

## El populismo visto desde una perspectiva democrática de carácter ontológico (De la democracia radical a la democracia ontológica como condición de posibilidad)

José Ordóñez García\*  
Universidad de Sevilla (US)

Recibido: 12/09/2020  
Aceptado: 30/12/2020

**Resumen:** El presente trabajo es una investigación que trata de poner en relación la fenomenología existencial de Martin Heidegger, a raíz de la hermenéutica de la facticidad y la diferencia ontológica, en su obra *Ser y Tiempo*, y algunos conceptos básicos de la teoría sobre el populismo desarrollada por Ernesto Laclau en su obra *La razón populista*. Para ello vamos a tener en cuenta un nexo común: la perspectiva antiesencialista de ambos, así como el realismo implícito que comparten en tanto que se fundan, more aristotélico, en el *cómo* y no en el *qué*.

**Palabras clave:** Laclau, Heidegger, populismo, democracia, ontología.

## Populism seen from an ontological democratic perspective (From radical democracy to ontological democracy as a condition of possibility)

**Abstract:** The present work is an investigation that tries to put in relation Martin Heidegger's existential phenomenology, as a result of the hermeneutics of factuality and ontological difference, in his work *Being and Time*, and some basic concepts of the theory on populism developed by Ernesto Laclau in his work *The Populist Reason*. In order to do so, we will take into account a common nexus: the antiessentialist perspective of both, as well as the implicit realism they share insofar as they are based, more Aristotelian, on the *how* and not on the *what*.

**Key words:** Laclau, Heidegger, populism, democracy, ontology.

**Sumario:** 1. A modo de contextualización. 2. Acotaciones terminológicas. 3. Aspectos del populismo de E. Laclau desde la ontología fenomenológica. 4. Democracia ontológica. 5. Referencias.

---

\* ordogar@us.es

## 1. A modo de contextualización

Que Heidegger pueda ser considerado como un revolucionario –o “deba” serlo– es una cuestión tan peliaguda como retadora. Con la que ha caído en torno a los *Cuadernos negros*, así como la “forclusión” de su obra en la Universidad alemana, y con más saña en la de Freiburg, pues, la verdad, poner juntos a Heidegger y lo revolucionario, en este atrevido número de *Pensamiento al margen*, se me antoja, por lo menos, inquietante. Pero el miedo, a veces, no es buen consejero, y la osadía como la disensión aportan no solo vivacidad a la vida académica, sino que también activa nuestro lado crítico, así como no dar por bueno o definitivo todo aquello que “se dice”. Se nos podrá decir que a qué se puede referir uno para tener a Heidegger por tal; si por revolucionario aludimos a la política o a la filosofía. Sin duda, como filósofo, que se instaló en el fin de la filosofía y el regreso al pensar, fue un revolucionario. Su *Ser y Tiempo* constituyó un hito en esa línea, por cuanto supuso una renovación y un vuelco a la situación de la filosofía académica alemana, dominada en ese momento por una fuerte escolástica neokantiana. Así pues, y en primer lugar, si Heidegger ha de ser tenido por revolucionario ha de serlo como filósofo (Berciano Villalibre, 2001). Su asiento en la facticidad es más que suficiente para asumir esa deriva. No se trataba solo de ir a las cosas mismas –donde la mismidad, aquí, tiene poco que ver con esencias metafísicas o teológicas–, sino a la vida misma, a la vida humana, que no es biológica sino existencial (no solo es *Körper*, sino *Leib*). De este modo, la existencia, tomada desde el existente en su facticidad, pudo ir de lo óntico (Heidegger) a lo ontológico y lo preontológico (los existenciaristas). No hay que alargarse mucho más para, en este punto, constatar ese ascendente revolucionario en “su” filosofía. Por tanto, llevamos a cabo este trabajo teniendo como horizonte conceptual a ambos.

## 2. Acotaciones terminológicas

En principio hay que aclarar el sentido significativo del título como tal, para tener una idea más o menos precisa de qué se quiere decir y cuál ha de ser el contexto de un enunciado temático tan largo.

### 2.1 Populismo

Entre nosotros los españoles, en un sentido, y entre la cultura latinoamericana, en otro, nos encontramos con un término realmente problemático en tanto en cuanto se trata de una palabra que aparece en diversos medios de información de nuestro país, así como en los discursos de determinadas personalidades del mundo de la política, nacional y europea. Es como aquella “falsa monea, que de mano en mano va y ninguno se la quea”, que cantaba la popular coplera Imperio Argentina en aquella inolvidable *Morena clara*<sup>1</sup>. De manera que escuchamos, casi a diario, la palabra populismo como un mantra, pero casi nadie explica *qué* quiere decir con ella; sabemos su valor de uso, exclusivamente de uso, pero no su sentido preciso, su significado explícito. Según sea el horizonte ideológico desde el que se espeta “populismo” o “populista”, así será el significado que adopte, es decir: populismo será la posición contraria a la que pertenece el discurso que lo nombra como una amenaza. Por tanto, tiene un sentido negativo respecto al que lo esgrime, quien, por otro lado y en consecuencia, se sitúa en el punto de vista de lo positivo. Al menos, así es como sucede en España de una forma un tanto generalizada.

No *se dice* claramente a qué se refieren cuando afirman que tal partido, grupo o discurso, es populista, pero *lo dicen* a la vez que engrosan el término con todos aquellos adjetivos que tienen que ver con su posición ideológica. Y así podemos establecer la siguiente definición: se dice populista de aquel o aquellos que se apartan del discurso hegemónico, entendiendo por hegemónico, en este caso, el denominado “liberalismo capitalista”<sup>2</sup>. ¿Son cínicos esos que *lo dicen*? O no lo saben, pero *lo dicen*, lo cual no altera en absoluto el resultado, esto es, que aseguran el carácter positivo de la propia posición ideológica, gracias al carácter negativo con el que invisten al que, o a los que, *le dicen* populistas; o lo saben, pero no se atreven a decirlo porque, tal vez, temen así perder su posición hegemónica y dejar abierta la positividad del lado del populismo. En cualquiera de los casos nos quedamos sin saber a *qué* se refieren cuando *lo dicen*. Son cínicos. A esto se añade precisamente la falta de una esencia del populismo, pues en los casos remotos en los que el discurso hegemónico se atreve a enumerar una serie de características del populismo no hace otra cosa que mezclar posiciones ideológicas tan variadas como opuestas. En esto de la esencia (el *qué*) tenemos una clave fundamental para saber por dónde van los tiros en cuanto a la relación populismo-democracia, puesto que la realidad política no ha de partir de un a priori abstracto, ideal, sino de lo que hay (el *cómo*).

De la documentación que se ha escrito sobre populismo por politólogos, sociólogos y filósofos, en los que, de una manera u otra, se expone con mayor o menor claridad y rigor en qué consiste el populismo, según sean los fenómenos que tienen en consideración, hemos optado por el desarrollo teórico que hace Ernesto Laclau, y la posición que mantiene, en su obra *La razón populista* (Laclau, 2005). ¿Por qué? A mi modo de ver, y en mi opinión, porque ha sido la más rigurosa, completa, fundada y bien argumentada, y porque toma como referentes, entre otros, a Heidegger y Lacan, dos pensadores que me son cercanos. De la teoría laclausiana sobre populismo vamos a tomar algunos de sus conceptos fundamentales: demandas democráticas, lazo afectivo, diferencia, hegemonía, *lo* político, como lo ontológico a-ideológico, y *la* política, como lo óntico en la dirección de un determinado régimen. De Heidegger vamos a tomar las categorías existenciales: arrojado (Geworfenheit) y abierto (Erschlossenheit), en calidad de fenómenos correspondientes, disposición afectiva (Befindlichkeit), posibilidad (Möglichkeit) y ser-con (Mit-sein). De Lacan veremos si nos será necesario acudir al concepto de “goce” o, por el contrario, no hará falta echar mano de él, en esta ocasión, aunque la tentación es fuerte y la carne débil.

## 2.2 Perspectiva democrática

Quiere decir que este trabajo es un punto de vista, entre otros posibles. Una demanda, more laclausiano, de carácter hermenéutico con vistas a la práctica política. Con esto pretendemos algo tan simple como evidente y, por ello mismo, olvidado con demasiada frecuencia. Nos referimos al hecho de que no puede haber postura alguna que reclame para sí la calificación de democrática, si cualquier otro punto de vista queda fuera. Desde el momento en que se establece una consideración reduccionista, moralista, en cuanto a lo que se considera democracia o no, fácilmente nos deslizamos hacia el esencialismo. Antes que “democracia”, que es una mera sustantivación ajena a cualquier intencionalidad ideológica y, por tanto, fijada a un “qué”, pero que termina siendo desviada e identificada a un determinado “cómo” de carácter ideológico, por determinado grupo de poder, nos encontramos con lo “democrático”, que es una acción, un modo de actuar y, en consecuencia, un “cómo”, algo fáctico. Lo democrático no viene de arriba, no es anterior, no es una metafísica o una teología –a pesar de que

algunos quieran considerarla así. Democrático es el modo como observamos que alguien actúa dentro de la comunidad en su relación con los otros, es una singularidad diversa. Y ¿en base a qué o en función de qué definimos un modo de actuar como democrático? Por lo pronto, hay que dejar de lado el qué y “observar” el cómo, un cómo que ha de ser de tal manera que manifieste un modo singular de comportarse, entre otros posibles, dando lugar a la calificación de “democrático”. De entrada, se nos revela algo que es fundamental: puede que el que actúa de una determinada manera lo haga a raíz de una idea previa de cómo tiene que actuar en alguna circunstancia y con relación al otro, puesto que aquí el referente es la vida en común. Si hay una idea previa de cómo ha de llevarse a cabo la vida en común, una de dos: o partimos de una ideología fundada en un “como debería ser”, o partimos de las características de la situación concreta en la que nos encontramos. Algunos dirán que aquí se trata de ética y no de política. Sin embargo, Aristóteles nos enseñó que la ética no es más que un paso previo necesario para la política, es decir, que la problemática individual ha de tener como finalidad la vida en común: no sólo vivimos, algo necesario pero insuficiente, sino que con-vivimos, y esto es un fenómeno de la facticidad (hasta la explotación y la perversidad con-viven). En el convivir se trata de deliberar, puesto que las pautas no están dadas, sino que, a lo sumo, nos incorporamos a una suerte de protocolo establecido, unas determinadas formas de considerar las cosas que adquieren el aspecto de leyes tan fiables como evidentes de suyo, confundiendo así lo teórico con lo práctico, lo cerrado con lo abierto. Confundir la política con la moral es de lo más insensato por cuanto se confunde a *la* política con *lo* político, y es en este último donde acontece de manera originaria *lo* democrático, que no *la* democracia<sup>3</sup>. ¿Cómo es lo democrático? Glosando en cierto sentido a Laclau, quien considera a las demandas como las unidades básicas del grupo, diremos que lo democrático es el hecho de encontrarnos con una diversidad de demandas frente a un orden determinado, que no las satisface porque se ha plegado a la satisfacción de su propia demanda a costa, y en contra, de otras. Por eso, desde este punto de vista es absurdo hablar de un gobierno o un Estado democrático, por cuanto en ese punto nos encontramos en el ámbito de *la* política y no de *lo* político. ¡Arriba *la* política! ¡Abajo *lo* político! Así gritan y actúan los que ejercen la política.

Si tomamos a las demandas como el fundamento originario de toda práctica política, a la vez que tenemos en cuenta la categoría heideggeriana de la temporalidad, llegamos a la conclusión obvia de que aquellos que ejercen *la* política se alejan de *lo* democrático en la medida en que dan la espalda a las demandas, diferentes a las suyas, y se instalan al margen de la temporalidad en el ejercicio de su práctica política, que, por otro lado, no consiste en otra cosa que permanecer en el poder todo el tiempo que sea posible, aún a costa del derecho de otras demandas a ser satisfechas. Es esta una situación un tanto perpleja: por un lado, el poder establecido procura mantenerse al margen de la temporalidad, resistiéndose contra lo histórico; y, por otro, actuando así, obliga a las demandas democráticas a mantenerse también al margen de la temporalidad por cuanto perduran como demandas insatisfechas. Al final, el dominio del poder establecido, por su situación hegemónica, deja sin efecto el cariz democrático de las demandas al sostenerlas en un constante presente o, lo que es lo mismo, en un permanente deseo de satisfacción. La lógica del dominio, aquí, consiste en mantener al otro en el deseo, y no dar paso a la satisfacción. Si la conquista del objeto depende de la voluntad del otro y no de la propia, difícilmente se alcanza si ese otro actúa más allá de la temporalidad, al margen precisamente de lo que somos todos, nos guste o no: temporales, finitos y contingentes.

### 2.3 Carácter ontológico

A lo largo de *La razón populista* Laclau, en más de una ocasión, afirma, aunque de una manera a mi ver poco contundente, que no pretende hacer una ontología política, sin embargo, en la medida en que establece la categoría de “demanda” como la unidad constitutiva de *lo* político, se inscribe, desde el punto de vista filosófico, en una ontología regional. ¿Por qué regional? Porque, aunque tiene en cuenta los afectos, lo hace de una manera reduccionista al ligarlos a la instauración de la adhesión política, a pesar de que, en la fenomenología existencial de Heidegger, éstos forman parte de la estructura del existente (la *Befindlichkeit*) sea el caso que sea, la circunstancia o la situación en la que uno se encuentre: política, laboral, económica, familiar, etc. Así pues, con la expresión “carácter ontológico” pretendemos hacer hincapié en la diversidad óptica, en el orden de *lo* político, como resultado de lo que venimos denominando desde hace algún tiempo “democracia ontológica”, donde la palabra democracia no alude, en primera instancia, a un orden político, es decir a *la* política, sino más bien a lo que dice Heidegger refiriéndose a la posibilidad (*Möglichkeit*), y que no es otra cosa que el despliegue del ser en todas sus dimensiones concretas. Si bien es cierto que la “demanda” de Laclau alude a un grupo de existentes unidos por un interés común, es decir, no se trata del caso por caso, del uno a uno, como reivindica J. Lacan desde la práctica analítica, o el propio Heidegger, para quien “El Dasein *es* cada vez su posibilidad” [*Dasein ist je seine Möglichkeit*] (Heidegger, 2006, p. 42), sin embargo, tomando un “interés común” como el contenido específico de una determinada demanda, que es singular frente a otras, podríamos redefinir a la demanda laclausana, desde una perspectiva ontológica, como la manifestación de la posibilidad en una determinada dirección, o lo que es lo mismo, que toda demanda, sin restricciones, lo *son* en un sentido estricto. No hay primacía ontológica de una demanda sobre otra, ya que esa primacía se pone en juego en la dimensión óptica, donde se resuelve en la confrontación a raíz de una voluntad de poder que no tiene más legitimidad que la de lograr una imposición de carácter moral cuyo fundamento no es otro que el arbitrio de su deseo.

En consecuencia, nos encontramos con una suerte de democracia que no consiste precisamente en el gobierno del “pueblo”, en el sentido clásico, sino en el de la *plebs* “ontológica”<sup>4</sup> –más cercana al *Volk* heideggeriano–, o dicho de otro modo: en lo radicalmente abierto que garantiza y sostiene a la pura posibilidad en términos de deseo, como singularidad subjetiva, y de demanda, en cuanto constitución colectiva, política. Es a nivel ontológico donde acontece, de hecho, la pluralidad, donde lo que *es* se muestra con una diversidad que no admite dudas ni coerciones, porque es en lo óptico donde tiene lugar la represión en el modo de la cualificación que, sea como sea, se sustenta inevitablemente en una voluntad de carácter moral y, así, ideológica o, dicho al modo laclausiano, hegemónica, puesto que esta hegemonía viene a mostrar, a su pesar, la realidad plural que la origina y le da sentido. A raíz de este modo de introducir la reflexión ontológica en *lo* político nos encontramos con que, tal vez, el fenómeno que de manera más fiel represente a *la* política, en correspondencia con el sustrato ontológico, sea una suerte de anarco-existencialismo por cuanto daría cuenta de la diferencia ontológica, en términos de vida en común, evitando toda hegemonía –la cual elimina la diferencia en sentido real para someterla al dominio de la supremacía excluyente– manteniéndose en la comprensión, la asunción y el respeto, que no en la tolerancia, de la posibilidad “otra” tan legítima como la propia. Así creemos que *es* el ex–istente, considerado al aire de *lo* político, y cuando *la* política olvida esto, cuando olvida la diferencia al modo de la pluralidad fenoménica, cae inevitablemente en el

esencialismo: la ideología. Un *como si*, que deja fuera la auténtica realidad ontológica, trasmutando el *es* en un *como debería ser*.

Por lo común, al menos a raíz del S. XVIII, el término revolución suele identificarse con el entorno sociopolítico, y son tenidos por revolucionarios todas y todos aquellos que tuvieron una fuerte implicación e influencia en aquél. Cuando se trata a Heidegger en este ámbito ya hemos visto la problematicidad que supone, de hecho, hay bastante literatura relacionada con un Heidegger de derechas, no con una derecha heideggeriana (al menos no entre sus discípulos más reconocidos), aunque hay quienes sostienen que hay una derecha, en la órbita del pensador, “no alineada” y otra derecha “indefinida”.<sup>5</sup> Su militancia en el NSDAP ha dado y sigue dando cuerda para denostar tanto su compromiso político como su obra, sin embargo, a mi modo de ver, pone en práctica un compromiso derivado de los indicadores formales de *Ser y Tiempo*, pero ese compromiso “suyo” no agota el carácter orientativo de aquéllos, puesto que la interpretación y decisión es de cada existente, es decir, de su incardinación en lo abierto de su mundo circundante. Del mismo modo, desde hace tiempo, hay una corriente que puede ser considerada como una izquierda heideggeriana, que no es que represente una respuesta a esas derivas de derechas, sino más bien el resultado de una interpretación más abierta y más “democrática” –si se me permite la expresión de modo tan poco preciso– de los indicadores formales de *Ser y Tiempo* ya mencionados y que son aquellos que más nítidamente permiten, a nuestro parecer, esa lectura. ¿Por qué? Basándonos en ellos, y sin perder de vista su horizonte fundamental, la temporalidad, éstos son ofrecen una lectura de “lo político” que de ningún modo es reduccionista, dogmática o ideológica. Tomados desde “lo político”, esos indicadores son meramente universales orientativos, esto significa que no tienen un asiento doctrinal concreto, puesto que son posibilitadores proyectivos. Se trata del fundamento ontológico, incluso pre-ontológico para ser más exactos, de toda “realidad” óptica, es decir, una suerte de “significantes vacíos” –por utilizar la terminología de Lacan, que sigue Laclau– que habrán de tomar cuerpo, realizarse y, en consecuencia, temporalizarse en “la política”: los diversos regímenes o modos de articular la organización y gestión de la vida en común. Es en este preciso sentido donde puede hablarse de una “izquierda heideggeriana”, a pesar de que tal denominación pueda resultar todavía bastante imprecisa. El término “izquierda”, tal como nos lo encontramos en la vida cotidiana, se encuentra ligado normalmente a algún tipo de ideología de base fundamentalmente marxista, filomarxista o postmarxista.<sup>6</sup> Nosotros vamos a identificar el término con una convicción no esencialista y con una actitud práctica de ascendencia fenomenológica, cuyo horizonte comprensivo lo constituye la pluralidad.<sup>7</sup> Esta pluralidad tiene que ver con la realidad fáctica, realidad que no consiste en otra cosa que en la existencia, es decir, en la temporalidad y, así, en las apariciones y desapariciones de los fenómenos sociales de toda índole (régimen, arte, educación, sexualidad, familia, ciencia...). De estas consideraciones –que pueden ser tenidas por precarias, debido a las limitaciones de una publicación de este tipo– es desde donde se puede establecer el suelo para sostener una propuesta “política”, a raíz de la aportación de Heidegger, que no olvide la contingencia, finitud y temporalidad que la determinan y constituyen. Con esto simplemente queremos decir que todo lo que se refiere a “la política” está condenada a la duración<sup>8</sup>, a un fracaso que solo consigue una sobreproducción de sufrimiento, si olvida “lo político”, que es el origen y no el resultado, lo general y no lo concreto derivado de éste. La política común y corriente está hecha por existentes y, como dice Hegel, todo lo que existe merece perecer, porque es su genuino mérito. ¿Se justifica así un comportamiento camaleónico? ¿El transfuga, incluso? En lo que se le muestra a uno, en los límites y condiciones en los que se le muestra, juega un papel fundamental el

estado anímico, así como los prejuicios, es decir, la recepción de lo dado, bajo el filtro de esa hermenéutica, puede ser narrado (descrito) de formas muy diversas, de aquí que esta hermenéutica existencial esté del lado de la pluralidad desde el punto de vista de la comunidad, aunque también de la singularidad de cada existente; esta singularidad es lo que hace posible una pluralidad. Así pues, pluralidad ontológica y, al mismo tiempo, singularidad óntica. Dicho en otros términos: democracia social y anarquismo existencial (deriva este último de una libre interpretación de la autogestión y emancipación kantianas).

¿Qué tiene esto que ver con el populismo? ¿en qué se parecen el antiesencialismo de Laclau y el de Heidegger? ¿“lo político” y “la política”? ¿se trata de una relación que puede ser expresada en clave pre-ontológica, ontológica y óntica? Es decir, ¿vida en común, ideología y régimen? Heidegger pudo entender que el nacionalsocialismo se constituyó como la realidad ontológica y óntica, a resultas de ser una posibilidad (*sein-können*) “legítima” dentro del arco ideológico y fáctico del momento, y esto al igual que el derecho de otras posibilidades, igual de legítimas, a raíz del fenómeno existencial de “lo político”. El carácter abierto y proyectivo de la existencia supone el punto de origen para que sea posible cualquier “encierro” de la vida en común en un determinado modo de concebir la organización del “ser unos con otros” en la polis. Cuestión distinta es establecer las relaciones que se van a tener en cuenta para una mejor convivencia, dejando a la privacidad la decisión sobre las relaciones domésticas. Y este puede ser el punto más afín entre Heidegger (la *existencia*) y Laclau (la *co-existencia*). Hay quienes podrán decirnos que la presencia del psicoanálisis en Laclau, sobre todo la de Lacan, es fundamental porque se nutre de alguno de sus conceptos fundamentales, sobre todo los de “sujeto” y “significante vacío”. Sin embargo, la cuestión de la libertad y la igualdad, que es la apuesta de Laclau para “la política”, es la que aquí nos interesa para tratar de sostener una relación entre su posición y el pensamiento del joven Heidegger. Como sabemos, Laclau defiende un equilibrio entre libertad e igualdad, entre liberalismo (cuyo extremo es el “síndrome del Tío Gilito”, la avaricia sin límite en la que el otro es solo un medio, la cosa entre el goce y su satisfacción, que es intercambiable) y socialismo (cuyo extremo es el estalinismo, en el que el partido es todo y el individuo nada; algo parecido al “Du bist nichts; Dein Volk ist alles”, del hitlerismo), que es una manera de reconocer dos existenciales básicos: ser en el mundo con los otros y, a la vez, ser para la muerte (ésta es la que hace posible el proyecto mediante el cuidado que ha de ocuparse, haciendo algo con el “haber sido”). Por esto, “la política” nunca está, ni estará, más allá de la temporalidad, porque, entonces, sería metafísica y, así, justificaría el paso hacia la “teología política”, algo que, visto desde la fenomenología existencial, sería un oxímoron. Por eso, hoy, aquí en España, no vivimos en un régimen fundado en procedimientos democráticos (que es lo que, en nuestra opinión, es la democracia; no un régimen, sino un procedimiento ligado a “lo político”), sino en un oxímoron de corte esencialista, es decir, vivimos en un delirio.

### 3. Aspectos del populismo de E. Laclau desde la ontología fenomenológica

Las categorías existenciales “abierto” y “posibilidad” son interpretaciones de la facticidad, es decir, de *cómo* se dan las cosas tal *como* se dan, tal como están ahí sin más, al margen de cualquier prejuicio, interpretación previa o ideología, por tanto, nuda actitud fenomenológica: describo lo que se muestra tal como se muestra. No hay, por tanto, ningún alegato de carácter moral sino que, a lo sumo, se trata de una posición ética en su sentido más elemental, puesto que la descripción no valora ni evalúa sino que se limita a constatar. Así, no hay ente privilegiado entre otros –mas que el

existente–, puesto que todos los entes tienen la misma condición ontológica: *son*. Ningún ente “tiene más” ser que otro, esto es lo absurdo y lo que distingue a la posición fenomenológica de Heidegger de postulados morales, ideológicos o afectivos. Es desde estos elementos que, en mi opinión, se da una correlación entre Heidegger y las categorías laclausianas de demandas democráticas, diferencia, equivalencia y hegemonía. Si con Heidegger el existente se caracteriza por la posibilidad, por su ser posible, esto supone que tiene una condición de abierto, de que puede desenvolverse fácticamente de muchas maneras (digamos demandas en el terreno político) y, así, podríamos establecer una relación entro “lo político”, tal como lo entiende Laclau, y una comprensión del concepto de democracia inserto ya en lo ontológico, de modo que la comprensión de la posibilidad, en términos heideggerianos, daría lugar en *lo* político, more Laclau, a una “democracia ontológica” que, en *la* política, es decir, en la dimensión óptica, se manifestaría como una suerte de “anarco-existencialismo (demandas democráticas)”, lo cual nos obligaría a pensar hasta qué punto tendría sentido hablar aquí de hegemonía: reduccionismo óptico de lo ontológico, como una suerte de esencialismo larvado. No obstante, habrá de comprobarse si, por otro lado, en lo político no queda otra salida –destino– que ese reduccionismo o, lo que es igual, el Estado como subrogado de un fascismo inevitable, del goce al que todo existente, en cuanto determinado por la afectividad, no puede escapar.

### **3.1 Demandas democráticas / demandas populistas**

En la primera línea del “Prefacio” a su obra, *La razón populista*, Laclau afirma con claridad cuál es el tema del libro: “la lógica de formación de las identidades colectivas” (Laclau, 2015: 9). Por tanto, de la relación o, en términos heideggerianos, del “ser-con” (Miteinander: estar-con, y Miteinandersein: estar-uno-con-otro, convivencia, convivir). Esto quiere decir que, para que se dé una relación que se identifique a raíz de una demanda concreta (p. ej.: el movimiento anti-desahucios) es necesario que, como condición previa, se dé la posibilidad de la relación como tal, el estar-con, el convivir, de lo contrario no habría posibilidad alguna de relación. De hecho, esta categoría existencial, en cuanto incondicionada, forma parte de la apertura constitutiva del existente, y tan es así que, como podemos observar en la vida diaria, las formas de relacionarse, la diversidad de demandas, muestran precisamente, en lo óptico, la indeterminación fáctica de lo ontológico. Sin esa posibilidad de lo abierto no puede acontecer la necesidad fáctica de las identidades concretas. De ahí que *lo* político, en Laclau, fenómeno genuino del populismo, como segunda fase de la evolución de la demanda democrática, represente, para la ontología fenomenológica, una ontificación específica del ser-con. Así pues, no son posibles las demandas populistas sin la anterioridad de las demandas democráticas y, a su vez, éstas, no son posibles sin la relación, sin la convivencia, sin la dimensión social que nos caracteriza como existentes. El problema va a consistir precisamente en la contingencia de esa misma condición de abierto, puesto que, como tal condición, es una suerte de esencia neutra, indiferenciada, indeterminada, lo cual indica la imprevisibilidad de las posibilidades que pueden realizarse, materializarse, en una determinada demanda. A lo sumo, la constitución de una determinada demanda nunca agotará el carácter de abierto del “convivir”; las demandas se suceden y se transforman debido al devenir fluctuante de nuestra condición de abiertos. Por ello, desde la perspectiva ontológica, pueden surgir tantas demandas como sean posibles, puesto que la esencia de la demanda, como tal, no se reduce a alguna de ellas, sino que su diversidad se debe a la apertura constitutiva del existente. La convivencia es algo que hay que hacer, que se hace, y en la medida en que es un

fenómeno de carácter deliberativo muestra su verdadero ámbito en *la* política, que es dónde se pone en juego el populismo, según Laclau. ¿Qué supone esto? Que *la* política tomará una determinada dirección a raíz de la supremacía de una demanda concreta, lo cual significa que algunas demandas, algunas posibilidades, legítimas ontológicamente, sin embargo, se hacen inviables ópticamente al no representar de manera suficiente a una mayoría. De ahí que la democracia radical sea posible sólo a nivel ontológico, que es el ámbito de *lo que es*, pero imposible ópticamente por cuanto se trata del territorio del *cómo*, de la deliberación y, así, de lo conveniente e inconveniente según las circunstancias. Topamos ahora con el fenómeno de la diferencia.

### 3.2. Diferencia

En Heidegger la diferencia se presenta como “diferencia ontológica” (Ontologische Differenz): aquella que hay entre el ser y el ente<sup>9</sup>. El ser no es *un* ente, puesto que todos los entes son, sin privilegio alguno en el orden ontológico, es decir: sin que alguno de ellos agote para sí el ser como tal. Digamos que hay igualdad lingüística, ética y mental en ese orden, mientras que hay diferencia perceptible y moral en lo que se nos presenta ahí delante: hay igualdad en la realidad ontológica y diferencia en la realidad óptica. En Laclau, el término diferencia aparece como “lógica de la diferencia”. Con ella alude a lo que él mismo denomina “demandas democráticas”. ¿Qué son? Sencillamente las distintas demandas que distintos grupos, aglutinados cada uno en torno a la suya, presentan ante el poder establecido de manera independiente. Digamos que en las demandas democráticas cada una va a lo suyo, y en la medida en que alguna de esas demandas es satisfecha se acaba el problema, pasa al lado de la realización. Así pues, aquí nos encontramos con una situación singular. Las demandas surgen directamente con relación a las necesidades surgidas en determinados grupos, y estas necesidades, a su vez, están ligadas a las faltas concretas en cada uno de ellos. ¿Y las faltas? Tienen que ver con lo que se considera necesario en cada caso, por ejemplo: los homosexuales con tener derecho a la adopción, los trabajadores explotados con horarios y salarios dignos, los parados a un trabajo o a una ayuda que les permita vivir dignamente. Son diferentes situaciones, con demandas distintas, pero todas son demandas “democráticas” por el simple hecho de “ser”, es decir: al margen de sus diferencias específicas, todas son, sin embargo, igualmente demandas. La diferencia, aquí, se limita a cumplir una función que constata y garantiza la pluralidad, es decir: la condición de abierto del existente, su estar inscrito en un determinado proyecto, pero que en ningún caso es excluyente. Una demanda que sea excluyente, en vez de diferente, no puede ser democrática de ninguna manera por cuanto se instala en una posición esencialista, lo cual indica un desvío hacia la verticalidad que es ajena a la horizontalidad del orden ontológico: el derecho existencial a ser lo que la posibilidad, en cada ocasión, aspira a ser aquello por lo que quiere ser reconocida. Pero todo esto que decimos sólo puede entenderse por la incidencia que el orden óptico tiene en lo ontológico. La realidad óptica es antidemocrática, reduccionista y esencialista. ¿Por qué? Entre otras cosas, por algo que resulta evidente: la ostentación del poder para gobernar por parte de un grupo con una determinada ideología, con un determinado modo de concebir la estructuración comunitaria que deja fuera de sí, inevitablemente, no sólo otras formas de entender esa configuración, sino también la posibilidad misma por cuanto se presenta como necesaria, verdadera, arrogándose la exclusividad de la posibilidad misma. Así, las demandas democráticas, al ser reales, al estar ahí, mostrando fácticamente la posibilidad, sin embargo, son desplazadas hacia la imposibilidad por la fuerza de voluntad de una posición que, por mucho que lo niegue, está obligada actuar

antidemocráticamente. Porque la democracia, en los términos en los que nos estamos moviendo, sólo puede ser real si no deja fuera de la vida en común aquellas demandas que, aun siendo diferentes, sin embargo, no entran en conflicto con otras por cuanto cada una puede llevar a cabo su proyecto sin impedimento alguno. En el fondo se trata de una cuestión muy simple: hay que evitar introducir la moral en la política, que es el terreno de la convivencia entre personas diferentes, y atenerse a los derechos, deberes y leyes, que es lo que nos afecta a todos por igual. No se debería confundir el bien común con el bien propio. Que yo viva de *una* forma determinada no significa que *se deba* de convertir en *la* forma correcta de vivir. Comprobamos una y otra vez cómo, cuando se gobierna a raíz de lo que “se” *debe* ser (posición óptica presentándose como ontológica) y no de lo que somos (posición óptica a raíz de lo ontológico), damos con el fracaso, los enfrentamientos en la convivencia, transformando el “estar-con” lo diferente en “estar-contra” lo diferente. Así pues, en el orden óptico nos encontramos con un idealismo político y no con un realismo político<sup>10</sup>, cuyo resultado es doblegar “lo” político a “la” política.

### 3.3 Equivalencia

No obstante, Laclau diferencia entre “demandas democráticas” y “demandas populares”. De estas últimas nos dice que: “ellas presuponen, para su constitución, la equivalencia de una pluralidad de demandas” (Laclau, 2015, p.103). ¿En qué consiste esa equivalencia? En que las demandas democráticas, aunque diferentes, sin embargo, tienen algo en común: la oposición del gobierno establecido a su satisfacción. Por tanto, les une aquello que les niega su satisfacción particular. Gracias a ese afuera se constituyen en aliadas. Pero es necesario, en la propuesta de Laclau, que esa unidad quede representada de una manera concreta, real. ¿Cómo se logra? Una de esas demandas democráticas ha de alzarse como la representante de todas asumiendo, de este modo –y a costa de renunciar en parte a su singularidad–, la función unificadora que la convierta en antagonista al orden establecido. Las diferencias han de ser superadas por la equivalencia, en una suerte de movimiento dialéctico pero que es del todo contingente, puesto que no hay seguridad ni garantías respecto a la demanda democrática que se alzaría como demanda populista. ¿Cómo interpreta esto la ontología fenomenológica existencial? En *lo* político, que sería el camino hacia lo óptico, o lo óptico representando a la posibilidad, lo abierto, en el suelo fáctico, tenemos que el fenómeno de la equivalencia tiene un significado perfectamente definido en su función de cara al populismo. Sin embargo, en el terreno ontológico la equivalencia nos muestra otros derroteros, pues aquí el ente todo ente se encuentra en una relación equivalencial con respecto al ser. Cada ente supone al ser en la misma medida y, en este sentido, es como podemos hablar en términos de una “equivalencia ontológica”, que se convierte en la condición de posibilidad de toda demanda democrática, y ésta, a su vez, en condición de posibilidad de las demandas populistas. De algún modo, la lucha política olvida este sustrato ontológico, que alude a una comunidad amplísima por cuanto es genérica, constitutiva de todo existente, trasladándolo, a sabiendas o no, no sólo al orden de *lo* político sino, lo que es más radical, al de *la* política. Así pues, para nosotros, desde nuestra posición, la equivalencia es de carácter interno, no externo. No se encuentra en un afuera antagónico cuya inclusión, para su legitimidad, es la exclusión, sino que, por tratarse de algo intersubjetivo e intrasubjetivo, desde el punto de vista existencial, es lo común a todo ente, aquello que lo recorre a través de todas las diferencias. Lo que está unido por el ser resulta separado por el olvido de la diferencia ontológica que aniquila esa unidad, esa equivalencia profunda, a raíz de una investidura

moral en el ámbito de la política. En este punto no puede haber democracia real, óptica, sino oligarquía excluyente<sup>11</sup>.

### **3.4. Hegemonía**

Supremacía<sup>12</sup>. Es el fenómeno de la aniquilación del orden ontológico, de su reduccionismo más radical, pero está destinado a mostrar la temporalidad a pesar suyo; no puede haber hegemonía sin diferencia, sin la ocupación limitada, en este caso, del espacio de *la* política. No puede haber hegemonía sin violencia. Sin un apoderamiento del lenguaje de carácter selectivo, ideológico. El hecho mismo de la hegemonía es ya un desacierto desde la perspectiva fenomenológica. Supone, implícita o explícitamente, la identificación del ser con un determinado ente, con una ontificación, con un significante “pleno”, en términos de Lacan. Otra cosa es que ese desacierto sea necesario, por cuanto de ese modo es como se manifiesta la contingencia genuina del existente a través de todo lo que hace. No puede haber hegemonía sin duración, sin temporalidad. Ella misma es paradójica, pues muestra lo que somos existencialmente en el terreno político de la vida en común: la tendencia de toda forma de gobierno a ir más allá de la temporalidad, como si el existente pudiese quedar fuera del ejercicio de la política. Cuando esto ocurre, y es lo común y corriente, la actividad política no se funda en la racionalidad práctica, que no pierde de vista al otro que está ahí antes sus ojos, sino que se ampara en el deseo, en un deseo, por otro lado, insensato. Y el deseo, como sabemos, no tiene fundamento, al menos consciente. Pero Laclau desarrolla una noción de “hegemonía” que es de carácter óptico, por cuanto se ubica en una ontología regional que, debido a ello, olvida las características existenciales de todo existente al margen de su posicionamiento político, ya que el horizonte desde el que delimita el significado de la hegemonía se funda en la finalidad, que no es otra que la constitución de la demanda populista, algo que exige la asunción de parte del deseo del otro, en cada caso, y que preciso para lograr una salida real a las demandas democráticas, es decir hacerlas viables. El siguiente texto de Laclau y Mouffe nos permite sostener esto que decimos:

El campo general en el que surge la hegemonía es el de las prácticas articuladoras, es decir, un campo en el que los elementos no han cristalizado en momentos. En un sistema cerrado de identidades relacionales, en el que el sentido de cada momento resulta fijado, no hay lugar alguno para una práctica hegemónica... La hegemonía sólo puede constituirse en un campo dominado por las prácticas articuladoras porque requiere un carácter incompleto y abierto de lo social (Laclau & Mouffe, 2001) (Laclau, *La razón populista*, 2015).

Sin articulación de las demandas democráticas en una demanda populista no puede haber hegemonía y, por tanto, la lógica de la diferencia, que supondría el cerramiento sobre sí misma de las demandas democráticas, impediría el establecimiento de la lógica de la equivalencia sin la cual no es posible la hegemonía y, por ende, la aparición del pueblo. El pueblo se convierte así en un fenómeno de lo abierto como posibilidad de lo social, pero como pueblo que sólo puede serlo, en cuanto tal, renunciando a la exclusividad de su deseo e incorporando el deseo del otro como propio. De este modo, la equivalencia, en los términos como la expresa Laclau, se da no como un fenómeno referido al enemigo común, sino como parte del deseo general de satisfacción de cada demanda, a raíz del afecto generado por la identificación con la falta del otro. Sin esa equivalencia afectiva, surgida por empatía, no es posible la unión que haga ahora posible la lógica de la equivalencia. Aquí seguimos la premisa metodológica de Heidegger, según la cual la esencia de una cosa no se encuentra en la cosa.

En el sentido de supremacía, podemos acercarnos a la analítica existencial de Heidegger, en cuanto crítica a la metafísica occidental, el concepto de “hegemonía” y ver sus resultados. El término “epojé”<sup>13</sup>, característico de la fenomenología<sup>14</sup>, tiene en Heidegger el sentido de “reducción” mediante la cual se constituyen las épocas históricas a raíz de una determinada interpretación óntica del ser, de carácter metafísico, y que es predominante en el horizonte de comprensión e interpretación de un período de la civilización occidental. Así, podemos establecer la siguiente relación óntico-ontológica: la hegemonía es al populismo lo que la epocalidad del ser a la historia de la metafísica. En ambos casos se da el fenómeno de la supremacía: una en lo político y otra en lo ontológico. Sin embargo, la supremacía ontológica es superior a la populista, en la medida en que esta última es *un* modo de lo ontológico, es decir, en este caso: una “óntica política”. Si un determinado ente viene a representar la pluralidad del ser en diversos momentos históricos, dando lugar a las diversas épocas del ser, su carácter epocal desde un punto de vista metafísico, no es difícil observar el mismo movimiento en las “demandas populistas”, ya que éstas se caracterizan por la contingencia derivada de la peculiaridad relacionada con la situación social, a raíz de la cual surgirán unas determinadas demandas democráticas. La apertura ontológica se constata por el cierre temporal en lo óntico. La única diferencia que hay entre la “hegemonía” de Laclau y la “época” de Heidegger, es que en la primera la supremacía es del orden de lo óntico-político, mientras que en la segunda lo es del ontológico-existencial, que es donde reside, a nuestro entender, la posibilidad fáctica de aquel. La contingencia que reconoce Laclau en la hegemonía populista se debe, no a una decisión de la voluntad, ni a la mejor posición de una determinada demanda democrática, sino que ella pertenece a la clave fundacional la estructura ontológica del existente: la temporalidad.

#### 4. Democracia ontológica

Con estos términos queremos aludir a la noción heideggeriana de “diferencia ontológica”, pero trasladándola del plano teórico filosófico al plano fáctico político. Y lo hacemos, además, en el sentido de la misma imposibilidad que sostiene Heidegger, es decir: que si el ser no es un ente a pesar de que el ente sea y el existente se empecine en ontificarlo como tal, la democracia nunca es lo que hay sino que lo que hay es su imposibilidad, un número limitado y excluyente de entender el ejercicio del gobierno de los ciudadanos. Se trata de la diferencia entre las posibilidades que representarían a los distintos grupos de existentes relacionados en torno a un interés común y las realidades concretas de determinados grupos de intereses agrupados en partidos –ontificaciones ideológicas, oligarquías– y en desacuerdo en cuanto al modo de poner en práctica ciertos objetivos sociales. En términos más simples, es decir, según observamos nuestra realidad política diaria, el gobierno lo ejerce un determinado grupo ideológico cuya finalidad consiste precisamente en poner en marcha los medios necesarios para alcanzar sus fines obviando los intereses de otros grupos. De este modo, el sentido que adquiere la palabra “democracia” es de carácter abstracto, pues se trata de un término que viene a indicar, en nuestro caso, la alternancia en el gobierno de un determinado grupo de interés cuyo objetivo consiste precisamente en lograr una determinada ontificación que es, de por sí, excluyente. Se nos dirá, como escuchamos una y otra vez, que esto es por lo demás la democracia. Paradoja donde las haya, puesto que ese modo de entender la democracia es del todo antidemocrático, porque en tanto excluyente se sitúa lo más lejos de la pluralidad real y, por tanto, de la sociedad real. Así, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la partidocracia, la realidad política, no sólo elude la pluralidad, sino que aspira a la ontificación radical, o lo que es lo mismo: a la dictadura. De este modo,

governar consiste en impedir la pluralidad, solventarla, imposibilitar el hecho de las posibilidades como manifestación coherente y “real” de nuestra condición descentrada como ec-sistentes que somos. Sólo los seres planificados están libres de todo gobierno político, pero el ec-sistente, por ser como es, está destinado al gobierno, a establecer un cierto plan, pero ese plan no puede pretender actuar como si precisamente estuviésemos planificados. Hablar de naturaleza en política es una falacia, porque en nosotros los existentes dominan más las pulsiones que los instintos.

Así pues, con “democracia ontológica” quiero 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 óntico, 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 conciente o inconciente). 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 subjetivas en tanto que intersubjetivas. 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 querer, un deseo consciente<sup>15</sup> (y así en la ética), y no en la facticidad de una determinada fenomenización óntica 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 óntico, por la misma cuenta la realización del cristianismo se agotó en el catolicismo y la institución vaticana, sin embargo, no todo el mundo lo cree así<sup>16</sup>.

Nuestro problema reside precisamente en que 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 óntica 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). La negación se limita a manifestar otro “es”, jamás un no-ser del que, por otro lado, no tenemos constancia empírica. En este sentido lo que se podría denominar “democracia ontológica”, o al menos así me gustaría 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. 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.

Se trata, pues, de devolver al sujeto a la posibilidad, de experimentar y no de repetir. Con ello puede acontecer una democratización subjetiva capaz de dar paso a la constitución de una comunidad profundamente democrática en tanto en cuanto no se

perda de vista la diferencia y, así, la pluralidad genuina que va de suyo con cada ser humano. No puede haber democracia real si no se da, como condición previa, una democracia subjetiva, esto es: asumir la diferencia como el derecho de cada uno. En esa diferencia común es donde encontramos la “equivalencia ontológica”, en el orden de *lo* político, que Laclau observa en la “equivalencia óptica”, en el orden de *la* política. El régimen es la concreción fáctica de *lo* político.

Nos enfrentamos a una pluralidad cuando debemos tomar una decisión. Sabemos que la decisión es un fenómeno que sólo tiene lugar ante una pluralidad o diversidad ontológica. No obstante, en esta experiencia tiene lugar un aprendizaje en el orden ético que es de carácter ontológico: la pluralidad es lo realmente originario para todo ec-sistente. Aquí tiene lugar la experiencia ontológica fáctica radical. Por tanto, es ante las distintas opciones que puede tomar la decisión como aprendemos vivencialmente el derecho del otro a actuar del mismo modo que actuó yo, esto es, tomando la decisión más acertada para él según su propia situación determinante. El problema estriba en que, en el terreno político, como en otros, se procura eliminar la experiencia ética existencial sustituyéndola por la moral; en el terreno político la ideología asume la función de la moral. En cualquier caso, esta supeditación de la ética a la moral o a la ideología viene a cumplir con un objetivo: transformar lo óptico en ontológico, la moral en ética, la posibilidad en decisión, la existencia en esencia (y a esto es a lo que se empeñan en llamar democracia). La enseñanza ontológico-existencial que se deriva de esto en términos problemáticos es ésta: si un ec-sistente ha experimentado ese fenómeno al completo –posibilidad, pluralidad, decisión y determinación óptica–, ¿cómo no puede entender esa misma situación en otro y con distinta determinación óptica? ¿A qué esa tendencia, tan habitual como irresponsable y perversa, que intenta someter al otro a nuestra propia determinación? ¿Por qué escatimarle su experiencia ética? Una auténtica moral, que es lo propio para lo colectivo, será lo más eficaz posible sólo si deriva de una experiencia ética original y puesta en juego al encuentro con la pluralidad. En este sentido vemos que hay una relación directa entre experiencia ontológica y experiencia ética. Si entiendo que mi decisión tiene que ver con mis características subjetivas, es decir, con la incidencia que puede tener en mí la vivencia de la ec-sistencia, del mismo modo, y por mera empatía, puedo entender la del otro. Ésta es la pluralidad visible –la realidad óptica– de la diversidad ontológica, pues sólo desde esta perspectiva es pensable pero no realizable. Ópticamente es invisible porque en lo óptico las cosas no son, sino que están, no son espacio, sino tiempo, en tanto en cuanto se deben al ec-sistente, no están más allá de él. Así, una democracia real sólo puede serlo aquella que ni olvida ni actúa al margen de la temporalidad, de la libre circulación, no de capitales sino de la pluralidad óptica. Aquí también se puede hablar, como en Marx, de un platonismo al revés.

Otra cuestión derivada de lo que venimos planteando tiene que ver con la historia. Desde un determinado punto de vista la historia no es otra cosa que repetición, “eterno retorno de lo mismo”, pulsión. En este sentido ni Hegel ni Marx estuvieron del todo acertados al considerar el devenir histórico dialécticamente. Hay dialéctica al uso en el ámbito técnico, o sea, que en el sentido de Hegel y Marx sólo hay, a nuestro entender, dialéctica tecnológica (y al servicio del goce pulsional) pero una muy escasa, como poco firme, dialéctica social; todavía se continúa exigiendo la aplicación de los Derechos Humanos, declarados en el S. XVIII, con lo que las obligaciones quedan aún más lejos. Este asunto nos muestra a las claras cómo el existente no se encuentra más allá de sí mismo: que si toda existencia es histórica, sin embargo, su despliegue, no está fuera de la Historia. El fenómeno pulsional, que es de carácter repetitivo y, por ello, sintomático, resulta ciego para la dialéctica, a pesar de esa burla del goce que es la

tecnología, jartible tintinela de la invocación al crecimiento sin límite como si esto fuese un logro en lugar de una forma del deseo incolmable. De este modo, la pulsión, reina y señora de la Historia, viene a desvelarnos una y otra vez la vuelta constante que se presentiza, que se fija cansinamente en un topos irreductible a la razón.

“El ser se dice de muchos modos”, nos dice Aristóteles<sup>17</sup>. Desde el punto de vista ontológico todo ente es legítimo, por el mero hecho de ser: toda demanda es legítima porque sencillamente es. Y no se trata de que haya demandas que valen y otras que no valen, sino de demandas posibles en cuanto están directamente relacionadas con las posibilidades existenciales de todo sujeto de cara a la vida en común y no reducidas a la exclusividad de un determinado grupo sustentado por una concepción perversa de la comunidad fundada en una suerte de autismo frente al otro. Sólo en el sostenimiento del otro, como garante de mi diferencia, que no de mi supremacía, en una relación de correspondencia, es posible la convivencia buena, pacífica. Si el otro formase parte inexcusable del principio de placer, en *lo* ontológico-político, el principio de realidad, en *la* óptica-política, podría dar lugar a determinadas satisfacciones. Pero, para ello, la demanda hegemónica tendría que estar sometida al liderazgo del existente más virtuoso, como quería Aristóteles: un líder caracterizado por la medida no del vacío sino del límite. Dicho ontológicamente: capaz de velar por la temporalidad, impedir el olvido de la contingencia. Un líder, por tanto, asentado en la abierto gracias a la correspondencia con *su* condición de arrojado.

Si el ser 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, ni si quiera diferencia. Los dichos del ser son los existentes que lo dicen, lo dictan, y estos existentes, nosotros, somos los que *estamos*: estamos diciendo esto o aquello y haciendo eso que decimos. Desde una perspectiva ontológica todo ente *es* legítimo, en tanto en cuanto no hay ente al que le falte el *es*. ¿Qué entendemos por legítimo? Que el *es*, en tanto *eseidad*, y en su diversidad, constituye lo común, la comunidad en lo ontológico.

¿Podemos decir que el ser es al espacio lo que el ente al tiempo? Si fuese así encontraríamos un espacio infinito en el que tiene lugar la limitación, el ente, la ontificación como tal. ¿Cómo pensar esto en términos políticos? ¿Diremos que la democracia es el espacio público, abierto, que resulta privado por el ente, en este caso, por los modos concretos en que actúa un determinado gobierno?

El existente, amarrado a este pensamiento, se encuentra con que la ontificación viene determinada por el carácter de aquellos que actúan. Esto supone “un” modo de ser concreto y singular de cada existente. Entonces la democracia es un “hecho” que se constata empíricamente al comprobar la diversidad de caracteres y éstos, a su vez, determinados por alguna de las pasiones o pulsiones. Así, en el seno de la realidad común y corriente se da un fenómeno democrático, en tanto existencial, anterior a toda política, a todo acuerdo que posibilite una convivencia más o menos viable. No hay política al margen del carácter.

¿Cómo hacer una política correcta, es decir, que no pierda de vista el fundamento existencial de todo sujeto procurando, además, no sucumbir a él? ¿Y quiénes están capacitados para llevar a cabo dicha tarea? Sabemos, o al menos así lo creo, que desde el punto de vista existencial, sostenido por el carácter, todo existente se comporta de una manera apolítica en tanto en cuanto sigue la pauta de sus pasiones. De ahí que la situación política actual, en España y en gran parte de Europa, sea en realidad de carácter apolítico, anárquico, y no se trata precisamente de anarco-capitalismo, como se pretende, sino de puro y simple anarquismo “existencial”, puesto que el existente no

actúa sino que es movido, sujetado, por las pasiones: ahora la avaricia, fenómeno éste que va ligado directamente al dogma del crecimiento y sus distintos apóstoles (desarrollo, progreso, avance, excelencia...).

## 5. Referencias

- Jesús Adrián Escudero, J. (2009): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Heidegger, M. (2011<sup>5a</sup>): *El concepto de tiempo*. Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Trotta.
- Heidegger, M. (1998): *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (1993): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Laclau, E. – Mouffe, Ch. (2001<sup>2a</sup>): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2015<sup>9a</sup>): *La razón populista*. FCE.
- Mouffe, Ch. (2011<sup>2a</sup>): *En torno a lo político*. FCE.

<sup>1</sup> Es una película española de 1936 dirigida por Florián Rey y protagonizada por Imperio Argentina, Miguel Ligeró y Manuel Luna.

<sup>2</sup> Dejemos para otro momento el detenernos a comprender tal expresión, pues resultaría interesante comprobar si “capitalista” pudiera ser la deriva perversa, el más allá del límite por el cual el liberalismo deja de ser lo que pretende ser. Aunque todo a punta a que parecer ser que sí.

<sup>3</sup> Lo político se refiere al modo en que se instituye la sociedad, mientras que la política son las prácticas correspondientes a la actividad política tradicional (Laclau, 2015<sup>9a</sup>, p. 11) y (Mouffe, 2011<sup>2a</sup>, pp. 15-40).

<sup>4</sup> Para conocer la diferencia entre *pueblo* y *plebs*, que es fundamental para la demarcación del populismo (Laclau, 2005, pp. 107-108).

<sup>5</sup> (Carvallo Robledo, 2010).

<sup>6</sup> Hay quienes hablan incluso de “popmarxismo” al referirse, de manera un tanto sarcástica, a E. Zizek.

<sup>7</sup> Esta larga descripción puede resumirse en nuestra propuesta político-existencial a la que hemos denominado “anarco-existencialismo”, y cuyo desarrollo se encuentra en otro trabajo aún no finalizado.

<sup>8</sup> La insistencia en la duración de un régimen que ya no es capaz de dar satisfacción a la mayoría de las demandas reales es propia de posturas esencialistas, que se empeñan en ir más allá de la temporalidad, de la duración. Son estas posturas las que acaban por llevar a la comunidad a su máximo deterioro en lo que podemos expresar, de una manera descriptiva, como una suerte de sociedad zombi.

<sup>9</sup> Una explicación más detallada de este tema en (Escudero, 2009, p. 135-137).

<sup>10</sup> Aquí podemos introducir la noción lacaniana de “significante vacío”, que toma Laclau para referirse al líder populista y que nosotros ponemos del lado del realismo político, por cuanto se constituye en el ente que representa esa suerte de realismo ontológico en el que se funda la diversidad cualitativa, en tanto que corresponde a la posibilidad intrínseca del existente, su carácter de abierto. Ese significante vacío expulsa de sí todo idealismo en la medida en que se limita a cumplir una función meramente unificadora: es el lazo que transforma las demandas democráticas en populistas, activando de esta forma “lo” político.

<sup>11</sup> Dejemos para otro momento la posible deriva de esta situación hacia una comunidad de carácter anarquista en un sentido específico.

<sup>12</sup> RAE. Del gr. ἡγεμονία *hēgemonía* 'dirección, jefatura'.

<sup>13</sup> RAE. Del lat. mediev. *epocha*, y este del gr. ἐποχή *epochē*.

<sup>14</sup> En la de E. Husserl se refiere al descubrimiento de “un nuevo dominio científico... que se conquiste justo por medio del método del colocar entre paréntesis... que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.” (Husserl, 1993, p. 73).

<sup>15</sup> Podemos decir que el *Deseo* como tal vendría a representar lo ontológico intersubjetivo mientras que el *querer*, en calidad de deseo consciente, lo sería de lo óntico subjetivo, de manera análoga al ser y al ente.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> *Metafísica*, 4, 2.