tal como se nos da. Es cierto que, para el mismo Aristóteles, el contenido de la felicidad es tan amplio como contradictorio; para unos es la riqueza, para otros la diversión, para otros el estudio o el arte. De modo que, dedicar la gestión política a satisfacer todas esas "felicidades" es complicado. Sin embargo, no es menos cierto que en todas ellas parece que hay una serie de necesidades básicas sin las cuales no es posible lograr algunas de aquellas. ¿Es posible la riqueza sin la suficiencia? ¿o la diversión sin la ocupación previa? ¿o el estudio o el arte sin tener cubiertas las necesidades básicas? Así pues, en estos casos, el "cómo" alude al método, a la vía, para lograr alcanzar esos objetivos. Sin embargo, al tratarse de la "polis", el "cómo", en todos esos casos, se desvuelve en la relación, en alteridad, de manera que, de un modo u otro, los contenidos de la felicidad, de la "eudaimonia" (buen carácter, entre otras significaciones), se dan forzosamente ligados a la convivencia (no es posible vivir en retiro sin la privación de la convivencia, de nuestra dimensión política). Y esta dimensión forma parte de nuestra estructura ontológico existencial, es decir, de nuestro "como", aunque en esa estructura no venga determinado el contenido práctico de ese "como", sino tan solo la mera posibilidad (el poder-ser); la pluralidad mostrada en la dimensión óntico existencial —carente de esencialidad— confirma el carácter abierto de nuestra constitución ontológico existencial, es decir, de lo meramente posible. El fenómeno ideológico, por tanto, no agota el modo de articular la vida en común. Toda ideología es una manera de considerar esa convivencia a raíz de una determinada forma de concebir esa convivencia, sin embargo, debemos establecer ya, de partida, una diferencia entre la ideología común y corriente y el "como" de la existencia, es decir, entre la ideología basada en intereses de clase (tal como la expone el marxismo) y la "ideología" fundada en el "como somos" (temporales, finitos y contingentes), una suerte de ideología existencial, si se puede hablar así (¿o sería más adecuado establecer esa diferencia en términos de ideología, para lo óntico, y existenciología, para lo óntico-ontológico?). Creemos que este podría ser el punto de partida, la tesis de referencia, para desarrollar esa propuesta de una izquierda "heideggeriana".

IDEOLOGÍA VS. EXISTENCIOLÓGÍA

En tanto que representación de intereses ligados a una determinada clase, toda ideología supone un reduccionismo de la vida en común a esos intereses y, por tanto, el sometimiento de unos muchos a unos pocos. Por lo general, este

¹ Pronunciado el 20 de mayo de 1979 en el 28 Congreso del PSOE, anunciando así el paso a la socialdemocracia (pero solo por un corto periodo de tiempo).

modo de entender la gestión de la *polis* supone la primacía de la eudaimonía de unos pocos a costa de los muchos, que se convierten en meros instrumentos, cosas, de los intereses de aquellos, de modo que a gestión política no es del bien común, sino del bien de una clase. Pero, además, es que toda ideología, por ser de clase, lleva en sí el destino de constituir no solo la clase, sino las clases y, por ende, la diferencia de clases (una diferencia que no es tal en el orden ontológico existencial). Toda ideología, pues, lleva implícita en su seno el marchamo de esta diferenciación, y toda ideología tiende a ser esencialista, por reduccionista, por definición; se funda en una "idea" y no en la facticidad, al margen de que en la facticidad se dé la ideología, pero ésta no agota, ni de cerca, el fenómeno de la vida fáctica. Y la lucha de clases, como sabemos, no es más que la lucha entre los distintos intereses para lograr la hegemonía y, así, ejercer el poder, que no consiste más que en poder dominar y someter a los "otros" a sus intereses; esa lucha muestra, por lo demás, la falacia del esencialismo en el ámbito de la política. Así es como, más o menos, podemos resumir el fenómeno de la ideología considerada básicamente desde el marxismo, y éste, como tal, tampoco escapa a las tentaciones esencialistas. El mismo término "ideología" no significa otra cosa que doctrina de las ideas, disciplina de las ideas, pero no de una idea o ideas concretas, sino el mero estudio o conocimiento de las ideas, sean estas las que sean. Pero el término "idea", del que procede también el término "idealismo", en su sentido filosófico y en su sentido común alude a la acción de "idear", e idear consiste en: "concebir la idea de algo", "inventar, pensar algo nuevo" (RAE). Y la palabra "idea" alude, entre otros significados, a: "concepto, opinión o juicio formado de alguien o algo" (RAE). En ambas significaciones, los términos "idear" e "idea" señalan a un existente como origen del fenómeno, es decir, aunque la alteridad se encuentra en ambos términos, sin embargo, no se constituye por sí misma, sino a raíz de un sujeto, en cuya mente tienen lugar las cosas a consecuencia de una relación, aunque ésta, la relación tenga su origen en la voluntad de aquél. En toda ideología el otro se da, o es tomado, como un medio para los propios fines, esto es algo que comprobamos sin más. Pero es que, además, la constitución de toda ideología en una visión del mundo, la convierte, al final, en un fenómeno genuino del uno mismo y sus derivados: "se dice", "se piensa", "se hace". De manera, que lo que es un fenómeno óntico e histórico se transforma en una estructura pre-ontológica sin más, y sobre todo involuntaria. Pero hay algo más y que habla en función de la mera posibilidad en la que se sostiene toda ideología: se trata de la violencia. La ideología, al consistir en algo ligado al existente, y éste estar sostenido en el poder-ser, necesita de la violencia para imponerse, para hacerse no solo hegemónica, sino presentarse también como necesaria: no hay ideología que no precise de una fuerza represiva y coercitiva (por tanto ¿a qué eso de la esencialidad?). Todo lo que tiene su origen en el poder-ser carece de rotundidad, adolece de

contingencia: lo que surge de un ente caracterizado por la temporeidad no puede desprenderse de ella, ni ir más allá de ella; solo es posible aspirar a la duración. De aquí que las luchas ideológicas sean por perdurar lo más posible, y algunas no solo pretenden eso, sino que aspiran a presentarse como esenciales logrando convencer al mayor número posible de ciudadanos de que, de hecho, "there is not alternative", es decir; lograr el estatuto de "lo que hay". Este es el peligro que se encuentra a la base de toda ideología: lograr el estatuto del "se dice", del "uno" indiferenciado en marcha triunfal hacia la victoria. ¿Hay pues ideologías mejores y peores? La respuesta es paradójica: mejor es aquella que es conveniente para una clase y peor aquella que no es conveniente para esa misma clase. Ni esencia ni "en sí". Sencillamente fuerza para someter y, si no, para lograr la hegemonía.

¿Es posible una vida en común sin ideología? Cuando Heidegger habla del "ser-con", en cuanto derivado de nuestro estar-en-el-mundo (*polis* en Aristóteles), no hace otra cosa que establecer una característica de nuestro modo de ser a raíz de la facticidad, pero en ningún caso propone un "cómo" ha de llevarse a cabo ese ser-con, no aporta ejemplo alguno de gestión. Sin embargo, sabemos cuál fue su opción en ese sentido: el nacionalsocialismo. Una ideología concreta. Una *Weltanschauung*. Heidegger, teniendo en cuenta la anticipación (*Das Vorlaufen*), el poder-ser (*Sein-können*) y la posibilidad (*Die Möglichkeit*), así como el estado de abierto (*Die Erschlossenheit*) y sus vivencias fácticas (la elección y la decisión), optó por lo que políticamente era hegemónico sin que esto supusiera un decantamiento por la esencialidad. La temporalidad inscrita en el existente impele, para actuar de manera coherente, a tomar una decisión por alguna opción, aunque carente de garantías: aquello que surge y tiene su origen en un ente temporal, que sabe de su temporalidad, no puede ir más allá de ella. Toda dictadura, toda posición hegemónica, sea del tipo que sea, está destinada, glosando a Hegel, a perecer. No hay cosa de la existencia que pueda ir más allá de ella y mantenerse ahí, al menos no sin la fuerza. Reprimir la temporalidad no consiste en destruirla, sino en procurar que no logre su objetivo. Y la represión, como sabemos, termina por ceder a la temporalidad: no es posible destruir lo que es, en este caso, no es posible destruir eso que somos. De modo que nos podemos preguntar lo siguiente: ¿no es toda ideología una forma de querer ocultar la temporalidad? ¿un modo ilusorio de intentar convivir "como si" no fuésemos existentes? o ¿es que al existente, por ser como es, le resulta inevitable ir contra sí mismo? ¿no ser aquello que no pudo decidir ser? Una ideología que se funde en el "como somos", y no en el "como nos gustaría ser", no es ideología, sino vida existencial.

¿Cómo habría de ser esa vida existencial? ¿Una vida existencial de cara a la vida en común? Planteada así la cuestión, resulta a las claras que si se trata de un "cómo habría de ser", entonces parece que se alude a un ideal, es

decir, a una desiderata en vez de como, de hecho, somos: como nos comportamos y como actuamos. Sin embargo, desde la perspectiva a raíz de la cual queremos abordar la cuestión, se trata más bien de una paradoja por cuanto la *polis* se suele conducir mediante una ideología determinada, que, en todos los casos, no deja de ser un mero deseo. El fracaso de toda ideología va de suyo, puesto que no parte de la “realidad” se la existencia, sino de una hipostatización de la esencia. No obstante, lo que el existente común y corriente nos muestra en su vida fáctica es precisamente que procura vivir y, sobre todo, actuar, conduciéndose justamente contra lo que es: viviendo en duro enfrentamiento contra la existencia, haciendo oídos sordos a los existenciaros que lo constituyen, y de manera sobresaliente contra el que le es fundamental: la temporeidad (concepto derivado de la anticipación de la muerte). De modo que la contingencia y la finitud no son ni accidentes ni categorías, sino modos constitutivos y constituyentes de la existencia. La *politeia* no puede huir ni ocultar estos modos nuestros de ser, ni la obcecación de la tiranía ni su reduccionismo implícito pueden hacer desaparecer la temporalidad ni ir más allá de la contingencia: la historia es fiel testimonio de esto. Pero, entonces, ¿cómo puede ser posible una sociedad si, al parecer, la facticidad nos muestra una y otra vez su imposibilidad? —tal como sostiene Ernesto Laclau en *La razón populista* (2015). Pero ¿a qué nos referimos con esa imposibilidad? ¿qué se quiere decir con eso de que “la” sociedad es imposible? Con Heidegger, con *Ser y Tiempo* (2018), solo es imposible lo que tiene su origen en la posibilidad, de modo que, siguiendo el argumentario ontológico del emboscado de Todtnauberg, diremos que esa imposibilidad no es más que una “privación” de su posibilidad. ¿Por qué? Porque el existente, por definición, está incapacitado para llevar a cabo lo imposible. Si decimos cuáles son los contenidos o las características de una sociedad posible, entendemos, entonces, cuáles son los contenidos de una sociedad imposible. Y con el término “una” no aludimos al hecho de contar con una variada terna, sino que simplemente señalamos la única que puede responder y ser coherente con las características de nuestra existencia. Y esta “única” no tiene que ver con posiciones autoritarias o dictatoriales. La autoridad se encuentra en la existencia misma, que es apertura al poder-ser en sus posibilidades fácticas (a esto lo llamaremos provisionalmente “democracia ontológica”).

Una vida existencial es una vida abierta a las posibilidades propias y una vida en común existencial es una vida existencial de cara a otras vidas existenciales abiertas a sus posibilidades propias en cada caso (llamaremos a esto provisionalmente “anarco-existencialismo”). La posibilidad de uno no cuenta en su puesta en acción con la posibilidad del otro, a no ser que éste de su anuencia, pues no se trataría de una posibilidad, sino de una tentación, y ésta, la tentación, solo es tal como posibilidad a costa de que el otro existente asuma como posibilidad propia la ajena. En el “uno mismo”

cotidiano impera con absoluta naturalidad ese modo propio de ofrecerse a cambio de una suerte de salario: el salario del miedo, en los términos hegelianos del señor u el siervo. A nadie se le escapa que una vida propia es complicada en la manera en que habitualmente se conduce la vida en común. Por ello mismo, a la propuesta derivada de la ontología de *Ser y Tiempo* (vamos a dejar la cuestión del Estado para otro momento, pues excederíamos la extensión exigida para este trabajo). ¿Cómo podemos describir esa vida existencial colectiva? Una sociedad posible en esos términos ha de tener su base en un gobierno de carácter eminentemente legislativo, ya que la finalidad de su labor es procurar el mayor bienestar al mayor número de existentes, es decir, que de partida cuenta con el fracaso en términos de totalidad, pues la mayoría supone, a su vez, una minoría, un no todos los existentes. El contenido de ese bienestar se muestra en las demandas de los existentes, pero esas demandas han de ser existenciales, no ideológicas: sustento, vivienda, salud y aprendizaje son las necesidades básicas para la cohesión de una comunidad, es decir, para la posibilidad de una asociación. Vivir sin perder de vista la temporalidad y la contingencia supone entender con lucidez la relación diferencial entre lo necesario y lo prescindible. Adelantamos ya que el capitalismo, que se ufana de su legitimidad bajo la máscara de un liberalismo muy poco liberal —cuando su sustrato es la mera codicia—, lo que hace es transformar lo prescindible en necesario. Y esto, que es una posibilidad del “como si” es justamente lo que certifica el carácter imposible de la sociedad. El existente, atravesado por la posición del capital, se transforma en sujeto, pero no en sujeto de la razón, sino en sujeto del goce pulsional. Este modo de estar en el mundo es lo que se conoce, un tanto desatinadamente, como anarco-capitalismo, confundiendo, así, el deseo desmedido con la anarquía. Por eso, lo que ahora conocemos como poder legislativo es el instrumento para poner límite a ese desorden existencial. Legislar existencialmente ha de consistir en impedir la pérdida de respeto al poder-ser del otro, que no es un poder-ser para mí, sino para sí. No se nos escapa que la educación, que no el aprendizaje, juega aquí un papel fundamental: para una sociedad posible no tiene sentido una educación privada (que es descaradamente ideológica), sino una educación comunitaria, social, esto es, existencial, en la que la temporalidad sea la guía para la educación que forme en el desapego, en un estar abierto a los aconteceres afectivos, que son lo que realmente dibujan y estructuran las relaciones; una cosa es tener un referente, un hogar, y otra muy distinta que haya de ser siempre el mismo para siempre. La educación en lo abierto, la posibilidad, la elección, la decisión y la acción son los fenómenos existenciales que hacen del existente no solo ser como es, sino vivir como es. Sin embargo, lo común es el deseo de ser distintos a como somos. Y esta es la base de la codicia, el combustible del existente transformado torticeramente en capitalista (el

colmo de procurar ser lo que no se es y sus consecuencias: la sociedad imposible).

UNA POLÍTICA TEMPORERA, UNA COMUNIDAD EXISTENCIAL

Habiendo aclarado la diferencia entre ideología y existenciología, podemos adentrarnos en una formulación política orientada por las derivaciones hermenéuticas de las estructuras existenciales señaladas en *Ser y Tiempo*.

El ejercicio de la política común y corriente, que no de la economía, es decir, el modo de gestionar/gobernar la vida en común, se caracteriza por varias cosas: la gestión es llevada a cabo por un partido político (partitocracia), que se sostiene en una determinada ideología; en calidad de partido implica, como tal, el gobierno de una parte para el todo, pero sin el todo. De modo que tal forma de gobernar no tiene como finalidad el bien común, en sentido estricto, sino el común bien. Y, sobre todo, esta forma de gobernar, que es una posibilidad del poder-ser existencial, lo hace para un existente impropio por cuanto su aspiración no es otra que mantenerse ahí, procurar dominar el mayor tiempo posible de manera que la contingencia sea ocultada por el “como si” de la necesidad. Esto significa que toda aspiración a gobernar es dogmática, sino fundamentalmente reduccionista y, en consecuencia, autoritaria. En todos los casos, en todos los partidos al uso, la base, al ser ideológica, elude la existencia y al existente en favor del ciudadano, el individuo o, en términos psicopatológicos, el sujeto. Los partidos, en fin, hablan desde posiciones esencialistas donde la “facticidad existencial” queda sometida y ocultada por la “realidad ideal”. De este modo, no se gobierna a raíz de las posibilidades propias del existente, sino de las posibilidades impropias ligada a un determinado grupo de intereses (y como es una posibilidad, resulta legítima, aunque injusta). No obstante, frente a este estado de cosas cabe preguntarse lo siguiente: si la existencia prima sobre la esencia ¿cómo es posible no solo la diversidad de partidos, sino, fundamentalmente, el empecinamiento por aferrarse a la duración en el gobierno de la vida en común? Y ¿cómo puede hablarse de vida en común cuando gran parte de esa comunidad queda fuera de esa gestión, por cuanto no logran su bienestar por esos mismos gestores? ¿en realidad depende el bienestar propio no ya de los otros, sino de Otros? Evidentemente somos comunitarios (*ser-con/mit-sein*), pero también es cierto que el modo y los contenidos de esa vida en común no viene prescrito. Como existentes somos abiertos, arrojados y proyectantes, luego esa estructura ontológica no dice ni indica el “cómo” práctico, la constitución óptica de esa estructura. Y si, a esto, añadimos el estado anímico, indecible como la temporalidad, la cuestión se complica: todo estado anímico sobreviene como una reacción debido al encuentro con algo o alguien que no hemos decidido, a al menos inesperado a pesar de decidido.

La temporalidad derivada del saber de la muerte consiste en un autoconocimiento, cuyo origen tiene lugar en la alteridad: pero en realidad solo se trata del conocimiento de algo propio e ignorado hasta ese momento. ¿Qué tiene que ver esto con la política, la gestión de la vida en común? Si uno se abre a la mismidad, esto es, a su temporalidad (su contingencia y su finitud), en realidad se le está abriendo la temporalidad de todo existente. No hay creación o producción que vaya más allá de la temporalidad, solo logrará una mayor o menor duración, pero nada más.

Está claro que la pluralidad no existe en la política. El sistema de partidos y elecciones solo admite la pluralidad, y hasta cierto punto, en las propuestas, en las ofertas, pero no en el gobierno; el actual gobierno de coalición, en España, es una coalición de dos que excluye al resto, porque la coalición es ideológica, de ahí que la cercanía como la lejanía sean determinantes y aquel que está más lejos de la coalición es el más esencialista, por decirlo de manera existencial y no en versión política. Así pues, en unas elecciones lo que se pone en juego es qué partido ha de ser el único en ejercer el gobierno, el poder de legislar, y en este punto se acaba la pluralidad, la posibilidad, resultando la eliminación de otras posibilidades y, por tanto, las demandas de otras partes de la comunidad. De modo, que, ya desde el principio, la idea de esencialidad está inscrita en el espíritu de este fenómeno. Una sociedad en la que parte de ella queda al margen de la gestión política puede ser una sociedad, un club, —pero no una comunidad—, cuyas normas son su ideología, y su gestión ya no es política, sino meramente administrativa. Una pluralidad solo existe cuando lo es ópticamente, es decir, cuando sus demandas son satisfechas de tal modo, que no sea posible una demanda que se oponga a otra u otras. Esta sería la imposibilidad, el límite, que haría posible una comunidad existencial-existencial. La aperturidad del existente legítima toda demanda, pero no obliga a ser reivindicada por aquellos/as que no se vean representados/as por ellas, aunque sí deban reconocer su derecho, así como su legitimidad. Lo único que nos hace iguales a los existentes y que atraviesa nuestra vida en común es la muerte (el saber que somos a raíz de como somos), que no es plural, sino diversa en su forma y esencial, puesto que, de facto, nuestra esencia es la existencia. La ley, desde esta perspectiva, no tendría que ser otra que esta: no obligues al otro a querer lo que tú quieres y a no querer lo que tú no quieres, porque el querer, como tal, es común y primario en toda la diversidad de su contenido. El poder-ser carece de moral, de prescripciones normativas en sentido general, puesto que es un fenómeno existencial, pero no en sentido comunal, que es un fenómeno existencial. Toda comunidad constituida en torno a una demanda actúa moralmente cuando el contenido de su derecho, expuesto en una demanda, es común entre un grupo de existentes, pero esta moral solo es grupal frente al resto de la comunidad, que se reúne en torno a otras demandas. De aquí que esa moral no sea absoluta, sino relativa a la deman-

da que identifica al grupo como tal. Una moral en sentido común y corriente, digamos que absoluta en términos existenciales, solo ha de tener como directriz el contenido de la ley mencionada. Cuando una demanda pretende convertirse en esencial, entonces se presenta como una moral en el sentido común y corriente: todos han de plegarse a ella. De ahí su ascendencia teológica y su espíritu "*katholikós*".

¿Por qué no es posible una sociedad comunal? ¿Una sociedad constituida por el logro de la pluralidad de demandas, tal como la hemos expuesto? ¿Por qué, si nos reúne la muerte, se intenta la supremacía, que no la diferencia plural, horizontal, de una o algunas demandas? En definitiva, ¿por qué tratamos como necesario, atemporal, lo que es mera posibilidad, contingencia? ¿Por qué esa pluralidad ontológico-existencial no se constituye óntico-existentivamente? Una política honesta y coherente debe llevar a cabo su gestión comunal teniendo en cuenta lo siguiente: como somos (existencialmente, no psicopatológicamente, pues este fenómeno tiene su origen en la resistencia de carácter delirante frente al saber de la muerte²). Pero la gran paradoja es que la práctica política cotidiana, la del Uno mismo, actúa haciendo justamente lo contrario: es deshonesta e incoherente por cuanto su referente es el "como si", no como somos, sino como deberíamos: no es existencial, sino ideológica. Pero hay un problema aún más grave que el relacionado con la ideología, y es el que tiene que ver con la psicopatología. Sin embargo, no nos vamos a extender aquí más de lo estrictamente necesario, ya que hay estudiosos que han trabajado este asunto con suficiente dedicación y rigor, en particular en torno al tema del goce y el plus de goce (como p.ej. S. Žizek, entre otros). La codicia es el síntoma característico de las demandas reduccionistas y su *modus operandi* se sustenta en la necesidad absoluta (o en la absolutización de la necesidad). De hecho, esta posición, que ya no es propia del existente, sino del sujeto (posibilidad existencial impropia), tiene prevista la contingencia —que es estructural en todo existente— bajo el recurso del seguro a todo riesgo. Y esta codicia, en términos de vida en común, presenta la singularidad de que no admite la insatisfacción de su demanda (excluyente, excesiva, incolmable, pero demanda), aunque admite sin problema la insatisfacción de las demandas de los otros, si no son las mismas que las tuyas. Aquí reside el límite, la diferencia, entre la demanda existencial y la demanda esencial; mientras en aquella la demanda no pierde de vista su contingencia, en esta la contingencia no solo es reprimida, sino que es forcluida (repudiada) mediante la necesidad, cuya base afectiva es la codicia (el plus de goce), fundada en un deseo de posesión cosificadora. Pues bien, no hay mayor codicia que la de querer ser otro de como se es.

No se trata de ser más, que, aunque sea un deseo insensato, es, sino de no querer ser mortal, no habitar la temporalidad, sino apartarse de ello mediante un tener más, ya que ser "más" es imposible. Codicia, esencialismo y "como si" van de la mano, para hacer de la vida comunal algo imposible. Pero esta imposibilidad esencial debe su fundamento a la posibilidad existencial. La educación es un camino, no es una garantía, pero sí una posibilidad.

Una comunidad existencial —que es una hermandad de existentes y no ciudadanos, individuos o sujetos, que son más propios de una sociedad— ha de sustentarse, a raíz de los existenciaros constitutivos y constituyentes, en una relación fundada en la mismidad de cada existente, aunque esta mismidad sea tan diversa como diversa y propia es la relación de cada existente con su resolución ante la anticipación de su muerte. En este aspecto se funda el alma de esa fraternidad, pues la muerte ubica al existente en una reunión de iguales y no de clase y/o ideología. La temporalidad hace de la política —teniendo en cuenta este como nuestro— un ejercicio meramente legislativo, por cuanto lo que debe establecer es la inconveniencia, por no decir el desatino, de permitir una forma de vivir contraria a nuestra "esencia". Hasta ahora, viviendo así, contra lo que somos, no solo se hace imposible una comunidad honesta, sino que, precisamente, lo que hace posible es la esquicia derivada de que lo que no es sea, de que seamos como no somos. Desigualdad e injusticia están garantizadas, *sine die*, siguiendo esta vía impracticable. Y es cierto que la historia nos muestra compulsivamente este síntoma del fracaso comunitario como una suerte de destino trágico, de tal modo, que, efectivamente, parece que no tenemos alternativa —en un sentido más profundo a como lo creyó M. Thatcher. Ciertamente la historia nos muestra, que en el ámbito de la política destaca sobremanera el dominio de la pasión, de la razón pasional, y hasta tal punto, que ya hoy en día nuestra vida cotidiana, en todas sus facetas, se encuentra planificada por esa razón, por esas "élites" incapaces de considerar y respetar el singular destino de la muerte de los otros. Es la codicia fundada en un modo de la temporalidad: la duración, a la que tratan esencialmente convirtiéndola, de este modo, y torticeramente, en un fenómeno metaexistencial. Ellos, al margen de la razón, quieren ser sujetos a pesar de que son existentes. Lo ignoran, pero esta ignorancia no les exime de su carácter cínico: lo saben, pero lo hacen. En realidad, saben cómo son, de lo contrario no podrían desear actuar como algo distinto, puesto que no se puede ser "contrario a", si uno ignora eso frente a lo que no quiere ser. No querer ser pobre o no querer trabajar en determinado empleo son casos comunes, en la medida en que no se da en ambos una determinación existencial, sino una circunstancia ligada a una determinada situación familiar, social o cultural. Sin embargo, no querer ser finito, temporal y contingente, no querer ser un existente, eso es harina de otro costado y tal vez tiene más que ver con una psicopatología existencial. Pero ¿y no es esto también

² Sobre este tema puede consultarse mi trabajo "Muerte e inconsciente. De la temporalidad que no existe", en: Molina, E. (Comp.) (2020)

una posibilidad de la propia existencia? ¿no se ha reconocido la mismidad impropia como una posibilidad existencial del poder-ser existencial? Si lo político lo considerásemos del lado de la existencialidad y la política del lado de lo existencial, tendríamos que concluir, que justamente lo político ha sido secuestrado y reducido, sometido, a la política. Toda dictadura hace esto y toda política que haga esto es una dictadura, una dictadura de la razón pasional: una política psicopatológica existencial.

¿Quiénes han de legislar? ¿Cómo han de legislar? ¿Sobre quiénes han de legislar? Hemos evitado el término impersonal “se” a propósito. Pero se nos dirá —correcto ahora el uso del “se”— con relación a esos/as que han de legislar, cómo son o han de ser esos “quienes”. Por lo pronto, nos asalta ya una suerte de aporía: si son necesarios/as legisladores/as es porque ha de haber quienes han de ser legislados, al no ser capaces de legislarse a sí mismos, esto es, a no vivir y actuar tal como existentes que son. De modo que, en general, y para entendernos, se trata de una relación entre los/as existentes y los codiciosos/as, entre los/as que son sí mismos/as (se legislan guiados/as por la existencialidad) y los/as que son del uno mismo (se dejan llevar por la subjetividad), cuya insensatez los lleva a revelarse contra sí mismos/as, a transformar su “como” en su enemigo/a y, así, vivir en el resentimiento frente a la temporalidad. Estos mueren sin vivir, porque la existencia, que es nuestra vida, les aterroriza; la angustia se vuelve terror. Se trata de una psicopatología existencial caracterizada por un aferramiento a la infancia, a ese estado en el que aún no sabíamos cómo éramos, ignorábamos nuestra mortalidad: que había algo irreductible a nuestro deseo (el ser no es permeable al deseo). Así es. En el fondo, legislar no consiste en otra cosa que la puesta en relación de la madurez con la infancia, de la diferencia entre el ser y el deseo, entre el que sabe que asume que es un existente y el que, sabiendo eso, no quiere serlo, sino olvidarlo. Pues bien, legislar, aquí, es educar (*educere*, al modo socrático y kantiano). De manera, que el primer acto legislativo es pedagógico y el segundo político, es decir, un primer momento para el cada uno y un segundo para el con los demás (de la ética/pasiones a la moral/leyes). Este es el significado del poder legislativo, desde la perspectiva existencial, y es el poder verdaderamente importante para una buena existencia en común. Los límites propios de la existencia han de asumirse desde temprana edad, para que se conviertan primero en una impronta ética, cuyo resultado político es de orden moral, por cuanto se pone en juego comunitariamente. No se trata, por tanto, de un aprendizaje moral (*educare*), sino de un conocimiento existencial, ético (*educere*). Los responsables de esa educación han de ser existentes a posta, es decir, existentes sabedores de sus existencialidad, de sus estructuras, de su mismidad a raíz de la anticipación. No se trata de formación académica, que es secundaria y de carácter meramente técnico, sino de conformación existencial a nuestro “como”. Esos mismo

que educan legislan: no van más allá de la temporalidad, de lo posible. Si queremos una *polis* justa, no se debe permitir la posibilidad de lo imposible, simplemente porque así no se trata de la polis, sino de la barbarie en la polis dominada por el arbitrio de la codicia (fascismo y capitalismo). La *polis* que logra la coherencia entre la mismidad propia y la colectiva no precisa del Estado —en el que el existente se pierde y fracasa en favor del sujeto o del ciudadano, en el mejor de los casos—, sino de gobierno, cuyos componentes no se presentan a unas elecciones, sino que son simplemente reconocidos y autorizados por la comunidad (por su consejo o asamblea, por la sociedad civil). Sirven, son servidores, porque saben orientar la existencialidad mediante la existencialidad y su ejercicio es temporal: dejan el paso a otros, precisamente para no caer en la cotidianidad del uno mismo. Como quería Aristóteles, son modelos representativos de una vida honesta con lo que somos. Y ¿qué hacemos con los sujetos, los codiciosos? Una ley de corte kantiano pero realista, una ley —no es necesaria más de una— que no solo impida ir más allá de la temporalidad, sino, y sobre todo, que imposibilite la posibilidad de los otros a costa de la satisfacción de la propia. Una ley que proteja y permita el derecho existencial a poder habitar dignamente, un habitar que no solo se refiere a casa y domicilio apropiados, sino a esos otros fenómenos que se relacionan con esa habitación: salud, ocupación, alimento y educación. Se trata de una ley simple, que pone límite a la codicia (el exceso) y da satisfacción al deseo de una vida buena (lo necesario). Este ha de ser el horizonte ético y práctico de los legisladores. La ley es necesaria para la desmesura (la *hybris*) y esa es su base. Allí donde la existencia se desenvuelve en la medida no se precisa de ley: lo interiorizado no precisa de la coerción de un afuera.

Pueblo, nación, país o Estado son términos a los que estamos acostumbrados. Ellos representan, de una u otra forma, una suerte de abstracción de la vida en común. Sin embargo, también sabemos, o al menos se debería saber, que esos términos se sustentan en una determinada forma de considerar e interpretar la vida en común. Pero ningún existente viene al mundo sabiendo que viene a vivir a una de esas abstracciones. Va creciendo, existiendo, va habitando, en una familia, junto a otras familias y en un espacio determinado. En este espacio, ya comunitario, comienza a querer, desear y empieza a conocer vivencialmente lo necesario y lo prescindible, lo conveniente e inconveniente, lo bueno y lo malo, y lo que se debe y no se debe, es decir, la relación con el otro se encuentra filtrada por el *educare*, no por el *educere* (que es lo que hace cuando experimenta por su cuenta). Tanto en lo privado como en lo público domina, por lo general, el *educare*, el uno mismo, el uno cualquiera, de modo que, al no haber elección (posibilidad) no puede haber deliberación ni decisión. La confusión entre educación (*educere*) y aprendizaje (*educare*) es hoy de curso normal. La decantación por el aprendizaje en todos los ámbitos es

un excelente caldo de cultivo para la adquisición solapada de una determinada ideología. No cabe duda de que hay que poner límites en esa etapa de la existencia, donde la ignorancia y la impericia pueden llevar al peligro, pero hay que saber distinguir entre el peligro real (físico) y el peligro moral (ánimico): éste es el que, en última instancia, termina apoderándose de la posibilidad, la apertura y la anticipación del existente. Es tan fácil, como habitual, ideologizar la existencia ajena, de manera que el modo de vivir propio busque colonizar al otro. Así es como la *polis* se homogeniza (esencializa), no a resultas de un espíritu democrático, sino de un deseo codicioso: allí donde vaya, allí donde me encuentre con el otro solo quiero encontrar(me) mi mundo, mi forma de ver las cosas, la tranquila confortabilidad de mi resolución anticipadora allí donde mire. Al codicioso no hay cosa que más le inquiete que ver en la anticipación del otro la íntima consigna de su propia temporalidad.³ El saber de la muerte propia es el nexo de la comunidad, el secreto a voces de una fraternidad posible, por honesta, por amor y compasión hacia la tarea que le queda al otro para resolver el "cómo" de su anticipación. Y en esto no hay uno que sea más o mejor que otro, porque no se trata de moral —que es el ámbito de la política—, no de la existencia.

Con Heidegger sabemos, que a causa del poder-ser que ha elegido, el existente resuelto se libera para su mundo y lo empuja a la convivencia, pero es que, además, debido a esa resolución para sí mismo, el existente se pone en la posibilidad de dejar ser a los otros en su poder-ser más propio; algo que es necesario para que el paso de la ética a la política sea coherente, justo y plural. De aquí, que el existente, como tal, no sea un moralista ni dé lecciones (no sea edificante, como le pedía Hegel a la filosofía). En este ámbito de la política, solo puede haber deliberación legislativa, para impedir el adoctrinamiento: El (mi) modo de habitar en el (mi) mundo a raíz del (mi)⁴ poder ser es "el" modo correcto. Este es el error de confundir lo existencial con lo existencial, lo dictatorial con lo democrático. En todo caso, el existente resuelto puede convertirse en conciencia para los otros. Un referente indicativo, una oportunidad para el sí mismo de los otros. Del mismo modo que el justo, en Aristóteles, se convierte en modelo y referencia para la acción correcta. A raíz del modo propio del ser sí-mismo en la resolución, nace por primera vez el modo propio de la convivencia y no de las ambigüedades del Uno.



³ Habría que considerar si es posible ver aquí el origen del resentimiento y el odio hacia el otro, y si esto pudiera ser el origen del sadismo en forma de explotación y cosificación del semejante.

⁴ Este "mi" se refiere a la clase ideológicamente dominante.

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, M. (2018): *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

Laclau, E. (2015): *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Molina, E. (comp.) (2020). *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH*. Argentina, Buenos Aires: TeseoPress.

SOBRE EL AUTOR

José Ordóñez

Universidad de Sevilla

ordogar@us.es

Lcdo. Filosofía y CC.EE (Sección: Filosofía). Universidad de Sevilla. Grado de Licenciatura en Filosofía. Universidad de Sevilla. Dr. Filosofía. Universidad de Granada. Profesor del Dpto. de Estética e Historia de la Filosofía (Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla). Responsable del Grupo de Investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad" (Código PAIDI: HUM-018). Director de "Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas", Director del Anuario Heidegger (Editorial Herder) de próxima aparición, Director del Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Martin-Heidegger-Archiv Messkirch). Socio de la Sociedad Española de Fenomenología (SEF) y de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del campo freudiano (ELP).