

Pandemia, patología, panideología: La lista de Schindler

José Ordóñez-García
(Archivo Heidegger de Sevilla – Universidad de Sevilla)

Lo que sigue es una reflexión abierta sin pretensiones eruditas ni extremadamente académica. Se ha dejado vía libre a la espontaneidad de una hermenéutica relacional que pivota entre el uno y el otro, entre el individuo y el colectivo, buscando siempre la expresión de ideas que, en ningún caso, se pueden considerar definitivas ni mucho menos acabadas. La lista que sigue obedece a esa hermenéutica relacional simple, cuyo recorrido está orientado por esos hitos; podían haber sido otros, pero también se trataría de otro recorrido. En cualquier caso, si muchas cuestiones resultan precipitadas o manidas ruego se me disculpe, ya que la extensión que se nos pide me ha obligado a simplificar muchas ideas y eliminar algunos nombres señalados de la lista.

1. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, afirma que el ejercicio de la política debe consistir en procurar la mayor felicidad para el mayor número de personas.¹

Una buena persona Aristóteles. No se trata de ideología, sino de eudemonología. Pero la cosa no es tan sencilla, porque, como él mismo dirá más adelante, el contenido de la felicidad puede ser muy variado (posesiones, riquezas, fama, prestigio, poder), aunque, en todos los casos, y al ser la Política una continuación de la Ética, su ejercicio ha de tener como finalidad la vida en común, es decir, gestionar y orientar el mejor modo de convivir atendiendo a las circunstancias y características de la comunidad. Si atendemos a las demandas más habituales de nuestras ciudadanas y ciudadanos (pueblo, ciudad, comunidad o país) nos encontramos con que todas y todos desean llevar una vida buena, es decir, una vida en la que vean satisfechas sus necesidades y deseos. De éstos, unos están a su alcance, es decir, pueden conseguirlos por ellos mismos, pero otros dependen de otras personas y de otras instancias. En esa obra, Aristóteles desarrolla todo aquello que cree necesario para que el individuo actúe de una buena manera. De modo que es en lo individual donde se fragua el éxito de lo colectivo, pero en el comportamiento individual tiene importancia capital la alteridad, puesto que la finalidad no estriba en el individuo sino en la comunidad o, dicho de otro modo: la ética es la base de la política. Cuestión que, de por sí, ya pone en evidencia a la clase política planetaria, en general, y a la de nuestro país, en particular, salvo honrosas excepciones en ambos casos. Y esta es una de las claves para entender la lamentable acción política de muchos de los miembros de nuestro arco parlamentario: prima la ideología e intereses de clase sobre la eudemonología. La felicidad de unos pocos frente a la de muchos, frente a la infelicidad de muchos. En este sentido, el ejercicio de la política actual es pre-aristotélica, se soporta más en las vísceras –ideología irracional– que en la conciencia comunitaria –ideología racional. Platón no supo gestionar la visceralidad, culpando a los poetas del

¹ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999 (7ª ed.), 1095a 20.

enaltecimiento de los afectos, cifrando en ellos la imposibilidad de la política a raíz de su concepción reduccionista del individuo. Pero no se puede tomar una parte por el todo, no es posible desechar los afectos –que son y no pueden no ser, tal como nos enseñó Parménides– así sin más; cuando eso ocurre la perversión campa a sus anchas. A mi modo de ver este fue el acierto de Aristóteles, frente al fracaso de Platón, puesto que los mejores y las mejores son aquellos y aquellas que actúan sin perder de vista al “otro” (en un sentido inclusivo muy amplio), sin dejar de lado a la alteridad en la conciencia. Que, debido a ello, la deliberación² es, a mi modo de ver, la noción básica y genial de Aristóteles. Sin embargo, la deliberación no está exenta de la impronta del deseo, que es precisamente lo que intenta gestionar Aristóteles: el saber gestionar las pasiones. De este modo, su *Ética* ha podido ser considerada como un tratado para la educación (*educare*) del carácter, y del buen carácter es posible la buena política.

2. En Levítico 19:18: se nos dice: "Ama a tu prójimo como a ti mismo".

Claro... pero no olvides que es otro. Es frustrante no estar a la altura de ese hermoso precepto moral, de esa suerte de imperativo que augura las mejores intenciones respecto a la alteridad. He aquí el fracaso: es un precepto, algo que “debemos” hacer, porque, de hecho, no es lo que comúnmente se hace. No es algo que acontezca en el ser humano *motu proprio*, pues, si fuese así, no sería un precepto de obligado cumplimiento. Si he de amar en el otro lo que amo en mí, me encuentro que, en realidad, he de amar en él o en ella lo mismo que yo amo, por ejemplo, el derecho a vivir y actuar según mis principios. Llevado al ámbito de la política, de la actual, no de la propuesta por Aristóteles, la mencionada indicación se nos antoja ciertamente interesante, por no decir tan compleja como conflictiva. Si el ejercicio de la acción política se encuentra orientado por la ideología, entonces, el prójimo al que amo, o he de amar, será aquél que se adscriba a la misma ideología. De modo que el concepto de “prójimo” se nos clarifica mediante el de “próximo”, es decir, el “cercano” a nuestra posición. No amo en el otro el derecho a pensar a su manera, como yo que pienso a la mía, sino que amo a quien piensa como yo, lo mismo que yo, en consecuencia, no hay alteridad en sentido estricto, sino una suerte de idiocia, de planitud ajena a las diferencias, a la pluralidad y, por supuesto, a la actitud democrática con relación a los modos de existir según las convicciones de cada cual o de cada grupo de afines. En este sentido, ese amor al próximo es un amor condicionado, de tal modo que solo es próximo/a, y tratado/a como tal, aquel o aquella testado/a por un filtro. Esto nos lleva a la siguiente consideración sobre el precepto: es tan ambiguo como absurdo. Hemos aludido al “próximo” ideológico, pero hay otros muchos contenidos de la proximidad: deportiva, musical, gastronómica, cinematográfica, pictórica, filosófica... una proximidad que, además, no es así de genérica, sino que se ama al fútbol, al baloncesto o al rugby, se ama a Mozart, a la Cavallé, Serrat o AC/DC... la gente se junta por la proximidad a un mismo fenómeno y esa misma gente se separa por la distancia frente a otro fenómeno: comparte la misma afición deportiva, pero no la misma ideología: proximidad en una cosa y distanciamiento en otra. ¿Amor y odio? ¿Se aman en una cosa, pero se odian en otra? Dicho así, resulta un tanto extremo, de modo que lo podemos dejar en un amor y odio de baja intensidad (aprecio / no aprecio), para no ser tan exagerados como J. Lacan, aunque reconocemos que se trata de una conclusión bastante hipócrita o al

² Este concepto ha sido muy bien desarrollado y actualizado, entre otros, por J. Ranciere en *El desacuerdo. Política y Filosofía.*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012 (3ª reimpr.).

menos un tanto cínica. Desplazándonos hacia una lectura más positiva del trato con la proximidad, diremos que si, efectivamente, podemos y debemos amar al próximo, tendrá que ser bajo la condición de la alteridad, es decir, bajo la condición de poder amar al próximo en tanto que otro/a, es decir, de reconocerlo/a como tal, en sus propias condiciones, more fenomenológico, tomarlo tal como se *me* da: diferente, pero legítimo en tanto que no solo posible, sino fáctico. Por ejemplo, se me da Vox, se me da el confinamiento. Entre la distancia ideológica de Vox y la distancia física del confinamiento hay una diferencia, una alteridad. Vox es la diferencia que se opone a las diferencias, así que, en términos de Ernesto Laclau, su demanda no ha de ser satisfecha, por cuanto la satisfacción de la suya implica la negación de las diferentes. Es un caso ejemplar de amar sólo y exclusivamente a sus próximos, el resto no son meramente distantes, sino del todo ajenos. En términos epidemiológicos Vox es el Coronavirus de la democracia y su reduccionismo una vocación de pandemia. Si hay que amar al próximo, en términos básicos, entonces no podemos amar a Vox de ninguna de las maneras. El confinamiento es, por el momento, el único modo de frenar la pandemia, es decir: la convicción del aseguramiento en las posiciones que tienen como finalidad la salvaguarda de la comunidad al completo pone a salvo la diferencia, a la vez que aísla a los que intentan aniquilarla. Si el próximo no te ama, porque se sitúa en una proximidad condicionada, nos encontramos ante una tremenda paradoja: ¿cómo amarlo? ¿cómo amar esa alteridad que busca la aniquilación de la alteridad? Así pues, volvemos al principio: amar al próximo/a solo es posible bajo la condición de lo incondicionado, pero, para esto, hay que actuar al margen de la ideología y hacerlo desde el lado de la eudemonología. En este punto habría que hablar de la posibilidad de una democracia ontológica y de su versión práctica en el anarco-existencialismo, pero no es éste el momento ni la ocasión.

3. Kant, en su filosofía práctica, sostenía que el hombre es un fin en sí mismo y no un medio.³

El próximo como un fin en sí mismo y no como un medio. Qué bueno el bueno de Kant. Ernesto Laclau sostiene que la sociedad se funda en su imposibilidad. Qué kantiano Laclau, a la contra. Es curioso esto de las imposibilidades como motor de lo posible. No siempre el otro es un fin en sí mismo, pero es que incluso uno puede llegar a la conclusión tan radical como dramática, por real, de que nunca se trata a la alteridad como un fin en sí mismo. Las grandes figuras de la santidad lo fueron precisamente porque se valieron del otro para alcanzar ese reconocimiento. Que mis hijos logren un buen trabajo con una buena remuneración no solo es bueno para ellos, sino que, sobre todo, es bueno para mí porque, así, tengo menos preocupaciones; ayudándoles a ellos para que lo consigan me reconforto a mí mismo. Lucho por la erradicación de la pobreza, o al menos por su reducción a la mínima expresión, para calmar el sufrimiento y la angustia que me produce ver situaciones horribles. Incluso en el disfrute de la sexualidad, donde la fuerza de lo inconsciente adquiere su máxima intensidad, el otro se presta a ser medio de satisfacción hasta tal punto, que no solo desaparece el otro, sino que también, y a la vez, el yo y la conciencia también desaparecen; esta situación no es problemática si esa experiencia es mutua. Así que en esto consiste el altruismo, en tratar al otro de tal manera, que procurándole su bienestar me procuro el mío. Mientras que el

³ Kant, I.: *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres*, Aguilar, Buenos Aires, 1978 (5ª ed.), pp. 111-112.

egoísmo no trata con la alteridad sino con la coseidad y la usabilidad, y las cosas no provocan sufrimiento sino incomodidad, molestia, facilidad o rentabilidad. Se trata de una desmesura en el interés donde el beneficio se ubica exclusivamente en el yo. Por consiguiente, tanto el altruismo como el egoísmo vienen a segar la máxima kantiana. Tal vez el único modo donde pudiésemos verificarla podría ser en el caso del sacrificio, es decir, cuando la acción sobre el otro no me produce satisfacción alguna, sino más bien un tremendo sufrimiento, pero que, gracias a él, logro el bienestar del otro, la descarga de su sufrimiento. Es cierto que esto ocurre raras veces, porque el otro al que nos referimos es cualquiera, no es un familiar o un amigo o amiga, es sencillamente el próximo que tengo ahí delante. Pues bien, incluso estos casos serán barridos por la teoría freudiana y postfreudiana (en la que nos detendremos en el número 6). Y no sabemos si Jesús hubiera dado ese paso, si no hubiese estado convencido de su resurrección. En el otro no aparece el bien, sino el medio para hacerlo. Solo me pueden llamar justo si actuó así, si el otro es tratado con justicia, por tanto, consiste en un movimiento de ida y vuelta, de modo que, en este ejemplo, tiene lugar una escena interesante: el otro, que es el medio por el que puedo ser considerado justo o injusto, es a su vez fin, por cuanto mi acción no va más allá de él, sino que me regresa, porque mi acción acaba en él y en esa terminación me constituyo como justo o injusto. No lo he transformado, sino que lo he recompuesto. Lo que la máxima de Kant viene a descubrirnos es que, en el mejor de los casos, algunos y algunas lo procuramos, es decir, que somos procuradoras y procuradores... que debemos luchar por lo imposible.

4. Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, afirma que el señor pone al siervo entre él y la naturaleza.⁴

Esto es el colmo del colmo, que diría Lacan. El goce. Lo más inútil. El plus-de-goce, como dice Žižek⁵. Y antes que ellos Hegel, quien, mediante el prestigio, establece las figuras del señor y el siervo a raíz de la lucha por el reconocimiento, en una relación dialéctica dinamizada por la muerte, que es el fenómeno que hace posible la negación. De nuevo el fracaso de los dos anteriores. Entre el yo y la cosa pongo al tú, de manera que la alteridad se convierte en una cuestión de mera necesidad, pero de tal modo que surge la paradoja: porque te necesito, te odio. Así que, el prestigio se transforma en desdicha, en que la conciencia del señor es conciencia desdichada por cuanto se sostiene en la conciencia desgraciada y degradada. El yo goza, mientras que el tú se limita a quedar atado al principio de placer; el principio de realidad, representado por el goce, le recuerda constantemente que se encuentra siempre en peligro de muerte. El precio a pagar por el temor a la muerte no es otro que el sometimiento y la explotación, de modo que ese miedo del tú es la materia prima de la riqueza, del señor del goce. Hoy se paga ese precio con absoluta normalidad debido a la sutilidad que ha adquirido el fenómeno del trabajo. Se cambia el tiempo por dinero, la venta ya no es de la fuerza de trabajo – eso queda para los temporeros –, sino del tiempo propio. De algún modo, así, se le ofrece la muerte propia al señor a través del dinero, procurándole, de este modo, más dinero. Ahora nos encontramos con esa verdad a través de la preocupación por la salud y por la economía. Día sí y día también, la preocupación de los dirigentes de uno y otro signo es lograr la combinación entre salud y economía, con lo que se muestra a las claras que la salud es un asunto económico – algo que ya sabíamos nosotros y las

⁴ Véase Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 2000 (7ª reimpr.), p. 119.

⁵ Véase Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 2010, pp. 81-86.

grandes farmacéuticas–, si no, a qué tanta preocupación por la prevención y la higiene. En USA han sido más claros y sinceros al respecto: primero los negocios y de la salud que cada cual se busque la vida. ¿Temor a la muerte? ¿al señor absoluto? ¿globalización del miedo? Más bien globalización del goce: del económico. Se teme más al dinero que a la muerte. Las grandes fortunas están dispuestas a morir, antes que perder dinero. Pero también ocurre lo mismo con los pequeños negocios (hace unos días se quitó la vida un autónomo de nuestra ciudad). Morir por el otro es un lujo innecesario, lo conveniente es morir por el Otro, ese gran otro atravesado por la gula, la avaricia y la desmesura. Es, por ejemplo, el rostro de la deuda soberana, cuyos números es imposible que puedan convertirse en papel moneda, de modo que debemos lo que no tenemos; el goce bajo la forma de interés, la resurrección de lo que nunca muere. En este reinado de lo inútil ha irrumpido Covid19 para interponerse entre el señor y el siervo, para poner a ambos en el nivel de lo elemental, aunque esto elemental sea distinto en cada caso: en uno es siempre el “cada vez más”, mientras que en el otro es el “por lo menos”. Espartaco le contestó al mercader fenicio “Todo hombre pierde cuando muere. Pero un hombre libre y un esclavo no pierden lo mismo. El libre pierde el placer de vivir y el esclavo el sufrimiento. La muerte es la única liberación para el esclavo. Por eso no la teme. Por eso venceremos.” Siempre me ha inquietado, cada vez que la vuelvo a ver, ese enigmático “venceremos”.

5. Sade se decanta por la reducción del otro a ser un mero instrumento de su satisfacción.⁶

En «Kant con Sade»⁷, J. Lacan formula con absoluta convicción los extremos de la perversión: el otro como un fin en sí mismo y el otro como un medio. Que, por lo general, en nuestra vida cotidiana, así como en gran parte del planeta, domina la tendencia sádica con diversa intensidad, parece claro. Todo el mundo entiende la relación entre Sade y la perversión, pero no son tantos aquellos y aquellas que la vean en Kant, a pesar de que algo se ha insinuado al respecto en el punto 3. En Sade, el otro es otra persona, aunque de ella solo se tenga interés por algunas partes de su cuerpo (la exterioridad sensual) y, por tanto, no se trata en realidad de persona, sino de una cosa que puede ser tomada como instrumento y como algo manipulable. Si con Hegel el señor ponía al siervo entre él y la naturaleza, que la transformaba para aquél, con Sade la naturaleza es de otra índole, puesto que no alude al alimento, sino al deseo. Aquí, el deseo domina hasta tal punto que su finalidad es el sometimiento absoluto. El único deseo de la “cosa” es satisfacer el deseo del otro y solo eso, porque la cosa no tiene deseo, se limita a ser un mero útil para el deseo del otro: es la materia de su satisfacción. ¿Y Kant tiene algo que ver con esto? Kant ¿sádico? Esto es lo que viene a proponer Lacan haciendo una lectura desde el psicoanálisis. Si, con Sade, se refiere Lacan a “la felicidad en el mal”⁸, con Kant tendremos que decir que se trata de la infelicidad en el bien. La deriva superyoica del precepto kantiano lleva infectado el virus del sufrimiento en la conciencia moral del existente. El intento por llegar a esa altura –puesto que, como sabemos, no es el punto de partida– carece de garantías, de manera que es en nuestro fuero interno donde acontece la experiencia sádica. Freud ya nos advirtió de la transformación sádica del superyó a raíz de sus exigencias y del consiguiente fracaso

⁶ *La filosofía en el tocador* de Sade apareció ocho años después de la *Crítica de la razón práctica* de Kant.

⁷ Véase Lacan, J.: *Escritos 2*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 744-770.

⁸ *Ibid.*, p. 744.

del yo. Pero, sobre todo, dejó claro que este sadismo podía llegar a ser inconsciente (el sentimiento inconsciente de culpa). Se trata de la loca pretensión por “desear” que nuestra acción con el otro sea en todo momento kantiana.⁹ ¿Estamos dispuestos estar a la altura de nuestro sufrimiento? Es decir, ¿a la altura de nuestra deriva sádica? Se nos dirá que, al menos, aquí el daño no recae sobre el otro, pues el otro sencillamente se ha constituido como el testimonio de nuestro fracaso. No puede haber intento sin el otro, sin su concurso. ¿Qué ha ocurrido entonces? Precisamente que el otro nos ha mostrado la imposibilidad, pero una imposibilidad que es subjetiva gracias a la objetividad del otro. Por tanto, si en el intento no he logrado que el otro haya sido fin ¿qué es lo que he logrado para el otro? Porque aquí no se trata solo de lo que me ocurre a mí, al ser un precepto moral, sino también de lo que le ha ocurrido al otro. ¿Queda reducido, entonces, a ser un medio? De la promesa a ser un fin ha pasado a ser, paradójicamente, un medio a mi pesar, y de mi pesar, por cuanto gracias al él he experimentado el fracaso y, en consecuencia, el sufrimiento. El enunciado de Kant, por ser práctico, solo tiene efecto en la acción. Pero, claro, Kant no tiene en cuenta al existente tal como es, y en cada caso, sino tal como debería de ser. Nosotros diremos tal como deberíamos de intentarlo. El intento hace menos daño que la convicción. En el salto de altura hay quienes no llegan y quienes se pasan, y entre quienes se pasan llegan a un punto en que ya no pueden llegar. En ocasiones estamos a la altura y en otras no. El problema, en este momento, es que está teniendo más fuerza la posición del medio. El otro es medio de contagio y el trato, a su vez, está sometido a medios para evitar el contagio. Por tanto, nos encontramos en una situación de mutua mediación mediada (perdón por la hegelizada). Nadie se fía de nadie, aunque hay notables rebeldes que muestran no temer al contagio. Me refiero a Bolsonaro, Trump, Boris Johnson o nuestros patrios Campeadores. Máximos representantes del imperativo sádico, que no del kantiano ni de su fracaso, del otro solo quieren la carne de su deseo, la vuelta al “trabajo”, que así es como suelen llamar de forma torticera a su perversión, a su goce. A esa vuelta de lo mismo Nietzsche la llamó “eterno retorno” y Freud “pulsión”.

6. Freud, en «El principio de placer», viene a decir que todo lo que pensamos y hacemos tiene como finalidad la disminución o eliminación del exceso de excitación interior.¹⁰

Lo comentado hasta ahora tendría esta simple explicación: lo que hacemos, lo hacemos para evitar el displacer, el malestar. Amaré al prójimo, lo trataré como a un igual, lo esclavizaré o lo someteré a mis deseos, si en cada caso elimino mi malestar. Se trata de una fórmula muy simple en cuanto a la conveniencia, por lo pronto, de la acción, de modo que glosaremos el principio freudiano diciendo: todos decidimos hacer aquello que menos nos lo hace pasar mal. Ya sea guiado por el “ello”, ya por el “superyó”, el existente siempre opta por lo que menos le hará sufrir. La Boétie, a mediados del S. XVI, ya se sorprende de cómo muchos pueden someterse voluntariamente a uno solo¹¹, y es el carácter “voluntario” lo que le llama la atención. De algún modo, el amigo del alma de Montaigne, nos permite acercar el principio freudiano a su asombro, pues, en

⁹ Una paradoja interesante sobre esta cuestión se puede ver en el texto de Michel Onfray «Un kantiano entre los nazis», perteneciente al libro *El sueño de Eichmann* (Gedisa, Barcelona, 2009, pp. 15-43).

¹⁰ Véase Freud, S.: *Más allá del principio de placer* (Obra Completa Vol. 7), Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2507.

¹¹ Véase La Boétie, E.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trotta, Madrid, 2014 (1ª reimpr.), p. 29.

cierto sentido, su extrañeza se refiere a cómo es posible preferir el sometimiento a la libertad, el decidir ser siervo a ser libre. No podía imaginar que esa decisión se fundaba precisamente en una transacción afectiva, cuya finalidad era evitar el malestar, el sentirse bien, así de sencillo. El miedo y el temor son causas suficientes para elegir forzosamente y tomar la decisión, que mejor facilita la eliminación de la tensión excesiva o por lo menos su grado de intensidad. Cuando esta situación pasa por la voluntad el sufrimiento desaparece por cuanto se trata del sujeto de la conciencia: el súbdito a posta se siente a gusto, pues se ha deshecho de la dura tarea de tener que ser responsable y de tomar decisiones, se ha quitado de encima la posibilidad del error, de la libertad para poder decir: “he sido yo”. A veces, la dignidad es un valor menor frente al de la supervivencia. Del mismo modo, actuar al margen de la ley puede ser algo necesario, la única salida, y no nos referimos con esto al vaciamiento de las arcas públicas, sino a situaciones tremendamente precarias. Pero también el delincuente actúa guiado por el principio de placer, sobre todo si tiene claro que el principio de realidad, la ley, no va a interferir en sus actos. De aquí que la acción condenable, a sabiendas, solo es posible si su represión produce más sufrimiento que su satisfacción. Lo que hoy conocemos como el “obrero liberal”, es una suerte de oxímoron que trastoca la noción de “conciencia de clase” por la de “inconsciencia de clase”, cuya inconsistencia resulta ser lo más consistente gracias al “principio de placer”. ¿Cómo es posible que un trabajador o una trabajadora apoye a un determinado grupo político, en cuyo ideario conste la pérdida de derechos laborales y sociales y defienda principios basados en la explotación y el interés privado? Del sometimiento voluntario al Uno hemos pasado al sometimiento voluntario al capital, es decir, al goce. El obrero liberal se siente mejor sirviendo al goce, sirviendo al inconsciente del otro (a su vez sometido a su goce bajo la forma del “nunca es suficiente”), que defendiendo su propia dignidad en calidad de trabajador por cuenta ajena. Ha hecho dejación de su valor como medio de enriquecimiento del otro, dejando así de lado la posibilidad de llevar una vida mejor a cambio de su servicio. Para llegar aquí ha tenido que renunciar a la “lucha” y adoptar esa nueva posición de sumiso, que puede soportar sin problema mediante el significante “liberal”. Ciertamente sufre menos con esta deriva que con la de “conciencia de clase”, un principio de realidad que le resulta insoportable en la medida en que le vuelve a situar en su verdadera conciencia. Así pues, la fórmula conciencia de clase = malestar es transformada por esta otra de inconsciencia de clase = bienestar, a pesar de que el precio a pagar por esta última sea el sometimiento al goce del otro en la figura del obrero liberal.

Y 7. En la primera línea de la *Ética* dice Aristóteles que “Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por eso se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”¹².

Llegar tan lejos para terminar volviendo al principio. Gira uno hacia Freud y aparece en lontananza Aristóteles. Ni uno estaba tan lejos ni el otro estaba tan cerca. El bien es el propio, el de cada uno, incluso alude el estagirita al buen ladrón, a aquel que logra su objetivo sin ser visto ni capturado. También el psicópata busca su bien, como Sade. Y no digamos el goce capitalista. Pero también busca su bien el médico, el bombero, el guardia o el pescadero de la esquina. En todos los casos el bien propio es el bien ético, sólo que en unos ese bien es a costa de perjudicar al prójimo, en tanto que lo trato como

¹² Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, 1094a.

materia prima de mi beneficio, mientras que en los otros el beneficio propio estriba en el beneficio del prójimo. Esta es la diferencia entre la ética en sentido estricto, la del deseo sin más, y la ética de la responsabilidad, inclusiva, que es la que se transforma en moral, por cuanto acostumbra al prójimo en lo propio, haciendo posible una polis sensata y razonable. Cuando el bien propio no es otro que el bien común, pues toda vida es vida en común, nos encontramos insertos en la experiencia originaria de “lo” político –que es la dimensión estrictamente ontológica y existencial–, de modo que es a raíz de esto como es posible “la” política en cualquiera de sus concreciones prácticas. Si el bien propio no es otro que el bien común, y no nos referimos al bien común de una determinada clase, sino al de la polis en general, entonces la eudamología ha de ser antes que la ideología. Marx, sin embargo, afirmaba que “las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes”¹³, es decir, que la base está en la ideología. El materialismo radical de Marx le impidió ver la impronta ética de todo existente. Su referencia a la “clase” obvió su fundamento en el individuo, es decir, el “ethos” como imperativo en la constitución de un determinado grupo, de manera que no solo le faltó Freud, sino, sobre todo, Aristóteles. Así, en la perspectiva marxiana se da una identificación entre ideología y moral, sin caer en la cuenta de que, en el fondo, en la infraestructura, lo que tiene lugar es una mixtificación de la ética, esto es, del “pathos”. Este “olvido” de Marx tiene como extremo de la reducción grupal al estalinismo y como extremo de la reducción individual al capitalismo. De cara a una preponderancia del bien común como bien propio, esto es, de la eudamología, ha de tener primacía la pedagogía sobre la ideología, pero una pedagogía basada en el *educere* y no en el *educare*, procurando, de todos modos, la buena orientación a través de los mejores, es decir, more Aristóteles, a través de la observación de las acciones justas. Pero, claro, sin olvidar que somos temporales.

PD: A mi modo de ver no conoceremos una sociedad justa, ni ilustrada, ni sensata, ni satisfecha. Solo algunas y algunos actuarán, y actuamos –en la medida de nuestras posibilidades– de manera justa, ilustrada, sensata y nos podremos sentir más o menos satisfechos... porque toda mejoría individual y colectiva es un esfuerzo espiritual y físico, y no exento de una fuerte convicción: la convicción de que el fracaso es justo y merece la pena.

¹³ «Ideología y crítica de las ideologías», en Marx, K.: *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del partido comunista. Crítica del programa de Gotha.*, Gredos (Col. Biblioteca de Grandes Pensadores), Madrid, 2012, p. 24.