

APROXIMACIÓN A UNA DERIVACIÓN POLÍTICA DE LA ONTOLOGÍA DE MARTIN HEIDEGGER (HACIA LOS CONCEPTOS DE DEMOCRACIA ONTOLÓGICA Y ANARCOEXISTENCIALISMO)*

JOSÉ ORDÓÑEZ-GARCÍA
Universidad de Sevilla

RESUMEN: El presente trabajo trata de componer una ontología política, teórica y práctica, que puede considerarse como una aportación al desarrollo de lo que se viene conociendo, desde hace algún tiempo, como «izquierda heideggeriana» y que no ha expuesto de forma clara ni sus fundamentos ni su viabilidad. Así pues, este intento por establecer dichos fundamentos toma como punto de partida algunos de los existencialistas, que pueden dar lugar a esa deriva política, cuya particularidad es su distanciamiento de toda ideología al uso, por cuanto su horizonte «ontológico» es *lo* político en tanto que posibilidad de *la* política, es decir, la correlación pre-ontológica entre el «ser-con» (mit-sein), que es la posibilidad de apertura a la vida en común, y el régimen —si es que ello es posible— que pudiera establecerse a raíz de ello.

PALABRAS CLAVE: Heidegger; ontología; política; democracia; anarco-existencialismo.

Approaching a Political Derivation of Martin Heidegger's Ontology (Towards the concepts of ontological democracy and anarcho-existentialism)

ABSTRACT: The present work attempts to compose a theoretical and practical political ontology, which can be considered as a contribution to the development of what has been known for some time as the «Heideggerian left» and which has not clearly set out its foundations or its viability. Thus, this attempt to establish these foundations takes as its point of departure some of the existentials that can give rise to this political drift, whose particularity is its distancing from any ideology in use, in that its «ontological» horizon is the political as the possibility of politics, that is, the pre-ontological correlation between «being-with» (mit-sein), which is the possibility of opening up to life in common, and the regime —if that is possible— that could be established as a result of it.

KEY WORDS: Heidegger; Ontology; Politics; Democracy; Anarcho-existentialism.

Hasta ahora las investigaciones en torno a la relación de Heidegger con la política se han centrado fundamentalmente en su etapa nacionalsocialista y, en particular, cómo en algunos de sus textos, sobre todo los anteriores a 1946, se puede apreciar una relación directa con aspectos significativos de la ideología nazi. Son estudios innumerables que, a su vez, dieron pie a otros más condescendientes con su militancia o que incluso le exculpaban de esa faceta suya aludiendo a una suerte de ingenuidad política. Hay, sin embargo, algún que otro valiente que se ha atrevido a hablar de una «izquierda heideggeriana»

* El texto que sigue no ha de considerarse como un trabajo acabado. Es parte de un libro en proceso surgido del proyecto «Democracia y participación política», línea de investigación del Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (perteneciente al Plan Andaluz de Investigación con el código HUM-018).

comparando así al eminente profesor de Freiburg con el ilustre Hegel. Fue el caso de Peter Sloterdijk, quien ya se expresó en esos términos en su conocida *Crítica de la razón cínica*¹. Es en esta línea donde se inserta el presente trabajo, ya que trata de componer una ontología política, teórica y práctica, que puede considerarse como una aportación al desarrollo de esa «izquierda heideggeriana» todavía poco tematizada. En nuestro caso, además, es una apuesta valiente y, como tal, arriesgada, pues hablar en términos de democracia y anarquismo a raíz de la obra de Heidegger puede resultar para algunos un auténtico dislate. No obstante, vamos a arriesgarnos, aunque ha de quedar claro desde el principio que las siguientes líneas son aún meros balbuceos, ya que se trata de un trabajo en curso.

Con las expresiones «democracia ontológica» y «anarco-existencialismo» intentaré desarrollar, muy precariamente, una vía teórica de carácter político, en primera instancia, derivada del pensamiento de Heidegger relativo al ser. Se trata, por tanto, de una ontología política aunque no de ascendencia fenomenológica, pues no partimos del darse tal como se dan esos fenómenos, sino que asumimos una determinada posición teórica, es decir, partimos de una comprensión y de una interpretación. En esta ocasión sólo nos vamos a centrar en la noción de «democracia ontológica», dejando para otro momento la de «anarco-existencialismo».

Hace ya mucho tiempo que un genio del pensamiento, como lo fue Aristóteles, nos dejó una sentencia tan simple, tan evidente, tan profunda, que aún provoca, al menos en mí, una perplejidad y asombro permanentes. La frase en cuestión es de sobra conocida: «Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» [Pero el Ente se dice en varios sentidos²]. Otra versión es la de M. Heidegger: «Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen»³ [El Ser-que-está-siendo aparece de muchas maneras]. Como vemos hay una diferencia sustancial entre ambas traducciones: una utiliza los términos «Ente» y «se dice» y otra «Ser-que-está-siendo» y «aparece». No obstante, coinciden al menos en una cuestión central: la diversidad. Es en este aspecto en que nos vamos a centrar por su relación directa con el tema de este trabajo.

Decirse de muchos modos o mostrarse de diversas maneras indica, en términos de comprensión hermenéutica, algo muy interesante: la imposibilidad de la esencia tal como es considerada comúnmente. El «Ente» o el «Ser-que-está-siendo» no tiene esencia, porque en Grecia no hay teología católica, no hablan latín, no existió un Tomás de Aquino. Sin embargo, y por traducir

¹ SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*. Madrid, Siruela, 2003, pp. 323-324. Sobre este tema ya adelanté algo, aunque muy de pasada, en: «Filosofía aplicada en España: ... Y Sócrates devino monje» (Barrientos Rastrojo, J. [ed.]: *Filosofía aplicada y universidad*. Madrid, Visión Libros, 2010, p. 21).

² ARISTÓTELES, *Metafísica* (IV, 2, 1003b). Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1998, p. 151.

³ HEIDEGGER, M., *Was ist das – Die Philosophie?* Günther Neske Pfullingen, Stuttgart, 1984, p. 31.

con posterioridad ambas expresiones en términos de esencia, podríamos decir que la esencia del «Ente» o del «Ser-que-está-siendo» es precisamente la pluralidad, o dicho de otro modo: la temporalidad. Con esto entramos directamente en el ámbito de la ontología política, y diremos que las posturas esencialistas tienen su facticidad en los regímenes dictatoriales, por cuanto se apartan de la temporalidad para aspirar a la permanencia, a la eternización de «un» determinado modo de gobierno pero que, en realidad, aspira a ser único, constante y permanente. De ahí el ascendente teológico de toda dictadura: la iglesia católica en los fascistas y el partido único en los totalitarismos. En ambos la finitud, la contingencia, la temporalidad, en definitiva, lo que es el existente en su ser-estando, queda afuera, forcluida. Y es aquí donde tomamos la democracia para pensarla a raíz de la temporalidad. La vida diaria nos muestra cómo no hay cosa que no esté sometida a la duración, a la aparición y desaparición. Aspirar en política a una presencia permanente, a un dominio exclusivo, exige una serie de instrumentos, de un artificio que posibilite lo que de por sí es una imposibilidad «natural». Es de nuevo en la dictadura donde más claramente se comprueba esto, pues mediante la violencia y la coerción es como se logra mantener a distancia la temporalidad. Por tanto, lo que está dado sin más, lo que originariamente domina es precisamente la temporalidad. De ahí que a la menor señal de debilidad en los regímenes dictatoriales éstos caigan nuevamente en la temporalidad, es decir, aparece de nuevo lo que la violencia ocultaba, emerge lo primigenio: la diversidad de la facticidad del ser, sus diferentes modos de acontecer. Lo originario, entonces, es la pluralidad, una democracia radical cuyo límite se encuentra en lo que aparece tal como aparece. Desde una perspectiva ontológica el existente concreto, común y corriente, actúa de manera democrática sin saberlo; basta con tener en cuenta a lo diferente, para negarlo, reconociendo así, aún sin saberlo, una realidad diversa. Cosa distinta es considerar una determinada manifestación óptica más adecuada o mejor que otra, pero aquí termina la legitimidad de cualquier opción; toda opción se cree legítima y, así, con el derecho y el deber de constituirse como hegemónica. En este punto damos con la cuestión de fondo de este trabajo, que no es otra que la conjunción entre democracia y ontología.

¿Qué es eso de una «democracia ontológica»? Con semejante combinación quisiera expresar una idea muy simple: en el orden ontológico, al que se liga la ética del sujeto, todo existente es posibilidad y con el mismo derecho en eso que es, de ahí que no pueda haber ente alguno que tenga más o menos ser ni sea mejor o peor que otro, estas cuestiones sólo tienen sentido en el ámbito de lo óptico, que es siempre, y más o menos originariamente, presentación/actuación (moral o política, pero siempre y en todos los casos decidida por el sujeto, al margen de que esa decisión sea consciente o inconsciente). Sólo en este contexto se da el juicio moral y de manera legítima siguiendo patrones o modelos referenciales que, por lo demás, no escapan a inclinaciones ideológicas sean del tipo que sean y, por tanto, ligadas a posiciones de subjetividad en tanto que intersubjetivas. Seguimos en la estela de «el ser se manifiesta de muchos modos», y es éste un saber supuesto, un saber nunca explicitado por el existente,

aunque sea ontológicamente lo primero, la condición de posibilidad misma de todo decir el ser a través de un determinado ente. De este modo, la pluralidad es lo supuesto no explicitado. Sin embargo, si ese saber supuesto pasase a lo explícito, es decir, a su versión óptica, que es lo fáctico como tal, tendríamos a la diversidad como una experiencia de carácter horizontal y no vertical, que es como se empeña en actuar toda postura ideológica bajo la pátina de un «deber ser». Este «deber ser» no hace otra cosa que transformar la experiencia ética, subjetiva, en imperativo moral, o más exactamente en imperialismo moral. ¿Podría ser esto una consecuencia de ese ir más allá de la temporalidad? ¿Una suerte de truco para vivir *como si* no fuésemos existentes sino insistentes? Los cambios, en tanto que desaparición de un determinado estado de cosas (lo cual supone un reconocimiento implícito de la temporalidad por el hecho de saber que se trata de un *estado*), pueden constituir significaciones representativas de la muerte. Es el rechazo de este saber, el no querer saber eso que sabemos, la materia prima que hace imposible la democracia ontológica como el modo más propio para la actitud política del ser que tiene como singularidad la existencia.

De todo esto se desprende una cuestión tan importante como paradójica. ¿Cómo es posible que la primacía jerárquica de lo ontológico se pierda en su traslado a lo óptico? ¿Cómo lo que en términos de ontología política, siendo resistente al reduccionismo, se presente, no obstante, bajo una determinada adscripción óptica, es decir, reduccionista? El ser se manifiesta de muchos modos porque a través del existente, que lo dice, comprobamos justamente una paradoja de carácter fáctico. El «es» «se dice» constituye una afirmación a resultas de una posición contemplativa, mientras que el «es» que «es dicho» alude a un darse de carácter inmediato. La diferencia ontológica no sufre merma alguna en su «realidad» reflexiva, aunque es cierto que cae cuando el existente presenta un «dicho» que deja atrás aquella diferencia instalándose en la «identificación». En términos políticos ese proceso de caída conlleva la convicción arbitraria en una dirección óptica determinada, en una reducción que pretende hacerse con la representación del ser como tal. Por ello, lo que actualmente se nos vende como democracia, y dentro de la deriva del olvido de la diferencia ontológica, no es más que la alternancia desde una misma perspectiva que se limita a considerar una determinada ontificación como la «correcta», la «mejor» o la más «eficaz». En cualquiera de los casos no hacen otra cosa que proponer una determinada moral bajo el significante «política». De ahí que el ejercicio y la práctica de la gestión de la vida en común, de hecho, no parte de lo ontológico sino de lo óptico, y de tal modo, con tanta asiduidad, que se ha identificado lo óptico con lo ontológico, quedando fuera la riqueza de éste en términos políticos.

El saber las derivas de una democracia cuyo horizonte de sentido lo constituye la diferencia ontológica, conllevaría una actitud fáctica sostenida por la diferencia radical en términos de diversidad. Esto significa que cada existente habría de desplegar su existencia «democráticamente», que el «ser-con» se conjugaría a raíz de una relación más o menos equilibrada entre libertad e

igualdad⁴. Llevando estos dos términos al contexto de nuestro discurso diremos que la igualdad es a lo ontológico lo que la libertad a lo óntico. ¿Cómo es esto? Si en lo ontológico el ser en cuanto ser no admite diferencias sino igualdad, esto es, no contemplamos el no ser, resulta que en lo óntico se da precisamente la libertad en cuanto correspondencia con la igualdad ontológica, lo cual nos lleva a la diversidad como legitimación de esa igualdad. Un ejemplo puede ayudarnos a entender esto. Si cada existente, en su fuero interno, considera correcto estar de acuerdo con una determinada cuestión, nos podemos encontrar con una situación parecida a ésta: una persona puede estar a favor del libre mercado y otra puede estar en contra, aunque es capaz de entender que esa otra persona está en su legítimo derecho al defender su postura. Se trata de un ejemplo sencillo que nos obliga a pensar en una situación como ésa o en otras semejantes. Por lo común quien cree que las cosas son de una determinada manera suele pensar esto como si fuese algo absoluto, esencial, que en realidad las cosas son así y así las tiene que ver todo el mundo. Este es el asunto. El otro tiene que actuar como yo actúo y, así, el otro... desaparece. Desaparece la diferencia, desaparece la diversidad, desaparece la diferencia ontológica, reduzco el ser a como es para mí. Aquí la libertad a dejado atrás a la igualdad. No tiene lugar la libertad de la diversidad, basada en la diferencia ontológica, sino la arbitraria disposición y aniquilación de la libertad del otro. Estar a favor o en contra del mercado libre no es una obligación o un deber, sino que se refiere solamente a aquellos que defienden esa posición. Quienes se oponen explícitamente al derecho del otro a sostener una idea diferente están implícitamente a favor del derecho a meterse en la vida del otro, a decirle cómo tiene que actuar, en suma: a dictarle que tiene que vivir como uno vive. Aquí no hay libertad ni igualdad, sino una situación que podemos considerar como preilustrada, en tanto controlada y sometida por la voluntad de los poderes establecidos. Hoy asistimos a la misma situación; el capital obliga a vivir de la manera más adecuada a sus intereses, al sostenimiento de «su» plan de vida. El ejercicio de una política guiada por la diferencia ontológica, tendría que legislar no tanto en función de los derechos sino de las prohibiciones relativas a la igualdad y la libertad, impidiendo todo aquello que rompa el equilibrio entre ambas. Este equilibrio lo desbarata el goce en el que está instalado el economicismo de carácter monetario, de modo que capitalismo y democracia son inconciliables, tal como lo venimos comprobando una y otra vez. La extrema libertad de unos pocos se nutre de la absoluta falta de libertad de muchos, en una nueva versión de la dialéctica amo-esclavo hegeliana; la igualdad desaparece en detrimento de la libertad. De este modo hay demasiados derechos, pero escasas prohibiciones, pues el derecho al goce, que es el derecho no escrito de los derechos manifiestos, como es el caso del GATT y el TTIP, ha

⁴ GADEA, W., *Ciudadanía, identidad y hegemonía política en el contexto de la democracia radical. Un estudio sintético del pensamiento de Ernesto Laclau*. pp. 13 ss. [<http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp/PDFs/4-CiudadaniaLaclau.pdf>]

logrado que las prohibiciones caigan del lado de los condenados a servir (Ley Mordaza, Reforma Laboral, deshaucios...).

Otra cuestión interesante es la relativa a la decisión. Tras cualquier evaluación hay un interés concreto y un grupo de interesados que lo legitiman para convencernos de su objetividad. Pero, en realidad, no hay más que eso. Por ello, y a mi entender, un verdadero espíritu democrático activo no puede originarse en lo político sino en lo filosófico, es decir: en el orden ontológico de la posibilidad fundada en el deseo⁵ (y así en la ética), y no en la facticidad de una determinada fenomenización óptica inevitablemente ligada ya a una reducción específica del ser. La verdadera ponderación siempre tendría que originarse a posteriori, a partir de la *realización* de una posibilidad, y en este sentido viene la historia a tener algún sentido práctico y no quedar reducida a un papel de mera erudición, comparativismo historiográfico o constatación de datos. Si creemos, por ejemplo, que el comunismo agotó su posibilidad en la realización del estalinismo como manifestación de su fracaso óptico, por la misma cuenta la realización del cristianismo se agotó en el catolicismo y la institución vaticana. No todo el mundo piensa esto⁶.

Lo admirable para un griego singular y finísimo, como lo fue Parménides, la tacha no se encuentra en el ser sino en su concreción óptica. Nuestro problema reside precisamente en esta cuestión. Sólo podemos enunciar el «hecho» del ser: que allí donde miramos, oímos o pensamos nos damos con el «es». El existente tiene cierto poder sobre las manifestaciones, y ese poder no es otro que el de su negación mediante el acto: la destrucción óptica de una de esas manifestaciones o posibilidades, pero jamás tendrá el poder absoluto sobre lo que es (aquí reside la arrogancia y el fracaso de la técnica). En este sentido lo que se podría denominar «democracia ontológica», o al menos así me gusta expresarlo, representa la imposibilidad del existente para aniquilar lo que es (sólo elimina lo que está, la representación, pero no el aparecer). Por eso puede reaparecer el comunismo, el marxismo o el cristianismo o cualquier otra manera de cifrar el *cómo* de la existencia; ¿no reaparece Atenas en Roma y ésta en Washington?⁷ Las posibilidades ontológicas en los universos afectivos o ideológicos son más de los que sujetan al sujeto; precisamente éste representa el límite propio y ejemplar de la diversidad de manifestaciones, puesto que la existencia se singulariza en cada uno de nosotros en consonancia y correspondencia con su contingencia y finitud constitutivas. Actualizar un modo de ser cuyo resultado es la asimetría entre el sujeto y los otros supone, en muchos casos, soportar un gran sufrimiento. Cuando nos instalamos en un modo de ser específico, concreto, óptico, cuando uno se hace cargo de su

⁵ Podemos decir que el *Deseo* como tal vendría a representar lo ontológico intersubjetivo mientras que el *deseo* lo sería de lo óptico subjetivo, de manera análoga al ser y al ente.

⁶ A no ser que se adopte la visión dialéctica de Hegel, en cuyo caso, efectivamente, estalinismo y catolicismo serían momentos dialécticos del espíritu en su marcha evolutiva.

⁷ En cierta medida esa idea es la que ha de transmitirse y ponerse en acción en el ejercicio práctico de la Orientación Filosófica.

«es», eso que perdura en el sujeto de manera constante, irremediamente se *sitúa* en el territorio del *estar*, de *un* estar que emboca el ancho horizonte de la afectividad. Y en la mayoría de los casos esa angostura es adquirida sin más, seguida o imitada y, por tanto, jamás cuestionada ni razonada. En esa dirección va el trabajo del Orientador/a Filosófico/a: devolver al sujeto a la posibilidad y, de este modo, al pasmo de la diversidad ontológica a raíz de cuya experiencia se puede transformar aquél en señor del ente allí hasta donde pueda llegar⁸. Se trata, pues, de experimentar y no de repetir; una democratización subjetiva capaz de acabar con el amo representado por el indiferenciado e impersonal *uno*. Evitar este reto, este compromiso del auténtico saber, nos deja de nuevo en el miedo a la libertad, miedo que se nutre de la incapacidad de elegir, de esa irresponsabilidad que hace del sujeto una veleta al paio de una acción atenuada y desnaturalizada, aunque en convivencia, paradójicamente, con lo establecido; cuando uno no elige resulta elegido, decidido y confiscado.

Desde el punto de vista ontológico todo ente es legítimo. Si el ser, modo aristotélico, se dice de muchos modos, entonces cada ente hay que considerarlo como un dicho del ser. Es cierto que a cada ente, a cada cosa que es, le puedo preguntar por *su* ser, el ser que en él *está*, puesto que si el ser *fuese* eso y no *estuviera en* eso no habría dichos, no habría diferencia ontológica, si quiera diferencia, sino lo único y absoluto, el gran negro sin agujero. Los dichos del ser son los existentes que lo dicen, lo dictan, y estos existentes, nosotros, somos los que *estamos*⁹: estamos diciendo esto o aquello y haciendo eso que decimos.

⁸ Así habría de ser en el orden político, puesto que consiste en un ejercicio mediante el cual se establecen las pautas de la convivencia pública, que no es otra cosa que la construcción de una viabilidad, de carácter horizontal, para la intersubjetividad. Sólo en el plano individual tiene sentido la figura del «pastor del ser», ya que ahí habría de inscribirse el trabajo del Orientador/a Filosófico/a, que sólo aspira, en este contexto, a reabrir el espacio dinámico ontológico del sujeto para que éste sea capaz de volver a un nuevo inicio de la posibilidad; una nueva apertura al ser, capaz de proporcionar otra situación óptica existencial. Esta propuesta de lo político no puede tener en consideración a un sujeto ausente y perdido en la representatividad, en tanto en cuanto acción que consiste en delegar el poder, sino que fija su atención en un principio básico: el ejercicio del poder. El sujeto ejerce o no ejerce su poder, pero no lo delega, esto es absurdo. De ahí que el individuo sea la diana y no el sesgo, pues en el individuo es donde acontece la transformación exaltada del *deseo* en *Deseo*. En realidad esa «delegación» tiene otra lectura, al menos en el contexto del ejercicio individual de la Orientación Filosófica: entender el sufrimiento del individuo como el resultado de renunciar a su deseo para alienarse en el de otro *como si* fuese el suyo. El PP, PSOE, IU, CIU, PNV... buscan la renuncia del sujeto a su *deseo* para que su *Deseo* llegue a ser el *deseo* del sujeto. Pero aquí no hay delegación sino artificio y, en consecuencia, renuncia (a veces a sabiendas y a veces con total ignorancia).

⁹ Me permito seguir a Heidegger en estas líneas en algunos aspectos y hablar de «estar» como término que traduce a «Dasein». En mi opinión resulta más claro y corrige un problema de la lengua alemana de sobra conocido para los hispanohablantes: la falta de la palabra «estar» como verbo activo. El alemán es un idioma muy preciso y puntilloso y se me hace difícil que tengamos que asumir la ambigüedad del verbo «sein» al traducirlo por ser o por estar. Pienso, y espero no ser presuntuoso, que un alemán nos dice «ser» cuando dice «sein» y no ser o estar, según qué situación. Pero, sobre todo, es con Heidegger con

No hay acción al margen del lenguaje sino mero movimiento. El existente se caracteriza no sólo porque *se* mueve (ve, oye, toca, le late el corazón o anda) sino, como observó ya Aristóteles, porque actúa. Por eso, no sólo vemos al otro, que es lo dado inmediatamente, sino que lo describimos en función de lo que hace: trabaja, habla, ríe, lee o sólo descansa. Cada acción nos muestra una duración, una correlación de actos que son distintos y es esta experiencia cambiante la que nos lleva a signarla con el término «estar», porque lo que hacemos no es otra cosa que realizar acciones distintas que van ligadas a un comportamiento distinto. De este modo, no actuamos de la misma manera sino que vamos transitando por situaciones en las que nuestro rol cambia. Así, el sujeto actúa situacionalmente de muy diversas formas: como padre, madre, hijo, hija, esposo, esposa, tendero/a, enfermo/a, vecino/a... y en todas ellas el sujeto actúa estando alegre o triste, o atento, esto es: encontrándose también en una determinada disposición anímica¹⁰. Pero este «encontrarse» también va ligado al *estar*, a pesar de que tras continuadas veces alguien nos pueda calificar de «simpático». No sucede aquí otra cosa que esto: alguien con quien me relaciono a lo largo de un tiempo y en diversas circuntancias hace un acopio unitario de mi comportamiento, cada vez que actúo, y me describe, entre otras cosas, como simpático. Dice que «soy» simpático. Porque observa y retiene de mi modo de actuar esa consideración singular cada vez que *está* conmigo, es decir, porque le repito esa impresión, me traslada al orden ontológico y paso del estar al ser; ya no *estoy* simpático sino que lo *soy*, dejando al estar la anécdota o la excepción: «hoy Luis está antipático». De modo que Luis, en esta situación extraordinaria, pasa a ser considerado desde un nivel óntico y, por ende, temporal. El tiempo aparece aquí como lo que mide o testimonia la aparición y desaparición del ser; la aparición de la simpatía y la aparición de la antipatía. Y ponemos la temporalidad del lado de la antipatía y lo atemporal, lo que no es tiempo —pero que lo constituye— del lado de la simpatía. No hay, pues, tiempo sin desaparición, sin el común y corriente «cuánto hace que Luis está así de antipático». El psicoanálisis, primero con S. Freud y más tarde con J. Lacan, entre otros, estableció algo parecido a lo que ya también expuso Heidegger mediante su interpretación de lo óntico y lo ontológico, se trata de la relación entre lo inconciente y lo conciente. Según Freud en lo inconciente no hay tiempo, en el sentido que no hay finiquitación, puesto que el contenido

quien observe una y otra vez esa dificultad y ese intento por decir «estar» en su lengua; sus neologismos conceptuales, esos palabras rococoas con los que nos castigan algunos de sus traductores al castellano, resultarían, acaso, más claros y efectivos si sencillamente se echara mano del «estar». Dasein o Da-sein (y ¿por qué no Das-ein?) como «existencia» común o «ser-ahí» (mucho más complicado), no es otra cosa que «estar» o «estar-ahí» (este último resulta, además, redundante). Nuestro «estar» implica ya un «ahí» y una acción o una pasión: uno está *en* un sitio o una situación, pero también, y a la vez, haciendo algo. Basta leer las primeras páginas de *El concepto de tiempo* (Madrid, Trotta, 2001, p. 30 ss.) y se entenderá esto que digo.

¹⁰ Algo ya apuntado por HEIDEGGER en *Ser y Tiempo* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, pp. 158-163).

de lo inconciente no desaparece sino que es latente y se manifiesta en síntomas recurrentes que se repiten una y otra vez, por ello no hay pasado ni futuro sino un constante y eterno «es». Lo neurótico, en él o ella, es. No hay un «estoy neurótico», otra cosa es que eso que soy, o mejor, que es en mí, al otro se le aparece y le desaparece¹¹. No hay muerte en el carácter.

Universidad de Sevilla
ordogar@us.es

JOSÉ ORDÓÑEZ-GARCÍA

[Aprobado para publicación en febrero de 2020]

¹¹ Trataremos más detenidamente la cuestión del «es» en cada uno como resultado del dicho del otro. Por eso, lo que uno dice que es se funda en lo que el otro dice; soy lo que el otro me ha dicho que soy (o soy como el otro, como creo que es el otro). Yo no me puedo delimitar a mí mismo, no puedo ser a la vez sujeto y objeto (a no ser que me separe en dos personas distintas que se pueden observar al mismo tiempo), de ahí que no crea que el autoconocimiento sea posible. Conocerse a sí mismo es llegar a saber que uno es un mero compendio.