

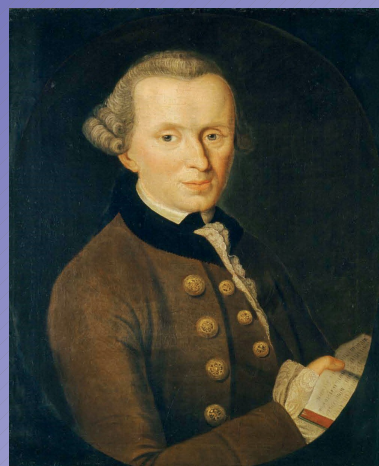
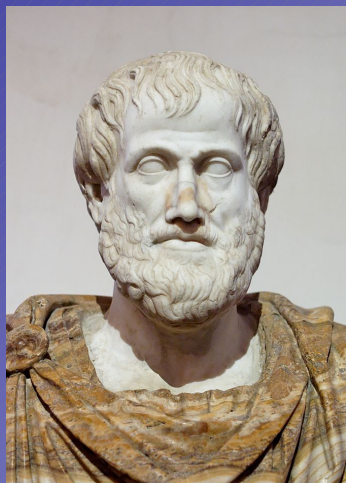
CONEXIONES DEL CAMPO LACANIANO

CURSO 2017-18

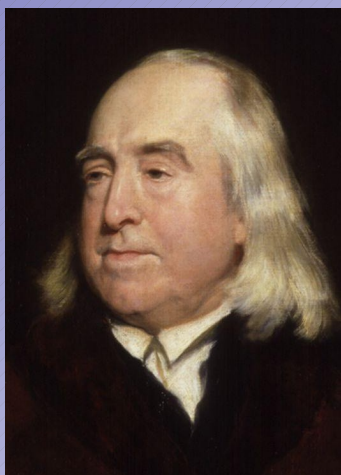
Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano del País Vasco
JAKINMINA

ANGEL MURIAS

Aristóteles



J. Bentham



E. Kant

M. Blanchot



Ángel Murias

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

25 de octubre de 2017

Primer día: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

Segundo día: Kant, *Crítica de la razón práctica*

Tercer día: Jeremy Bentham, *Teoría de las ficciones*

Recordando a Foucault y su concepción de la filosofía como ontología del presente, como estudio de la realidad presente, y trayendo a colación que Foucault considera que el primero que hace una ontología del presente es Kant, hoy había pensado, antes de empezar con Aristóteles, hacer un pequeño paréntesis para leeros un texto de Kant poco conocido.

Normalmente la gente conoce las obras típicas -*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Metafísica de las costumbres*-, pero hay otra serie de textos poco conocidos, pero muy importantes. En esto estoy de acuerdo con Foucault, en que reflejan su intención de hacer una ontología del presente.

Me refiero en este caso a dos textos. Uno es un artículo de 1784 que se titula *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* El otro es una parte de un libro publicado por Kant en 1798 que se titula *El conflicto de las facultades*, conflicto entre las facultades de derecho, filosofía y teología, a ver cuál debe predominar en la universidad. Pero la segunda parte de ese libro trata sobre si el género humano está predispuesto por naturaleza a mejorar, siempre a caminar hacia lo mejor.

En esa parte, la segunda sección del libro *El conflicto de las facultades*, hay un texto que tiene que ver con la ontología del presente, del presente que estamos viviendo hoy. Leo el párrafo 6 de la segunda sección de ese libro. Voy a leer despacio para que cada uno de vosotros lo relacione con esto que estoy diciendo de la ontología del presente.

Tened en cuenta que Kant publicó este libro en 1798 y que la revolución francesa empezó en 1789. Para 1798 habían ocurrido ya una serie de episodios bastantes crueles, la guillotina estaba en plena eficacia, en pleno funcionamiento, la sangre había corrido mucho por Francia. En ese contexto, Kant es uno de los únicos intelectuales alemanes que, a distancia, como espectador, está a favor de la revolución francesa, a pesar de la sangre que había corrido allí. A pesar de que él dice que eso no lo repetiría, a pesar de eso, extrae del acontecimiento de la revolución francesa, considerado como un signo, que la humanidad está predispuesta a lo mejor, a mejorar.

El signo no es la propia revolución ni lo que ha ocurrido allí, sino que es el entusiasmo que los espectadores a distancia sienten al enterarse de lo que está ocurriendo en Francia. Está hablando de él y de lo que siente al percibir lo que está ocurriendo en la Francia revolucionaria. Es en este contexto donde hay que ubicar el siguiente párrafo:

La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar, Quizá acumule.... tales miserias y crueldades.... que, aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo al hacer un experimento tan costoso, esta revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores -este es el signo- (que no están comprometidos en este juego.)

Los que están comprometidos en ese juego del movimiento revolucionario por supuesto que están movidos por el entusiasmo, pero el entusiasmo del que habla Kant aquí es el entusiasmo de los espectadores. Nace de otra fuente, que es distinta de la emoción que mueve a la gente a moverse.

Esta revolución, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayando en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano. Esta causa que interviene probablemente es doble.

En primer lugar la del derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente.

En segundo lugar la del fin, que al mismo tiempo es un deber. La constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana, es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra, fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres.

De este modo, a pesar de su fragilidad desde un punto de vista negativo, el género humano tendrá asegurado el progreso hacia lo mejor; puesto que, al menos, no será perturbado en ese avance.

Ese es el fragmento que os quería leer. Cada uno que lo relacione con la ontología del presente.

Lo quería leer como testimonio de lo que Foucault comenta a propósito de Kant como el primer filósofo que se dedicó a hacer, para él, una filosofía entendida como ontología del presente. Habla de la Ilustración y habla de ella como un proceso que está ocurriendo en Alemania, Francia, Inglaterra y en otros sitios en el siglo XVIII, y habla también de la Revolución, que era un proceso que estaba ocurriendo precisamente en Francia.

Hacia años que no tocaba la cuestión de Aristóteles. Siempre la había tocado desde un punto de vista académico, y no es algo que ahora mismo me entusiasme, el mirar a un autor desde el punto de vista académico. Precisamente por eso me he preocupado de estudiar a toda esa constelación de pensadores franceses que, de una u otra manera, están vinculados con el ambiente que vivió Lacan: Foucault, Deleuze, Guattari, Blanchot o el propio Antonin Artaud.

Blanchot decía que la obra es la muerte del autor. Es decir, cuando nosotros vamos a hablar ahora de Aristóteles, no vamos a hablar de ningún autor.

Aristóteles no es ningún compinche, no es alguien que toma pinchos con nosotros por la calle. Aristóteles no existe. No es más que un rótulo puesto aquí en un libro. En este caso, un rótulo en manchas negras, sobre un fondo blanco, que yo puedo leer, contrastadas con otras manchas negras sobre fondo blanco de otro libro, en este caso atribuido al mismo nombre. Es un nombre nada más, o incluso de otros autores que hablan o de este mismo personaje o de esta obra.

Es decir, el autor, según Blanchot, desaparece en la obra. Precisamente hay una obra de Blanchot que se titula *La literatura y la muerte*. De algún modo (aquí aparece una palabra que utiliza Lacan de vez en cuando) es la *afanisis* del autor en la obra. Es decir, en tanto aparece el autor en su obra, en esa misma medida, desaparece en la obra. Aquí no está Aristóteles (*señalando al libro*).

Por otra parte Aristóteles está muy lejano, siglo IV a. C. Ha pasado mucho, ha llovido mucho desde aquel momento, de manera que lo que tenemos son interpretaciones. Luego, por otra parte, ha pasado la lectura de Aristóteles a Occidente frecuentemente a través de la escolástica. A través de los árabes, en primer lugar, o de algún filósofo judío, pero fundamentalmente de los árabes.

Y luego a través de los cristianos. Muy a menudo ha sido sacralizado como el filósofo con mayúscula, por ejemplo por Santo Tomás de Aquino.

De manera que la visión de Aristóteles es muy parcial, habría que recontextualizar a Aristóteles en su momento, en el contexto de sus obras como griego. Quizá por ese camino podamos acercarnos a esta obra clásica, pero es un camino que, aunque no quiero que sea académico, no hay más remedio que serlo de alguna manera.

Tengo que hacer referencia a Parménides de Elea. Definió, como ya sabéis, el ser como consistencia. Aquello tan famoso: lo que es es, y no puede no ser; lo que no es no es, y no puede ser. Ser como consistencia.

Visto así, como consistencia -y esa conclusión no sólo la sacó Aristóteles, sino otros muchos autores- es imposible entender, pensar, la naturaleza; es imposible pensar lo que ocurre; es imposible hacer una física, un tratado de la *fisis*; es imposible explicar el cambio y el movimiento, puesto que el ser es consistente.

En este contexto Aristóteles inventó algunos conceptos nuevos. Inventó pocas palabras, porque muchas de ellas proceden de Platón, pero estas concretamente son suyas.

Se le ocurrió pensar que el ser seguiría siendo ser si lo consideramos en potencia y en acto.

Por cierto, las palabras que estoy empleando no tienen nada que ver con el griego. Las palabras que él empleó fueron *dinamis*, y *energeia* o *entelequia*. Son las tres palabras que empleó. Los conceptos son:

- *Dinamis*, que fue traducido por los escolásticos como *potencia*. Es la capacidad, la potencia en ese sentido. Por ejemplo, la capacidad que tiene un trozo de madera de convertirse en una estatua. En potencia esa madera tiene poder de ser una estatua. No lo es; pero sí lo es, porque puede serlo.

- El otro concepto, *energeia*, *energía*, fue traducido por *acto*. Por el acto propio de una *dinamis*. Eso es la *energeia*, el acto. De manera que un trozo de bronce que, en potencia, es una estatua, se convierte en acto cuando actualiza esa potencia, cuando la realiza, cuando lo pone en obra.

Eso es lo que significa literalmente la palabra griega *energeia*. *Ergon* es obra; *energeia* es en obra, puesto en hecho.

- La palabra *entelequia* es otra palabra que ha tenido muy mala prensa. *Entelequia*, como si fuera una quimera, una chorrada. Pues no, hay que detenerse en el análisis de la palabra: *en... telos ... ejon*; *ejon* es tener, mantener, mantenerse en telos, en el fin, en el objetivo, en su esencia. *Entelequia*, por tanto, es lo que se mantiene en su fin. Fin no en el sentido de término, aunque también, sino en el sentido de cumplimiento. Lo que se mantiene en el cumplimiento, es decir, lo que propiamente es.

De manera que la palabra *entelequia* no tiene en principio nada que ver con *quimera*, sino todo lo contrario. Es algo absolutamente real, aquello que nos hace mantenernos en lo que somos.

Todos los seres tienden a un fin, su *entelequia*, su *energeia*. Por ejemplo, una planta tiende a ser planta; su fin, su culminación, es ser una planta y, cuando ya se convierte en una planta, tiende a conservarse siendo planta, a *entelequia*, a mantenerse en su ser.

Estos conceptos, que proceden de la metafísica aristotélica, luego los vamos a aplicar a la *Ética a*

Nicómaco.

Todo ser viviente tiene su fin, *telos*, que es su ser mismo. Pero, en el caso del hombre, eso va a ser particular. Y aquí viene la noción de bien ¿Qué es el bien? El bien en griego, *agaton* o *agazon*, lo bueno, el bien.

¿Qué es el bien? El bien es ser propiamente aquello que se es. El bien de un pino es ser un pino, es decir, atenerse a su medida. El bien de un pino es atenerse a su norma, a su medida de ser pino.

En el caso del hombre, del ser humano, si hemos visto ya que el ser para Aristóteles es precisamente, para salir del atolladero en que había puesto al lenguaje griego...El planteamiento de Parménides, el ser como consistencia. Emplea ese ser como ser en potencia y ser en acto. En ese momento el ser se concibe como ser en camino, no como un ser fijo y estable, sino ser en camino a ser. En camino a ser lo que es.

En el caso del hombre pasa exactamente igual, y aquí entraremos ya en el ámbito de la *Ética*. En el hombre hay movimientos propios, movimientos que son propios al hombre. Construir una estatua, matar a alguien... Eso es propio del hombre, es un movimiento propio del ser humano, movimientos propios del hombre por ser hombre.

Entre esos movimientos hay dos: uno que sería lo que llama Aristóteles *praxis*. Lo llama pero no lo inventó él. Es un término griego. El otro es *poiesis*.

Praxis sería aquella actividad cuya entelequia está en sí misma; es decir, aquella actividad cuyo acto coincide con la misma actividad.

Poiesis es aquella actividad que exige una obra. De ahí que Aristóteles escribe una obra con ese título, *Poética*. Curiosamente en la obra *Poética*, no habla sólo de la literatura, aunque fundamentalmente habla de literatura. En realidad *poética* es toda aquella actividad que culmina en una obra, en una obra exterior al agente. Entraría dentro de la *poiesis* construir una casa, construir un barco, curar a un enfermo, ganar una guerra ... Todo eso entra dentro de la *poiesis*, es decir, de la acción que tiende a construir una obra exterior al propio agente.

Sin embargo la *praxis* sería aquel tipo de acción cuyo objeto es la misma acción, que no sale de la propia acción.

Son los dos tipos de acciones o movimientos propios del hombre.

¿Un ejemplo de *praxis*? Aristóteles, cuando usa estas palabras, frecuentemente las confunde. Cuando pone ejemplos, todos los ejemplos que pone son de técnica, de habilidades prácticas, de obra, de *poiesis*.

Hay una virtud propia de la *praxis*, lo mismo que también hay una virtud propia de la *poiesis*, de la técnica (también la llaman así).

La virtud propia de la *praxis* sería lo que llaman la *fronesis*, que fue traducida luego por *prudencia*. Es decir, ¿qué sería la virtud de la *praxis*? El saber, lo mismo que la *poiesis* es saber hacer. Pero saber hacer una obra, la plenitud de la *praxis* sería saber hacer la propia vida, saber hacerse uno. Eso sería la prudencia. Es decir, saber construirse uno en las circunstancias en las que le ha tocado vivir en suerte. Es una forma de saber, una virtud.

Ya veremos cómo habla luego de dos tipos de virtudes, las virtudes dianoéticas o intelectuales, y las virtudes éticas. Pues bien, la prudencia sería una de las virtudes dianoéticas, una de las virtudes

intelectuales, es decir, un saber.

Como todo movimiento es una *energeia* -en el sentido que he dicho antes- propia de una *dinamis*. Es un acto, es una puesta en obra propia de una potencia.

El movimiento propio del hombre es lo mismo: en la medida en que ponemos en obra algo, consideramos ese algo como el fin de nuestra acción. Y aquí es donde vienen los ejemplos técnicos: construcción de barcos, hacer una casa, curar a un enfermo, ganar una guerra...

Hay una expresión muy bonita, ya en las primeras hojas de la *Ética a Nicómaco*. Dice que toda actividad humana es como el arquero que está en busca de un blanco. Claro, el arquero no tira las flechas al azar, sino que busca el blanco para disparar y dar y, a ser posible, atinar con el blanco. Esa es la acción que tiende a un fin.

Pero hay fines que se convierten en medios para otro fin; o sea, hay fines que no son deseados por sí mismos, sino como instrumento para conseguir otro fin. Por ejemplo, estudiar para aprobar un examen; aprobar un examen para aprobar el curso; aprobar el curso para sacar el título *x*; sacar el título para encontrar un trabajo; encontrar un trabajo para... y así indefinidamente. Podéis seguir poniendo fines que al mismo tiempo son medios y, por lo tanto, no son satisfactorios en sí mismos, sino que son satisfactorios en tanto que conducen a otro fin distinto de ellos.

Pues bien, dice Aristóteles: para que no haya una cadena al infinito, que sería una cadena a la nada, toda esa cadena de medios, fines, medios, fines... tiene que terminar en algún fin en el que se enganche la cadena, y ese fin tiene que ser querido por sí mismo, deseado por sí mismo; no deseado con vistas a otro, porque en ese caso sería un medio otra vez.

Ese fin sería el bien. Tenemos que ver el bien para cualquier cosa, como os he dicho antes, no sólo para el ser humano, pero para el ser humano particularmente. ¿Cuál sería ese fin?

Aristóteles era muy flexible en eso. Habitualmente pasa por tener una obra muy rígida y, sin embargo, en su obra aparecen textos en que es muy flexible. Sin definirlo, utiliza palabras que toma del uso habitual de la gente, la gente las usa así. Y dice:

Todo el mundo está de acuerdo en que el fin supremo de la actividad humana es la eudaimonia (que habitualmente ha sido traducida por felicidad).

Pero aquí me vais a permitir una divagación, porque creo que, si ahora os dijera a vosotros qué entendéis por *felicidad* o qué os sugiere la palabra *felicidad*, probablemente no tendría nada que ver con lo que para Aristóteles significa en griego *eudaimonia*.

Eutichia, de la palabra griega *tijé*, significa *suerte, fortuna*. *Eutijia* o *eutichia* (la letra griega “ji” la transcriben por “ch”). *Eutijia* y *eudaimonia*.

Sabemos que el prefijo *eu* significa *bien*. Por lo tanto, *Eutigia* significa *buena suerte*, y eso no depende de nosotros. En la palabra *eudaimonia*, *daimon* es una palabra que deriva del verbo *daio*, y significa *repartir, distribuir, dividir*. *Daimon* habitualmente ha sido transcrito -y sugiere enseguida- por la palabra *demonio*, pero la palabra *demonio*, una vez más, tiene una serie de sugerencias que no tienen absolutamente nada que ver con esto, nada. Ni el demonio que tiene que ver con los ángeles ni... Esas cosas no tienen nada que ver con lo que está planteando Aristóteles ni con lo que se planteaba en el lenguaje griego.

Al fin y al cabo Aristóteles se mueve y piensa dentro de esa lengua, las obras de Aristóteles están escritas en griego. Precisamente esta edición que tengo aquí es bilingüe en griego y castellano.

Hace unos años un amigo de Oviedo escribió un artículo sobre el término *daimon*. Es filólogo y filósofo, profesor de Filosofía Antigua en la Universidad de Oviedo. Yo he perdido ese artículo y a él no puedo recurrir porque ya ha fallecido. Lo que recuerdo (además tuve largas conversaciones con él sobre ese artículo que publicó) es que él entendía *daimon* como *la guía*.

Habéis leído o habéis oído hablar de la *Apología de Sócrates* de Platón. En esa *Apología de Sócrates*, sabéis que a Sócrates lo juzgan, lo condenan a muerte y antes le permiten dar un discurso de defensa. En la defensa Sócrates dice a sus jueces: si me absolvéis, yo voy a seguir haciendo lo mismo que hasta ahora; es decir, voy a seguir, a continuar, con lo que me dicta mi *daimon*; es decir, voy a seguir en la calle interrogándoos, preguntándoos, incordiándoos, como me consideráis el tábano de Atenas, un incordiador. Es a lo que me lleva mi *daimon*.

El *daimon* como esa guía, esa guía con la que nacemos, la guía con la que nacemos como humanos. Claro, nacer como humanos no es simplemente nacer del vientre de la madre.

Yo recuerdo, y os recuerdo ahora, lo que el año pasado comentamos de Artaud. Acordaos de aquello tan expresivo que decía Artaud: cuando yo nací, en el momento de nacer, cuando salía del agujero de mi madre, inmediatamente se coló Dios allí. Dios, el lenguaje. Artaud decía el lenguaje.

Entonces, desde el momento en que nacemos como humanos, nacemos en el lenguaje, en el *logos*, la palabra griega que empleaba Aristóteles y empleaba Platón también.

Nacemos en el *logos*. ¿Qué sería el *daimon*? Aquí hay que distinguir *eudaimonia* de *eutigia*. Por otra parte, son ambiguas las palabras, como todas las palabras. Las palabras que no sean ambiguas las hay solo en matemáticas y en la lógica. Y por eso no dicen nada, en la lógica y en las matemáticas. Todas las palabras que dicen algo siempre es ambiguo lo que dicen.

Eudaimonia ¿Qué sería el *daimon*? Este amigo decía como una guía, como una guía de turismo al entrar en una ciudad. Sería el *daimon*. O sea, yo entro en una ciudad y adquiero una guía de turismo para guiarme en esa ciudad. Si el *daimon* lo entendemos así, nacemos como humanos, es decir, entramos en el lenguaje, sin dejar de ser unos seres vivientes, entramos en el lenguaje y adquirimos una guía de turismo para movernos por él. Y esa guía de turismo nos va a marcar el camino durante toda la vida. Es el *daimon* que, como a Sócrates, le obligaba a ser el tábano de Atenas. Ese es el *daimon*.

Eudaimonia significaría tener un buen *daimon*. Yo no sé si eso tiene mucho que ver con la palabra felicidad. Si yo digo *el bien es la felicidad*, no estoy seguro de que todo el mundo entendiera lo que significa *eudaimonia*, y creo que no significa lo mismo. *Eudaimonia* en este caso tiene que ver con la *tijé*.

Habría que matizar. Cuando hablamos de los griegos, hablamos de las *polis* griegas, y hablamos de una sociedad esclavista. Cuando digo *los griegos*, no me refiero a los esclavos, tampoco me refiero a los extranjeros, tampoco me refiero a las mujeres, tampoco me refiero a los niños. Me refiero a lo que llamaban ellos *hombres libres*, que son los que participaban en la vida política, en la *polis*, y, por otra parte, los únicos que podían tener una ética.

Los demás no tenían ética. Por ejemplo, para Aristóteles los esclavos no son más que puros instrumentos. Solo son unos instrumentos. También dice -y en eso se equivocó- que la esclavitud será abolida cuando inventemos máquinas que hagan el trabajo que ahora hacen los esclavos. Bien, ya hemos inventado máquinas que hacen el trabajo de los esclavos y sigue habiendo esclavos, cada vez más esclavos, y me refiero a hoy (también, una vez más, ontología del presente).

A pesar de que hay máquinas que hacen el trabajo que hacían los esclavos antes, la esclavitud no ha sido abolida, ni tiene pinta de serlo, desgraciadamente. A no ser que haya una revolución, (supongo que sangrienta, en el sentido que decía Hegel) y no tiene ninguna pinta de que quede abolida la esclavitud.

Yo creo que la tendencia es más bien la contraria. Creo que no tengo que deciros que los salarios cada vez son más bajos, que el tiempo de trabajo cada vez es más largo, que en muchos trabajos se paga a los que trabajan menos de las horas a las que se les obliga a trabajar, por ejemplo, en hostelería,

Voy a poner un ejemplo conocido por todos. Hoy existen computadoras, ordenadores de última generación, que harían fácil el trabajo. Yo he visto cómo hacen, por ejemplo, en la fábrica de la Mercedes en Vitoria. Es algo que me llamó la atención, cómo pintan una furgoneta. Antes había un montón de obreros para pintar la furgoneta. Ahora es uno solo con un ordenador que está aplicado a un robot que tiene un largo brazo/grúa que levanta la furgoneta, la sumerge en un baño de pintura, la tiene allí el tiempo programado por el ordenador, la saca, la pone en una cosa de secado, y ya está.

Un solo obrero hace el trabajo que antes harían quizá veinte personas en mucho tiempo. Y lo hace enseguida. ¿Por qué sigue habiendo esclavitud? Esa es una pregunta que os deberías de hacer. Yo simplemente constato ese hecho, que Aristóteles pensaba, ya en aquella época, que la esclavitud sería abolida cuando inventáramos máquinas que harían el trabajo que hoy por hoy hacen los esclavos.

De todas maneras también hablaba de que algunos son esclavos por naturaleza. Con eso yo creo que no quería decir ninguna cosa extraña. Sigo pensando, hoy, que hay gente que tiene alma de esclavos. Esos serían a los que Aristóteles consideraría esclavos por naturaleza, aquellos que necesitan obedecer, como diría Nietzsche, aquellos que sólo buscan ¿qué tengo que hacer?, obedecer.

Quizás para la palabra *eudaimonia* haya una mejor traducción que la castellana *felicidad* o la latina *felicitas*. Sería en euskera, creo que el euskera recoge mejor el matiz de *eudaimonia* que el castellano. En euskera *zorionak* (*zori ona*) significa prácticamente lo mismo que *eutigia*: *buena suerte*. Sin embargo, se usa también como sinónimo de felicidad y a la gente se le felicita y se le dice *zorionak*. En ese caso tiene bastante que ver con la *eudaimonia* griega. En *eudaimonia* está incluida también la suerte, la buena suerte. Pero no solo la suerte. Y en *zorionak* supongo que ocurre lo mismo.

Creo que, en este caso, el poner *eudaimonia* en euskera nos permite entenderlo mejor que ponerla en castellano. Lo mismo que *zorigaitza* es una desgracia, *zori ona* es una buena suerte. Pero la buena suerte no es solo caída del cielo -en este caso no la de *eudaimonia*-, sino que también tiene una participación por parte de aquel que tiene buena suerte. Por supuesto que hay un componente de la buena suerte que no depende de nosotros. Pero hay otro que depende de nuestra acción, es decir, de nuestra puesta en obra de nuestras potencias, de nuestra *energeia* o *entelequia*.

Pero esa *energeia* o *entelequia* es una puesta en obra dentro de unas condiciones que no hemos elegido. Y aquí hay unos textos de Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, que a mí me parecen geniales. Voy a leer uno. Este está en el primer libro de la *Ética*, en el capítulo 8:

A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente (fronesis) soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias. Del mismo modo (y estos ejemplos son muy expresivos) que el buen general saca del ejército del que dispone el mejor partido posible para la guerra y el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible. Y de la misma manera todos los demás artifices. Y si

esto es así, jamás será desgraciado el hombre feliz, aunque tampoco se le podría llamar venturoso sin que haya infortunios.

Creo que los ejemplos son muy expresivos. Lo que obtengo de esto es que hay algo que depende de mí. Aparte de la *tijé*, aparte de la suerte que he tenido, hay algo que depende de mí, que es: con ese cuero que me han dado, hacer los mejores zapatos posibles. O si queréis otro ejemplo, que no pone Aristóteles: las cartas con las que yo juego no las he elegido yo, me han sido dadas, pero el juego lo elijo yo.

Entonces *zori ona*, o *eudaimonia*, sería elegir un buen juego dentro de las cartas que te han tocado en *eutijia*, en suerte. Y de ese juego, que elegimos nosotros, nosotros somos responsables. Somos los autores del juego, aunque no seamos los autores de las cartas con las que jugamos.

Sería sacar el mejor partido posible de las cartas que me han dado. Eso sería la *eudaimonia* para Aristóteles, o la *zori ona*, felicidad. Ya veis, no sé si tiene mucho que ver con esto. Y si leéis en castellano la traducción y leéis *felicidad*, no sé cómo os quedaríais, pero supongo que no os quedaríais con esta idea. En ese aspecto, de algún modo, todos somos, hemos elegido el *daimon*.

Claro, elegir es también otra palabra... Aristóteles también emplea la palabra *elegir*, pero *elegir* habitualmente lo asociamos a una previa deliberación. Entonces, si, al nacer como humanos, ya entramos en la elección del *daimon*, que nos va a acompañar en nuestra vida, esa elección no supone una previa deliberación. De manera que a mí me cuesta trabajo decir, usar, la palabra *elección* aquí. Sin embargo, creo que Lacan habla de la elección profunda del ser, o de la insondable decisión del ser. Yo vuelvo a entender *decisión* como: veo las posibilidades que tengo y decido esa.

Más que con las palabras *decisión* o *elección*, yo lo asociaría quizá con la palabra *caída*, usando expresiones de Antonin Artaud, que a mí me parece un autor genial.

Caemos en el lenguaje sin querer. Yo no he elegido nacer como humano, pero he caído en el lenguaje y, a partir de ahí, tengo que hacer mi vida en el marco ese de mi caída.

Ya sabéis que Artaud estuvo todo el tiempo enfrentándose al lenguaje, enfrentándose al francés, contra el francés, subvirtiendo el orden de la lengua, hasta que al final se dio cuenta que no tenía más remedio que rebelarse contra el francés moviéndose dentro del francés. Eso al final de su vida, cuando salió ya del manicomio de Rodez, poco tiempo antes de morir.

Entonces por eso yo, más que elección, más que decisión, que sugiere más bien una contaminación perniciosa, si yo decido algo, soy responsable de mi decisión, soy, más bien que responsable, culpable.

Yo ahí no veo nada de culpa, a no ser metafóricamente. Cada uno nacemos como humanos, caemos en el ámbito del lenguaje, nos dotamos de una guía de turismo y, de acuerdo a esa guía de turismo, seguimos nuestra vida. Como Sócrates, cada uno con sus cosas.

Esa guía de turismo sería el *daimon*. ¿En qué consistía la *eudaimonia*? Pues en dotarse de una buena guía de turismo para andar por este mundo en el que nos ha tocado *eutijia*, vivir. Porque eso no lo hemos elegido, ninguno de nosotros elegimos a nuestros padres, ninguno de nosotros elegimos el país en que hemos nacido, ninguno de nosotros hemos elegido nuestra lengua materna, pero todos nosotros elegimos sin remedio qué hacer con nuestros padres, qué hacer con el país en el que hemos nacido, qué hacer con nuestra lengua materna, qué hacer con nuestra situación.

Incluso el pasado. Ya está pasado, ya no lo puedo cambiar, pero no tengo más remedio que elegir qué hacer con mi pasado. Yo elijo qué hacer con mi pasado.

Y lo mismo en mi situación. Probablemente la situación concreta no la elijo, pero qué hacer en mi situación sí, incluso la propia muerte. Puedo elegir, yo sé que no puedo no morir, pero sí que no tengo más remedio que elegir mi muerte, lo cual no quiere decir suicidarme, que también puede ser. Elegir mi muerte significa: no tengo más remedio que elegir qué hacer con mi muerte, qué hacer con ella. Sé que voy a morir, pero qué hacer con mi muerte, eso es cosa mía. La muerte, el hecho de la muerte, no; pero qué hacer con ella, sí. Eso es un quehacer mío.

Xabi Oñativia- Miller empleaba la palabra *consentir*.

Puede ser *consentir*. Nacemos como humanos en este ámbito del lenguaje. La *eudaimonia* consiste en proveerse de un buen *daimon*.

¿Qué es el ser humano? Lo propio del ser humano es pertenecer al *logos*. Yo lo he dicho así, pero lo podría decir con las palabras de Aristóteles traducidas al latín y luego al castellano: el hombre es un animal racional.

Lo que dice Aristóteles es: en griego *zoon* es un animal que tiene *logos*, que tiene palabra, que tiene lenguaje. ¿Qué es lo esencial del ser humano? El pertenecer al *logos*, pertenecer al lenguaje, a la razón.

Logos fue traducido al latín por *ratio*, y *ratio* tiene un ámbito de significación también parecido a *logos*. Es razón, pero también es norma, también es, sobre todo, medida. Incluso habitualmente se emplea en ese sentido: la *ratio*, la medida. Ese es el *logos*. Ser hombre es pertenecer al *logos*. Entonces, ¿Qué significaría el bien, el bien para el hombre, la *eudaimonia*? Significaría fundamentalmente asumir esta pertenencia al *logos*. Asumir esta pertenencia significa dos cosas:

Por una parte, tener presente el *logos*, es decir, tener presente ese orden, esa medida, lo cual nos llevaría a lo que llama Aristóteles virtudes dianoéticas (en plural, *aretai dianoeticai*), es decir, virtudes intelectuales, las virtudes que tienen en cuenta, que tienen presente el *logos*.

Y luego la segunda dimensión sería asumir la pertenencia al *logos*. Ser regido, ser dirigido, por ese *logos*. Ser dirigido significa que hay algo que puede ser dirigido por ese *logos*. Hay algo en el ser humano que puede –y subrayo *puede*– ser dirigido por ese *logos*. Pero el que pueda ser dirigido por ese *logos* implica que también puede no ser dirigido por ese *logos*. No sé si esto queda claro. El que yo tenga que asumir mi pertenencia al *logos* implica, en este segundo aspecto, el ser regido por el *logos*. Pero ser regido algo de mí, algo de mí ser regido por ese *logos*, que puede ser o puede no ser. De ahí lo que llama Aristóteles virtudes éticas.

Hay dos tipos de virtudes: dianoéticas (o intelectuales) y virtudes éticas (o virtudes morales).

¿Qué es lo que puede ser dirigido, regido, conducido por el *logos*? La conducta, mi conducta como humano. Claro, mi conducta como humano puede ser regida por ese *logos* del cual, asumo mi pertenencia. Digo *puede* porque puede que no, puede que unas veces sí y puede que otras veces no.

De manera que no se puede hablar, como algunos hablan de Aristóteles, que supone que todos los fines humanos coinciden en una unidad, como si no hubiera posibilidad de conflictos entre los fines humanos. Claro que los hay, que puede haber posibilidad de conflicto. Puede haber posibilidades de conflicto entre fines éticos y fines técnicos, por ejemplo. Incluso puede haber conflicto entre fines morales entre sí. Por ejemplo, en la *Antígona* de Sófocles. El conflicto moral entre obedecer a Creonte u obedecer a las leyes sagradas de los dioses o de la familia o de la tradición. Eso es un conflicto entre virtudes morales. Eso son las virtudes éticas. Las virtudes éticas

son las que nos conducirían a ser regidos por eso a lo cual perteneceríamos y que constituye nuestra esencia, nuestra *usia*, lo que somos.

¿Qué serían las virtudes éticas? Sería un determinado modo de conducirme respecto al propio ser. Una virtud ética sería un determinado modo de conducirse uno respecto al propio ser. Esas serían las virtudes éticas.

¿Cómo se logra ese determinado modo de conducirse respecto al propio ser? Se logra por medio de un término que emplea el propio Aristóteles, que es *exis*, que viene de *ejo* que es *tener* o *mantenerse*, y que fue traducido al latín por *habitus*, que significa *hábito* o *costumbre*. Por costumbre o por hábito, yo puedo asumir esas virtudes éticas que consisten en guiar mi conducta o derecho de mi pertenencia al *logos*, por asumir mi pertenencia al *logos*. Y a través de ese hábito (*ezos* en griego, con la letra épsilon, *hábito*, *costumbre*) lograr en mi un *ethos* (con la letra eta), fundamentalmente significando *carácter*. Yo, a través del hábito, voy dotándome de un carácter, de un carácter que es mi virtud ética, me hago virtuoso.

Las virtudes dianoéticas, que son las virtudes intelectuales, serían las que tienen en cuenta, tienen presente, el *logos*. Unas son las virtudes intelectuales que consisten en discernir aquello que es necesariamente, es decir, que no puede ser de otra manera. Eso es lo que llama Aristóteles la *episteme*, habitualmente traducido por *ciencia*. Lo que la ciencia hace es la demostración, y la demostración es demostración apodíctica, es decir, no puede ser de otra manera. Los tres ángulos de un triángulo suman ciento ochenta grados, no puede ser de otra manera. Lo que habla en la lógica y en todo lo referente a las matemáticas. Eso es la *episteme*.

Todos los razonamientos apodícticos se basan en lo que llama Aristóteles *silogismo*, un conjunto de razones guiadas para llegar a una conclusión. Pero las premisas de esa conclusión también tienen que ser demostradas, si estamos dentro de la *episteme*, de la ciencia.

La demostración es lo mismo: seguir enganchando esas premisas en algo previo y así hasta llegar a algo que es el principio de toda demostración posible o los principios de toda demostración posible. Y esos principios, como son de toda demostración posible, no podrán ser demostrados. Entonces no serán objeto de la *episteme*.

Aristóteles supone otra virtud intelectual para hacerse cargo de esos principios que no se pueden demostrar y que, sin embargo, son necesarios para toda demostración posible.

Y a esa virtud la llama Aristóteles *nous*, que habitualmente suele ser traducido por *visión intelectual* o *intuición intelectual*, Aristóteles, lo mismo que los matemáticos de la época, que Euclides y otros matemáticos, de esos axiomas, principios de toda constatación matemática, decían que eran *evidentes*. La palabra *evidente* quiere decir que no había demostración, es decir, se ven desde sí mismos. No hace falta demostrarlo. Y de eso parte toda demostración posible.

Tenemos, por tanto, dos virtudes dianoéticas, *episteme* y *nous*. Visión directa de esos principios.

Pero, además, hay otras virtudes intelectuales propias de lo que sí puede ser de otra manera. Y aquí nos encontramos con lo que llama Aristóteles *tekne*, que significa lo mismo que la *poiesis*, es decir, aquel tipo de acción que concluye en una obra, en una obra externa (una casa, la curación de un enfermo, la victoria en la guerra). Eso es la *tekne*, es un tipo de saber de las cosas que no necesariamente puede ser así, que puede ser de otra manera.

Y, por otro lado, la *fronesis* o prudencia que es lo mismo: un saber sobre la propia vida, un saber sobre sí mismo, traducido por *prudencia*, y que también no es necesariamente así. Es un saber sobre algo que puede ser de otro modo, no necesariamente así.

Ya os he dicho antes que el ser regida mi conducta por el *logos* quiere decir que puede ser regida por mi pertenencia al *logos*. Y el hecho de que pueda ser quiere decir que no necesariamente es, también puede no ser.

Por último, dice Aristóteles:

Aquel saber en el que coinciden la virtud de la intuición intelectual, (de nous, es decir, aquel conocimiento que supone el conocimiento de los primeros principios) y el conocimiento de todo lo que se puede deducir de ellos...

Si conociéramos eso, tendríamos lo que él llama la virtud suprema intelectual, que es la *sophia*, la sabiduría. Pero hay una diferencia entre *fronesis* y *tekné*, como os dije antes. La *fronesis*, la prudencia, es un saber sobre el que no trasciende a una obra exterior. Un saber hacer.

La *tekné* también es un saber hacer, un saber hacer la obra. La prudencia, la *fronesis*, es un saber hacer la vida. Eso supone la guía de turismo, es decir, supone un *daimon*, el buen *daimon*, si es que lo tenemos, si es que conseguimos encontrar, en nuestra entrada en el lenguaje, un buen guía de turismo.

Como hemos dicho al principio, el hombre para Aristóteles, a diferencia de Parménides, ser es ser en camino. Entonces, el hombre es un ser en camino. En presencia del *nous*, cuando llega a través de su razonamiento. Si distingo la *episteme* de la prudencia, si busco la ciencia y voy por el camino de la ciencia, demostrando, de demostración en demostración, llego a lo que Aristóteles llama *primeros principios*.

Si voy por el camino de la *fronesis*, de la prudencia, del saber hacer, a lo que llego es a los últimos fines, que, en el fondo, son los primeros. Porque son los que orientan toda mi actividad. No sé si queda claro eso. Serían primeros principios / primeros fines. Es decir, es lo mismo.

Para un dios sería lo mismo, de manera que para él no habría ese problema. Un dios tendría la sabiduría de todo eso. Pero para nosotros sí es un problema, porque nosotros no estamos en el camino de retorno, no venimos de el *nous*, la demostración y la sabiduría. Vamos al revés, vamos en camino, en camino hacia. Ese camino nos lleva a la presencia del propio *nous*, es decir, a la presencia de la intuición (esa palabra es muy traidora, pero bueno, si vale, vale). La intuición intelectual de esos primeros últimos fines que orientan nuestra vida, de ese *daimon* que orienta nuestra vida.

Y la presencia esa nos lleva al descubrimiento de que el hombre es y no es uno al mismo tiempo. Esto es muy complicado. Es y no es uno. La cuestión es: ¿ese *es y no es* es un problema de duda que tiene Aristóteles? Pues no. Es que eso es la cuestión en la que consiste ser humano. En cuestionarse eso consiste el ser humano.

Es y no es uno. Por eso el hombre sólo puede, y subrayo la palabra, puede ser feliz. Un dios no puede ser feliz, porque lo es. Un animal tampoco puede ser feliz, porque también lo es, entre comillas. Un animal no necesita un *daimon*, no necesita una guía de conducta. Tiene unos instintos que lo llevan a estar ajustado con la vida. Cuando se le acaba, se acabó, y no tiene mayor problema.

Me acuerdo de una conferencia de Agustín García Calvo que decía que los que verdaderamente son son los muertos, porque, para los vivos, el ser es un problema. Yo creo que tiene razón, el ser, para nosotros, siempre es una cuestión. No una cuestión, es *la cuestión*. Ser o no ser. Ser o no ser lo que somos.

Esto sería una introducción que intenta, siendo académica, ser poco académica, Pero podríamos avanzar un poco más sobre las virtudes éticas.

Habría un esquema que tendría que hacerlos para ver, pero siempre teniendo en cuenta estos conceptos previos que vienen de la metafísica. Los conceptos de *dinamis*, *entelequia* y *energeia*.

¿Cuál sería el objetivo de la *Ética*? Sería el vivir bien y el obrar bien, dice Aristóteles desde el primer capítulo del primer libro. Dice:

Toda investigación y, del mismo modo, toda acción y elección, parecen tender a algún bien. Por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello al que todas las cosas tienden.

Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines. Unos son actividades, *praxis*, y los otros aparte de estas ciertas obras, *poiesis*. En los casos en los que haya algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades. En la curación de un enfermo es preferible la curación del enfermo que la actuación del médico. La actuación del médico tiene como fin curar al enfermo, luego es preferible curar al enfermo.

Sin embargo, en las *praxis* no. Pero como hay muchas acciones artes y ciencias, resultan también muchos fines. En efecto, el fin de la medicina es la salud. El de la construcción naval (ya veis que todos los ejemplos son de técnicas, es decir, de *poiesis*), el barco. El de la estrategia militar, la victoria. El de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad, como el arte de fabricar frenos y todas las demás referentes a los arreos de los caballos, se subordinan al arte hípico, y éste, a su vez, a toda actividad guerrera, y a éste a su vez se subordina a una estrategia militar. Y de la misma manera todas las artes diferentes. Los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que estos fines se persiguen con vistas a aquellos.

En todo caso, todo esto para decir qué. Para decir que el fin fundamental aquí es la política. Es decir, la ética asociada a la política, a la actividad política. En esto Aristóteles es profundamente griego o incluso profundamente platónico. Es decir, la ética asociada perfectamente a la política.

Quizá os puedo recordar antes a Platón para luego hablar de esto, porque Platón también valoraba la justicia, en *La República*. Por ejemplo, ¿no os acordáis del maravilloso círculo vicioso? Círculo vicioso porque no hay hombres justos fuera de una *polis* justa y no hay *polis* justas sin hombres justos. Círculo vicioso maravilloso, según Platón.

¿Qué es una *polis* justa? Platón hablaba de que los seres humanos estamos dotados de tres capacidades, Aristóteles diría *dinamis*: el *logos*, el *zimós* (que habitualmente se traduce por *corazón*, *la fuerza*, *el carácter*, *la voluntad*) y *epizimia* está debajo del corazón, que habitualmente está traducido por pasiones, tendencias, impulsos.

Pero en cada individuo esos tres elementos están combinados de diferente manera. Es decir, hay tipos de individuos en los que predomina el *logos*. Por supuesto, también tienen fuerza de voluntad, corazón, y también tienen pasiones. Hay otros individuos en los que predomina el intermedio, el *zimós*. También tienen inteligencia (*logos*) y también tienen pasiones, pero la predominante es la segunda. Y hay otros individuos en los que predomina la *epizimia*. También tienen fuerza y corazón y también tienen *logos*, pero en menor cantidad.

Lo que ocurre es que Platón diseña en *La República* un tipo de *polis* en la que cada uno pueda realizar su *eros*, su deseo, y, por lo tanto, pueda ser feliz, pueda conseguir su placer. Para eso la ciudad tiene que estar formada por tres funciones. Platón dice que en la ciudad hay tres funciones: la función de gobernar la ciudad, la función de defenderla y la función de producir lo necesario y de reproducir los habitantes de la ciudad.

Para que la ciudad sea justa, los individuos que rigen esas funciones tienen que estar guiados por su *eros*, por su deseo. A aquellos individuos en los que predomina el *logos*, su deseo, su *eros*, les llevará a ser sabios. Y, como tales sabios, gobernantes. A aquellos en los que predomina el corazón, la fuerza, su deseo les llevará a convertirse en famosos, en ser honrados en la ciudad, recibir honores en la ciudad. Serían los militares, los guardianes de la ciudad. Y a aquellos individuos en los que predomina la *epizimia*, su *eros* les llevaría a tratar de ser productivos, de conseguir riquezas y de tener hijos a los cuales dejar en herencia sus riquezas, su patrimonio. Esos serían los trabajadores.

Para que la sociedad sea justa, los gobernantes tienen que realizar una virtud: la sabiduría. Los guardianes deben realizar otra virtud: la valentía. Y los trabajadores deben realizar otra virtud: la templanza. Dice Platón que una sociedad cuyos gobernantes sean sabios, cuyos militares sean valerosos y cuyos trabajadores sean templados (templados en el placer, en la riqueza) es una sociedad justa. Y los individuos que la forman también son justos, porque cada uno de ellos se guía por su *eros*, por su deseo.

Pero en el fondo, dice Platón, el *eros* tiende a lo mismo. El *eros* de los seres humanos, como mortales que somos, lo que deseamos es inmortalizarnos. Pero cada uno deseamos inmortalizarnos según lo que somos, según nuestro camino. Aquellos en los que domina el *logos* desearán inmortalizarse en sus obras científicas o, sobre todo, en ser legisladores, obras políticas. A aquellos en los que predomina el corazón, su deseo les llevará a inmortalizarse, lo mismo que los otros, sólo que en el honor que adquiere la ciudad. Y los trabajadores desean también inmortalizarse, pero en sus hijos y en la herencia que dejan a sus hijos.

Todo se mueve por el *eros*, el *eros* es el impulso que tiende a la inmortalidad, pero por caminos diferentes.

Como Platón, Aristóteles no separa al individuo de la *polis*. Por eso la *Ética* está asociada a la política. El primer libro de la *Ética* empieza con una referencia a la política y el último libro termina con otra referencia a la política. No hay ética sin política. Es decir, la ética está hecha para aquellos individuos que forman parte de la *polis*. No puede uno ser moral si no forma parte de la *polis*, de una *polis*.

Esto sería muy largo de discutir porque las *polis* no eran toda la población de Atenas, había gente que vivía en aldeas que no tenían *polis*. Y había gente en la *polis* que no tenía nada que ver.

Es necesario que hagáis esta asociación ética – política. Además, para referirse a vivir bien y obrar bien, Aristóteles habla de tres formas de vida:

-*Bios apolaskikós*, que es la vida del cuerpo. Tened en cuenta que emplea *bios*, que es una palabra distinta de *zoé*. *Zoé* es la vida en el sentido de ser viviente. Sin embargo, *bios* tiene que ver con *biografía*. *Bios apolastikós* es la vida del cuerpo. Tiende a buscar el goce, el disfrute, el placer, huir del dolor.

-Segundo tipo de vida: vida con los otros, con los otros humanos, con los otros cuerpos. Aristóteles la llama *bios politikós*, la vida política, la vida con los otros.

-La tercera forma de vida: la vida con las ideas, con las palabras. *Bios theoretikós*. Vida teórica.

Tres formas de vida. A veces esas tres formas de vida se pueden oponer entre sí, pueden confrontarse entre sí, no estar en armonía.

Por supuesto, la vida del cuerpo es el fundamento y las estructuras originarias de la naturaleza

humana. La vida del cuerpo. Por lo tanto, la relación con el placer, con la huida del dolor, con el goce.

La noción de *vida política (bios politikós)* es muy importante porque con esto Aristóteles destruye la idea del destino como don gratuito, concedido graciosamente, no se sabe muy bien, sobre todo a los bien adaptados a las exigencias del poder. Destruye esa idea de que tenemos un destino, un don gratuito que nos han dado no se sabe muy bien al hablar de la vida una vida que cada uno construye con los otros. La vida en la polis.

Por supuesto, en este contexto de la *polis* la *eudaimonia* es una empresa colectiva que excluiría los deseos del individuo limitado exclusivamente a su cuerpo. La vida en *eudaimonia*. Sería la apertura del cuerpo que encuentra otros cuerpos organizados en una *polis*.

Entonces, la idea de *eudaimonia* abarcaría esos dos ámbitos que ya he sugerido antes: por una parte, la idea de la *eutigia*, de la suerte (que va acompañada de la resignación, de la idea de destino, y que Aristóteles combate; eso del destino como gratuito) y, por otra parte, la idea de *eudaimonia*, que estaría asociada a la realización, a la creación, a la dialéctica dentro de lo posible para el hombre, que intenta conocer la naturaleza y construir la sociedad.

En relación al *dentro de lo posible*, Aristóteles cita un verso de Píndaro que dice: *agotar el campo de lo posible*. Agotar el campo de lo posible es a lo que me he referido antes con el texto que os he leído. Si yo soy el zapatero que hace zapatos y tengo un mal cuero, debo agotar el campo de lo posible para hacer unos buenos zapatos con ese cuero que me ha tocado.

La *eudaimonia*, según Aristóteles, no puede ser considerada como un estado, como un ser, como una cosa, como una entidad fija, sino como una actividad, como una *energeia*. Pero aquí Aristóteles muestra una especie de obsesión por la totalidad, con la completud, cuando subraya, la función del *telos*, del fin, del bien supremo.

Pero esta asociación, esta obsesión de Aristóteles por la coherencia y la totalidad, lo que encierra es la idea de temporalidad, inserta en la historia, en la ambigüedad y en el azar que rodean a la existencia. En la historia concreta, en la ambigüedad y en el azar que rodean nuestra existencia. Y, por lo tanto, construir *aretai*, virtudes morales, que nos permitan afrontar ese aspecto imprevisto de la vida y levantar cada uno defensas que no sean ni azarosas ni ambiguas. Para afrontar ese componente de temporalidad que caracteriza nuestra vida.

Junto con la temporalidad (componente de ambigüedad, de azar, de variación), cada uno dotarse de esas defensas, que puede tener que ver con el *daimon*, Eso sería la virtud, lo que llama *areté* en griego.

Al insistir en esto, Aristóteles rompe, una vez más, con una idea tradicional griega, con la intemporalidad del mito. Y con el saber del *ethos*, entendido como ese destino, esa costumbre que nos ha caído encima, por tradición. Y así Aristóteles convierte la realidad humana en *praxis*, es decir, creación, en el ámbito intersubjetivo del *logos*, y en las condiciones reales en las que me ha tocado a mí y a cada uno desarrollar la existencia. Esto es en referencia al *bios politikós*.

La tercera forma de vida sería *bios theoretikós*, la vida teórica, que se trataría de desarrollar lo más típico del hombre, lo mejor del hombre. Os lo he dicho antes, la esencia del hombre es la pertenencia al *logos* y asumir esa pertenencia al *logos*. De todas las *dinamis* que consiste el ser humano, la más propia suya es el pertenecer al *logos*, esa es su esencia.

Por supuesto que hay otras *dinamis*. No olvidéis que el hombre es un animal racional, un animal que tiene *logos*. Aristóteles habla de una vida vegetativa, de una *dinamis* vegetativa, que se

caracteriza por la nutrición y la reproducción. Esa vida es común a las plantas, a los animales y a los seres humanos.

Habría otra vida, que él llama *vida sensitiva*, que supone previamente la vida vegetativa, es decir, supone previamente que nos alimentamos bien y podemos reproducirnos y crecer. Pero hay algo más, que es lo típico de los animales: la sensibilidad y el movimiento.

A la vida vegetativa (nutrición, crecimiento, reproducción) Aristóteles no la llama *vida*, la llama *alma*. Es decir, las plantas tienen alma, el alma vegetativa. Los animales tienen alma también. Además del alma vegetativa, tienen el alma sensitiva.

Y los seres humanos, además de las otras, y sobre las otras, tenemos lo que él llama *alma racional*, alma intelectual. Lo más propio del hombre, lo específico del hombre dentro de los animales es esa especificidad, el tener *logos*. El desarrollo de eso, lo típico de eso, lo mejor de eso consistiría la *fronesis*, la prudencia, que nos podría llevar a la *eudaimonia*. La felicidad entendida siempre no como un destino fijo, sino como una actividad permanente. Aristóteles indica algunos refranes: una golondrina no hace verano, un momento de felicidad o de placer no hace la felicidad. Es decir, insiste en una continuidad de *energeia*, de actividad.

Por una parte eso, la *energeia* de la vida más intelectual. Por otra parte, la armonía posible, si es posible, de las tres *dinamis*, es decir, del alma vegetativa, del alma sensitiva y del alma intelectual. La *eudaimonia* podría consistir en lograr esa armonía entre las tres.

Pero, en todo caso, lo superior de todas ellas, lo característico del ser humano, es el alma intelectual, el *logos*. Es el animal perteneciente al lenguaje, al *logos*. De ahí que realizar en acto, *energeia*, poner en obra la pertenencia al *logos*, sea la adquisición fundamental del ser humano, sin despreciar las otras.

Habría que ver lo que habla luego Aristóteles del placer, por ejemplo. El placer y la intemperancia. Para él, la virtud es una disposición adquirida (por tanto, nadie nace virtuoso), una virtud adquirida de la voluntad, consistente en el término medio, según la recta razón (*ortos logos* en griego) y tal como haría el hombre prudente. Así lo define Aristóteles aquí, la virtud moral.

Habría que comentar cada uno de estos elementos. Por una parte, *adquirida*. Quiere decir que no nacemos virtuosos. Segundo, una actitud adquirida de la voluntad. ¿Adquirida por medio de qué? Por medio de la costumbre, del hábito. De Habitarnos a, según la recta razón (*ortos logos*). Lo mismo que el hábito adquirido, la adquirimos dentro de la *polis*.

Aquí tendría una importancia grande la educación, que, para Aristóteles, consistiría en la introducción en el niño del *logos*, de la virtud, suavemente, a través de la afectividad. Sería a través de los afectos, de la afectividad, como el animal humano se va haciendo humano, haciéndose cargo. Eso pertenece al *logos*, pero, es muy importante, a través de la afectividad. De esa manera, ese animal humano va haciendo un hábito, una costumbre, un *ethos*, y se va dotando de un carácter moral, según la recta razón.

Pero Aristóteles en esto era muyA pesar de que pasa por ser un tío muy abstracto y muy preocupado por lo universal, de lo universal nada. Dice: no es posible que la recta razón agote todos los casos particulares. Y, como no es posible, habrá que poner una referencia. La referencia que pone es: tal como haría el hombre prudente.

¿Se puede definir quién sería el hombre prudente? Desde luego que no, pero probablemente todos sabemos a quién consideramos un hombre prudente, sin poderlo definir. La recta razón tal como la definiría el hombre prudente. También en esto hay una matización típica, que es una especie de moral aristocrática. No olvidemos lo que os he dicho antes, vivimos en una *polis* en la que hay

esclavos y hay gente excluida, En fin, una sociedad de amos y esclavos. Esta ética tiene bastante que ver con la ética de los amos, de los aristócratas. El gobierno de los mejores. Es lo que significa *aristos*.

Esto sería, más o menos. No sé si lo he dicho muy deprisa, igual habría cosas que matizar y, si queréis, matizamos más. Estos serían textos paralelos para confirmar con textos extraídos de aquí. Hay un texto en *La Retórica* sobre la felicidad, que es genial para todo aquel que, no leyendo a Aristóteles, habla, como dirían los argentinos, al pedo y no sabe lo que dice cuando dice que Aristóteles dice no sé qué de la felicidad. Basta esto para enterarse de que Aristóteles no tenía una concepción de la felicidad como algo extraterrestre, sino absolutamente arraigado en el cuerpo y en los placeres del cuerpo.

Si queréis leer el texto, o os lo leo yo otro día porque es muy tarde ya,...Es un capítulo de *La Retórica*, En la *Ética a Nicómano* hay textos muy parecidos. Lo que pasa es que en éste ya lo dice muy claro.

De la *Retórica* de Aristoteles

Existe un objetivo, más o menos el mismo para cada hombre en particular, y para todos en común, mirando al cual se elige y se desecha. Y tal objetivo es, para decirlo en resumen, la eudaimonia, la felicidad. Por consiguiente, valiéndonos de un ejemplo, consideremos qué es el absoluto felicidad y de qué constan sus partes. Dado que es sobre ella misma y sobre lo que a ella tiende, o les es contradictorio sobre lo que versan todos los consejos y disuasiones.

Porque, en efecto, aquellas cosas que procuran bien sea la felicidad o bien sea una de sus partes, o también aquellas que la acrecientan en vez de disminuirla, esas cosas son las que conviene hacer. En cambio, evitar las que proporcionan lo opuesto a ella.

Hay quien considera que La *Ética a Nicómano* es un manual de *eudaimonia*, de *fronesis*.

Así pues, entendemos por felicidad, por el éxito (pone aquí una palabra que no estaba incluida) acompañado de la virtud o la independencia económica (ya veis que tiene mucho que ver con lo de la vida teórica). La independencia económica o la vida placentera, unida a la seguridad, a la pujanza de bienes materiales y de cuerpo, juntamente con la facultad de conservarlos y de usar de ellos. Pues todos los hombres (yo creo que los datos que ha puesto aquí no tienen nada de idealista) están, poco más o menos, de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría reside la felicidad.

Si esto es la felicidad, hay que convenir, entonces, que sus partes son la nobleza, los muchos y fieles amigos, la riqueza, la bondad y abundancia de hijos, y la buena vejez, además de las excelencias propias del cuerpo, como son la salud, la belleza, la fuerza, el porte y la capacidad para la competición. Así mismo, la fama, el honor, la buena suerte y la virtud. O también sus partes: la sensatez, la valentía, la justicia y la moderación. Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior. Las riquezas, la salud, el honor vienen del exterior. Pues no hay otros fuera de estos. Los bienes que están en uno mismo son los que se refieren al alma y al cuerpo. Los que vienen de fuera son la nobleza, los amigos, el dinero y el honor Pero además pensamos que, para alcanzar esos bienes, es adecuado disponer de poder y de suerte, pues así la vida resulta más segura. Hagamos, pues, ahora alguna consideraciones sobre estos bienes por igual y sobre qué es cada uno de ellos.

Un pueblo o una ciudad tiene nobleza cuando sus habitantes son de origen autóctono o antiguo (eso también era muy típico de los atenienses: los extranjeros no formaban parte de la polis. La gente no tenía derechos políticos, no eran esclavos pero tampoco tenían derechos de la polis). Y

cuando sus primeros caudillos han sido ilustres, y han engendrado muchos hijos ilustres Aquello que es digno de emulación. Eso dice de la polis,

Por su parte, un particular tiene nobleza, ya sea de naturaleza femenina o masculina, cuando es de origen legítimo por ambas líneas.

Esto era muy discutible. Por ejemplo, la mujer de Pericles no era ateniense de origen, y tuvo muchos conflictos porque no fue reconocida como ateniense, porque no lo era de origen.

(Continúa leyendo) Cuando es de origen legítimo por ambas líneas y tal como acontece en su ciudad. Sus primeros ancestros han sido famosos, sea por su virtud por sus riquezas o por cualquiera otras razones honorables Igualmente han sido ilustres muchos miembros de su linaje, hombres, mujeres, niños y ancianos.

La bondad y la abundancia de hijos no es tema que ofrezca dudas Una comunidad posee una buena prole si, después de una juventud numerosa y buena, buena en el sentido de las excelencias del cuerpo, como son el porte, la belleza, la fuerza y la capacidad para la competición.

En lo que toca al alma, las virtudes del joven son la moderación y el valor.

Por su parte, para un particular la bondad y la abundancia de hijos consiste en tener muchos hijos propios y en las cualidades antes señaladas, tanto en mujeres como en varones. La virtud en la mujer reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte. Por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sea hacendosa sin mezquindad. Y por lo demás, tanto los particulares como la comunidad, y lo mismo entre los hombres como entre las mujeres, conviene que todos y cada uno procuren por igual cualidades, porque aquellos en que hay inmoralidad en las mujeres, como acontece entre lacedemonios o espartanos, cabe decir que no son más que a medias felices.

Y así va describiendo cosa por cosa. La riqueza, la fama, el honor, la salud. Hay quien, comentando este fragmento de Aristóteles, dice que Aristóteles testimonia, testifica con esto uno de los rasgos característicos de la cultura griega, que es el sentimiento trágico. Saber que la *eudaimonia* está en parte en nuestras manos pero en otra mucha parte no lo está. Pongamos como ejemplo la salud, que es uno de los componentes de la *eudaimonia*, según Aristóteles. Por mucho que uno se afane en tener buena salud, no tiene ninguna garantía de tenerla. Hay gente que convierte la salud en Dios y hace sacrificios humanos en nombre de la salud, inútilmente. Porque, como dice Blas de Otero en ese poema que ya os he citado más de una vez,

Pero viene un mal viento, un golpe frío
de las manos de Dios, y nos derriba.
Y el hombre, que era un árbol, ya es un río.

Un río echado, sin rumor, vacío,
mientras la Tierra, sigue a la deriva,
oh Capitán, oh Capitán, Dios Mío!

Esa descripción del poema de Blas de Otero ...titulado Tierra, A mí me parece muy expresivo. ¿Cómo afrontar eso? Es lo que dice Aristóteles, ¿cómo afrontar esa ambigüedad e inseguridad propia de la vida? ¿Cómo dotarse de un carácter que permita afrontar eso, sin ser estoico y sin ser epicúreo, tal como lo entendía Aristóteles? Porque los estoicos decían que el hombre feliz es el que es impasible. Sería la impasibilidad. El planteamiento de los estoicos, Zenón de Elea o Séneca, entre los romanos era este (lo mismo que Aristóteles): lo propio del ser humano es el *logos*. Lo propio del hombre es tener el *logos*. Luego la felicidad consiste en vivir de acuerdo a la naturaleza. Y vivir de acuerdo a la naturaleza humana es vivir de acuerdo al *logos*, es decir, ser inteligente.

Ser inteligente significa saber de antemano lo que me puede pasar. Cuentan una anécdota de un sabio estoico que estaba paseando con un amigo y de repente llega otro y le dice:

-Oye, tu hijo acaba de morir.

Y le contesta el sabio estoico:

-Desde que lo engendré, sabía que iba a morir.

Y siguió paseando con su amigo.

Aristóteles no era estoico, no tenía nada de estoico.

Respecto a la muerte propia, podéis ver el ejemplo de Séneca. Nerón condena a muerte a Séneca y los legionarios van a matarlo. Le dan a elegir entre matarse él o matarle ellos y decidió matarse él porque le resultaba más cómodo. Más cómodo y más satisfactorio. Pero ¿fue tonto Séneca? No, fue inteligente. Vería la cantidad de guardias que estaban esperándolo para matarle y prefirió meterse en una bañera y cortarse las venas. Una decisión inteligente ante la muerte.

Si queréis comentar algo o que matice alguna de estas cosas. El punto de partida son esos conceptos que os he dicho al principio de *dinamis*, *energeia* y *entelequeia*. *Es decir de potencia y acto*.

Xabi Oñativia: otro concepto, el de las cartas: la libertad...

Jugar las cartas... La *tijé* .

Nietzsche distinguía perfectamente entre Jesús de Nazaret y el crucificado. Decía que Jesús de Nazaret era un modelo de hombre que había hecho bien su vida, porque había jugado de la mejor manera posible las cartas que le habían tocado. Sin embargo, al crucificado lo consideraba un absurdo. Decía: ¿cómo alguien puede tener como guía de su vida un ejecutado, un muerto? Es decir, Jesús de Nazaret había convertido en valor las cartas que le habían tocado. Jesús de Nazaret no era cristiano, fueron los cristianos los que luego convirtieron la cruz en su signo.

Pensad como Nietzsche: ¿quién de vosotros se pondría una horca colgada al cuello? Pues eso es lo que hacen los cristianos. Era una ejecución, un muerto colgado de la cruz. Una horca. La silla eléctrica sería lo mismo.

Sin embargo, Jesús de Nazaret era otra cosa. Según Nietzsche, fue capaz de convertir en valiosa su vida de acuerdo con las cartas que le habían sido dadas.

Garazi Muguruza: Cuando has comentado que podemos no ser dirigidos por el logos, ¿a qué te refieres? No lo entiendo. Si caemos no en el lenguaje...

Si puedo ser, también puedo no ser.

Xabi Oñativia: es el problema de los autistas, que se quedan fuera del lenguaje.

No necesariamente voy a guiar mi vida por mi inteligencia, por mi *logos*. A veces puedo dejarme llevar por las pasiones, en términos de Aristóteles. Por ejemplo, antes os he hablado de la virtud, pero no he comentado toda la definición. La virtud consiste en el término medio. Ante *término medio* se puede entender la *ética de la mediocridad*. Pero no es así, es todo lo contrario. Aristóteles dice que la virtud está entre dos vicios que serían extremos.

Por ejemplo, la valentía es una virtud; un vicio extremo sería la temeridad y otro vicio extremo sería la cobardía. También indica que el término medio es relativo a nosotros, a cada uno de nosotros. Además, Aristóteles añade: y en situación. Es decir, yo sólo puedo ser valiente cuando estoy en peligro. Yo ahora, aquí, sentado, puedo decir que soy muy valiente. Pero no tengo ninguna posibilidad de decir eso si no estoy en una situación de peligro. Sólo en el contexto de peligro puedo ser temerario, cobarde o valiente. La valentía es la virtud en el término medio; ni la temeridad ni la cobardía, pero decidido por mí, es decir, según yo en la situación en la que estoy.

Cualquiera puede soñar que es valiente cuando en su vida no ha estado en ninguna situación de peligro. Es muy fácil. Como toda virtud, según Aristóteles. La virtud sólo se adquiere, sólo se vive, en una situación.

En relación a la magnanimidad, sólo puede ser magnánimo el que tiene riqueza. Por otra parte, la templanza también es una virtud entre dos vicios extremos: la intemperancia por un lado y la frialdad, la insensibilidad al placer por el otro. ¿Cuál es la virtud? La virtud de la templanza en el placer. La intemperancia es cuando ya me salgo del *logos*, me salgo de la presencia del *logos* en mí, me salgo de asumir mi ser del *logos*, y me dejo llevar por las pasiones.

En el libro séptimo de la *Ética a Nicómano*, Aristóteles habla de la intemperancia, que es lo contrario de la moderación, la templanza. La virtud es la templanza, la templanza en el placer. Pero el que es insensible al placer no es virtuoso. El virtuoso es el que, en situación de placer, es templado, no intemperante. Si a alguien le gusta el whisky de malta y lo tiene a su alcance, puede beberse 4 botellas y caerse redondo (eso sería la intemperancia) o puede disfrutar del sabor genial del whisky de malta durante un rato, sin llegar a caerse. Eso sería la templanza como virtud. Pero el que nunca ha probado ese whisky no tiene templanza respecto a esa bebida, lo mismo que el que no ha probado nunca el placer tampoco tiene templanza.

Josune Aréjula: la duda es ante quien arriesga a vivir. Quien opta por la seguridad, pierde toda libertad y esa homeostasis es mortífera...

El término medio no es la homeostasis. Es el término medio relativo a nosotros y en una situación. Y luego lo que habría dicho antes, tal como lo haría el hombre prudente. ¿Qué me dice a mí la recta razón en esta situación de peligro? ¿Qué haría el hombre prudente? ¿Qué consideraría yo un modelo de actuación, de aquellos que conozco? Eso sería la virtud. Por ejemplo, ante la noticia de una enfermedad mortal, ¿cómo afrontar eso? Desde luego, en primer lugar, si yo no he estado en esa situación, no puedo juzgarle a él. Pero no puedo juzgarle porque yo no sé si soy muy valiente, es decir, no puedo soñar con vete a saber cómo afrontaría yo una situación similar, en el momento en que la tenga. ¿En virtud de qué la afrontaré? ¿Qué consideraré como modelo?

Antes os he hablado del amigo profesor de Oviedo. Otro amigo decía: no pudimos hablar con él, no se despidió de nosotros. Yo deseo una muerte rodeado de amigos y familiares, habiéndome despedido de ellos (como la película *Las invasiones bárbaras*)... Ahora sobre ese amigo que hizo ese comentario ha caído una enfermedad que no preveía Alzheimer. No está todavía en situación de pérdida de todo, pero ya no tiene posibilidad de vivir esa muerte soñada, es decir, una muerte virtuosa, según él concebía la virtud. El otro amigo, el de Oviedo, estuvo hasta el último día trabajando. Sabía que tenía un cáncer, que no tenía remedio, y lo que hizo fue trabajar mientras estuvo bien, hasta el último día, antes de entrar en coma. A mí me parece que es una forma modélica de afrontar una situación peligrosa. Eso no quiere decir que yo sea capaz de hacerlo, ni mucho menos ¡Vete a saber qué locura me entra a mí si tengo una cosa parecida!

Ya os digo, no puedo soñar la virtud, Sólo la puedo saber cuando la viva, no separada de la situación. Me parece que en eso Aristóteles no era nada idealista. Siempre sabemos lo que el hecho

de sentirme yo perteneciente al *logos* me exige, y puedo dejarme llevar por lo que Lacan llamaría el goce.

Garazi Muguruza: Parece como que la palabra pone un límite...

Puede haber conflictos entre la palabra, el *logos*, y mi deseo. Si mi deseo va más allá del principio de placer, Garazi, hay conflicto precisamente porque hay esa relación con la palabra.

Vosotros también conoceréis ejemplos de intemperancia de ese tipo. Intemperancia o... Yo no puedo juzgar a nadie por su intemperancia, pero tengo un amigo enfermo que no debe fumar ni beber, y lo hace. ¿Está viviendo en el goce, como dirían Lacan? ¿En la desmesura, que diría Aristóteles? ¿En el exceso? ¿O a elegido que, para cuatro días que va a vivir...? Seguro que conocéis gente así, a la que otros, desde el punto de vista "normal", consideran intemperante.

A mí me parece más terrible el caso de otra persona que conozco que tiene una obsesión sacral por la salud. Personas que van continuamente al médico a ver si están bien. Se sienten bien, pero tienen que ir a un ser exterior que se lo confirme. A mí esa actitud me parece mucho más intemperante que la del otro.

Aquí habría muchas cosas que matizar y que discutir.

Mireia Otzerinjauregui: la guía que te ha tocado...

El *daimon* no es la guía que te ha tocado, es el que tú te construyes como humano. La guía te la construyes. Que tengas un buen *daimon* es que te hayas construido una buena guía para la vida. Ser capaz de construirse un buen *daimon* y seguir guiándose por él, como Sócrates o como otra mucha gente. Cada uno tiene el suyo. La guía para la vida.

Por otra parte, no hay que olvidar que, para Aristóteles, la *eudaimonia* es una actividad. No es un país ni un estado permanente, sino que es una actividad. O bien la actividad intelectual o bien la actividad moral de la virtud, pero siempre concebida como una actividad, nunca como una cosa pasiva, estable. "Voy a estar en la felicidad". No existe un país que se llame el País de Nunca Jamás.

¿Qué relación puede tener esto con Lacan?

Bittori Bravo: lo que estás diciendo evoca un poco el marco del fantasma, la manera como cada uno se enfrenta a la vida. Por otra parte, lo simbólico y lo real de las pasiones, y la imagen que te puedes hacer de lo que es tu *daimon*. Imagino que, si trasponemos a ahora, a nuestro tiempo, lo que Aristóteles imagino, podía tener en su tiempo para entender lo que es la vida, a mí me recordaría a eso, al fantasma como marco con el que te enfrentas a la vida y luego el anudamiento, que cada cual tiene que hacer, con lo imaginario, las pasiones... Lo simbólico como caer en el lenguaje...)

Xabi Oñativia: ser propiamente lo que se es. Quizás la diferencia entre Lacan y Aristóteles es que Aristóteles tiene un Otro, un dios consistente....la sabiduría...

La ética es propia de humanos, no de dioses ni de animales.

María Jesús Zabalo: Para mí precisamente lo difícil es unir la ética con la política...porque le veo algo como de un ideal...

Tanto para Platón como para Aristóteles, la ética individual era inseparable de la vida en la *polis*. Es decir, la vida del cuerpo en otro sitio, en relación con otros cuerpos. Al estar en relación con otros cuerpos, trasciendes ya el propio cuerpo y te metes en el ámbito intersubjetivo, que es el del

logos. El *logos* es el discurso.

María Jesús: Hasta qué punto hay una interferencia entre esa ética del discurso y la ética particular...

Cuando estamos hablando de ética particular, estamos hablando de la ética particular en ese ámbito de la *polis* griega. Con los otros amos. Los esclavos son instrumentos que entienden las órdenes. Por eso dice que se acabará la esclavitud cuando podamos fabricar máquinas que hagan lo que hacen los esclavos. Las mujeres tampoco estaban consideradas.

Xabi: Freud: tres profesiones imposibles: gobernar, educar y psicoanalizar....

María Jesús: El registro de lo posible yo lo asocio a la moral, a la norma, a la ley...

Lo individual no saliendo de sus vísceras; lo individual en el ámbito de la *polis*. El *logos* es intersubjetivo, no es que lo individual me salga de mi estómago. Es que yo no soy humano más que dentro del ámbito del lenguaje. Cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal político, lo que quiere decir es que es un animal de la *polis*. Lo posible es lo que te hace posible el hecho de vivir en esa sociedad.

El vivir en una sociedad no te marca un único camino, aunque exista la posibilidad de distinguir lo normal y lo anormal, marcar la norma y marginar a quien se define como anormal. Eso también existe hoy en día.

(Varias intervenciones)

Lo que llamamos derechos, son derechos dados por la *polis*. Las mujeres tienen derechos si se las reconoce en la *polis*. Si no, no los tienen. Cuando no se reconocían los derechos a los negros en la *polis* sudafricana, los negros no tenían derechos. En EEUU, aquella mujer negra que se sentó en un autobús en un asiento para blancos y resistió allí, el que fue a una universidad y se matriculó... Son transgresiones que hacen que se reconozcan de hecho unos derechos que no se reconocían todavía.

Los derechos siempre son del colectivo. Hay que reconocerlos.

María Jesús: Dicho de otra forma: sería como que, en esta ética, lo real no tiene lugar

Son conceptos diferentes. Si defines a lo real como lo imposible... Pero hay la referencia a lo real del cuerpo, a lo real de la relación con los otros, todo eso que he leído antes de la fama, las riquezas, el bienestar... supongo que pertenecen a lo real.

La no entrada en el *logos* no sería humano.

Xabi: Emergencias de lo real: lo que hablabas del concepto de temporalidad....

Josefina García de Eulate: muy interesante cuando has comentado que uno es valiente en un acto, no cuando se nombra a sí mismo "valiente". Eso no lo puedo prever antes de la situación.

Ángel Murias

Kant, Crítica de la razón práctica

15 de noviembre de 2017

En principio la cuestión era sobre la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Pero lo que ocurre es que el planteamiento que hace Kant de la moral, en la *Crítica de la razón práctica*, es inseparable de toda su reflexión crítica sobre la razón.

Entonces, para contextualizarlo, es necesario hablar de cuál es el proyecto kantiano. Si no se ubica en ese contexto, no se entiende.

Desde Aristóteles a Kant pasaron muchas cosas y muchos siglos. Llegó el cristianismo, la reforma protestante (tened en cuenta que Kant era pietista), también el fin del sistema medieval y del sistema feudal. Y luego sobre todo, desde el punto de vista del conocimiento, la revolución científica, la primera revolución científica.

Para resumir muy brevemente en qué consistió la primera revolución científica: fundamentalmente consiste en emplear un método que consigue establecer afirmaciones con valor universal y necesario sobre los datos de la experiencia. Eso es lo que se llaman *Leyes científicas*.

Para conseguir esto, se emplea el método de formular hipótesis y luego contrastarlas mediante un experimento.

Lo esencial es: las leyes científicas son afirmaciones o juicios, con valor universal y necesario, sobre algo relacionado con la experiencia. Por ejemplo, dos cuerpos cualesquiera se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias.

Esa formulación pretende tener valor universal, es decir, vale para dos cuerpos cualesquiera. Por ejemplo, este libro y la tierra. O la tierra y la luna. O la tierra y el sol. Cualquiera de los planetas en relación con cualquier otro. Es decir, insisto, valor universal, y necesario, sobre algo de la experiencia.

Esta cuestión, este problema, este hecho de la ciencia, fue interpretado de diferente manera por las corrientes filosóficas de los siglos XVII y XVIII. Fundamentalmente podemos agruparlas en dos: la corriente racionalista y la corriente empirista.

Para verlo desde el punto de vista de Kant, la corriente racionalista incurre en una posición dogmática. ¿Por qué? Porque afirma conocer algo que no es objeto de conocimiento. Dios, por ejemplo, para Descartes. El abismo que plantea Descartes entre el pensamiento y la extensión, entre el pensamiento y los cuerpos, esa distancia insuperable, para Descartes sólo es superable por Dios, al que él considera objeto de conocimiento.

Sin embargo, Kant considera que no, que Dios no es objeto de conocimiento. No hay posibilidad de superar ese abismo, establecer un puente entre el pensamiento y la materia, entre el pensamiento y la extensión.

La posición empirista, sin embargo, dice que el fundamento de esas afirmaciones científicas precisamente es la experiencia. Pero claro desde el punto de vista de la experiencia es imposible, dice por ejemplo Hume, extraer ninguna conclusión que valga para toda experiencia posible, puesto que la experiencia es siempre unas experiencias concretas, dadas. Desde luego, del futuro no

tenemos experiencia; por lo tanto, no podemos afirmar nada respecto a él. Por eso la posición empirista, según Kant, concluye en una actitud escéptica.

Tenemos dos actitudes respecto a la pretensión de realizar afirmaciones con valor universal y necesario sobre los datos de la experiencia. Una, posición dogmática, racionalista; otra, posición escéptica, empirista.

Precisamente por esa razón Kant se plantea el establecer una crítica de la razón. Es decir, un análisis del poder de la razón. El mismo Kant emplea el símil de un juicio. Se trata de someter a la razón a un tribunal que juzgue su poder, su alcance, sus límites. Y ese tribunal no puede ser otro que la propia razón.

De manera que toda la reflexión kantiana va a ser una reflexión sobre el poder de la razón. Y a eso él lo llama *crítica*, tratar de determinar qué poder, qué alcance, qué límites tiene la razón.

Y si tuviera que calificar de algún modo el resultado de la reflexión kantiana, consideraría a Kant como un filósofo de la finitud. Es decir, la tarea de Kant es combatir las ilusiones de la razón, los delirios de la razón. Se trataría de ir contra eso, contra esas pretensiones ilusas de la razón, que van más allá de su poder.

Para eso, el primer paso sería analizar el poder de la razón para conocer, para conocer lo que sea. Habitualmente se considera que ese trabajo lo hizo Kant en la *Crítica de la razón pura*, pero tampoco es cierto del todo, porque en la *Crítica de la razón pura*, sobre todo al final, hay profundas y serias reflexiones sobre la ética y sobre la estética.

Pero vamos a empezar con cuál es el poder de la razón. Habría dos tipos de uso de la razón, entendiendo por *razón* quizás el poder de conocer y el poder de actuar.

Un uso de la razón sería el uso especulativo, el uso teórico. Uso de la razón para conocer. Otro tipo de uso de la razón es el uso de la razón práctico. Sería el uso moral de la razón. El uso de la razón para dirigir nuestra conducta, para dirigir nuestra vida.

Uno es para conocer y el otro es para dirigir nuestra vida.

El primer uso de la razón nos conduce al concepto de *naturaleza*, de naturaleza como un conjunto determinado por leyes absolutamente deterministas. Leyes necesarias y deterministas, del estilo de la ley de gravitación universal, por ejemplo.

A eso nos conduce el uso teórico de la razón, pero ya veremos ahora mismo cómo no sólo a eso.

Y el uso práctico de la razón es el uso moral de la razón. También ahí tenemos que descubrir el poder de la razón para dirigir nuestra conducta, su alcance y sus límites.

Por otra parte, también habría que ver, dentro del uso práctico, el uso de la razón para lo que llama Kant la crítica del juicio, o la crítica de la facultad de juzgar, la crítica de la facultad de desear. Donde habla él de este tema es en la *Crítica del juicio o crítica de la facultad de juzgar*.

También ahí hace referencias a cuestiones éticas, en este mismo libro. Por eso no se puede sólo extraer de aquí. Concretamente en otro libro, que algunos consideran la cuarta *Crítica*, que se titula la *Metafísica de las costumbres*. Ahí habla también del aspecto político y, en la mitad del libro, prácticamente, sobre el aspecto ético, sobre todo lo que él llama *teoría de la virtud*.

De todo esto igual tendríamos que hablar para hacernos una idea global del pensamiento kantiano.

Pero empezamos por el uso teórico de la razón, porque ese va a ser clave para todo lo demás. Digo *clave*, aunque no *esencial*, porque para Kant lo esencial no es el uso teórico, sino precisamente el uso moral de la razón. Ya veremos por qué y cómo.

Para ver el uso teórico de la razón puedo poner un pequeño esquema. Una cosa es lo que queremos conocer, pero conocer algo significa conocerlo a nuestro modo, es decir, someterlo a nuestras condiciones.

Hace unos años oí a alguien hablar sobre cuál es la forma del agua. Si yo ahora os preguntara cuál es la forma del agua, os veríais en un lío. Si llenamos de agua una taza de café, si esa taza de café se diera cuenta de algo, a lo mejor diría que la forma del agua es la forma de la taza de café. Si la taza tuviera conciencia.

Eso nos pasa a nosotros: creemos que lo que conocemos es tal como es en sí, cuando lo conocemos -lo mismo que la taza de café- según nuestra forma. Las formas de conocer.

En primer lugar, para que yo pueda conocer algo, ese algo tiene que hacérseme presente. Lo que Kant se pregunta es sobre cuáles son las condiciones de toda presencia posible. Según él, esas condiciones son el espacio y el tiempo.

Es decir, yo no puedo percibir nada fuera del marco de referencia espacio-temporal. No puedo percibir nada fuera de la referencia a un *aquí* y a un *ahora*. Yo percibo algo aquí y ahora. Fuera de un marco de referencia aquí y ahora, yo no puedo percibir nada.

Incluso cuando imagino, también imagino algo en un contexto de referencia espacio-temporal.

Primer paso, entonces: para conocer algo, ese algo tiene que hacérsenos presente. El espacio y el tiempo son las condiciones sin las cuales no hay presencia posible de nada. Y esas condiciones, como son de toda presencia posible, no son presentes desde fuera, sino que están presentes siempre. A ese tipo de condiciones las llama Kant *a priori*. Es decir, son condiciones que hacen posible la sensibilidad. No son recibidas desde fuera, sino que hacen posible la sensibilidad.

Aquí también habría algún problema, porque el propio Kant, en una pequeña obra que se titula *¿Qué es orientarse en el pensamiento?* (una obra antigua, de las anteriores de Kant, un pequeño artículo), fundamentalmente habla del cuerpo, y ahí aparece Kant con una posición un tanto empirista. Dice que todo ser humano puede orientarse desde su cuerpo. Parece como si de ese libro se pudiera extraer que, de la experiencia del cuerpo, se obtienen estas condiciones *a priori*. Pero luego Kant dice que no, que estas condiciones de la sensibilidad son condiciones de toda presencia posible y son anteriores a toda presencia posible. Anteriores, *a priori*. Hacen posible la experiencia.

Tened en cuenta que los movimientos esos que dice Kant que hace el cuerpo son arriba / abajo /adelante / atrás. Incluso antes / después. Percepciones, según él, del cuerpo. Esto está en *¿Qué es orientarse en el pensamiento?*

Pero aquí, en la *Crítica de la razón pura*, el primer paso es la sensibilidad, es decir, lo que he dicho antes como presencia de algo en la sensibilidad. Pero la sensibilidad pertenece al sujeto de conocimiento, al sujeto que conoce. No pertenece a las cosas. Las cosas en sí están fuera del sujeto de conocimiento. Por supuesto que el sujeto que conoce lo que quiere es conocer las cosas tal como son en sí, pero estamos en el mismo problema de antes: ¿cuál es la forma del agua, del agua en sí misma? Porque la forma la pone el sujeto. Y sólo ahí el sujeto recibe la presencia de algo.

A eso que el sujeto recibe como presencia lo llama Kant *fenómeno*. Es un término derivado del

griego, del verbo *fainomai*, que significa *aparecer, presentarse*.

¿Qué es el fenómeno? Lo que se presenta. Lo que se presenta, se presenta en unas condiciones subjetivas, entendiendo por *subjetivas* no íntimas, sino propias del sujeto, de cualquier sujeto de conocimiento. Estas condiciones son el espacio y el tiempo.

Precisamente porque lo que conocemos está condicionado por nuestra forma de conocer (como la taza de café, que condiciona la forma del agua que se echa en ella), no tenemos más remedio que pensar en LO que se presenta. Es decir, una cosa es eso que se presenta, el fenómeno, y otra cosa es que nosotros, dándonos cuenta de eso, digamos: *Ah!*. Pero tiene que existir ese LO.

He empleado una palabra que jamás Kant hubiera empleado: *existir*. No tengo más remedio, dice Kant, que pensar en lo que no aparece. Puesto que lo que conozco es lo que aparece, y puesto que lo que aparece, aparece en mis condiciones, no tengo más remedio que pensar esa cosa tal como sería en sí misma si no estuviera condicionada.

Por eso también a la cosa en sí la llama Kant *noúmeno*, porque *nous* en griego significa *inteligencia*. Diríamos *inteligible*. El *noúmeno*, la cosa en sí, es inteligible, se puede pensar, pero no es objeto de percepción, no es objeto de sensibilidad.

El límite de nuestro conocimiento, el límite que no podemos superar, es precisamente el fenómeno, es decir, lo que aparece en tanto que aparece. Ese es el límite. No podemos llegar a la cosa en sí, aunque profundamente lo deseamos. Lo que deseamos es conocer las cosas tal y como son en sí, pero vemos que, al conocerlas, las matizamos en nuestras capacidades de conocer.

No podemos salir de ahí. Es una ilusión de la razón pretender ir a la cosa tal como es en sí, es un delirio de la razón. Precisamente Kant va a pretender combatir toda ilusión de la razón. Su posición va a ser, en este aspecto, un tanto escéptica, respecto a la posibilidad de conocer la cosa en sí.

Pero nosotros nos movemos en un mundo humano, no nos movemos en el ámbito de las cosas en sí, del todo.

Una vez que hemos percibido algo, no quiere decir que sepamos lo que es. Yo puedo percibir algo, sentir algo, y no saber qué es. Me duele no sé qué, y digo *no sé qué* porque no sé lo que es.

La pregunta *¿qué es?* es función de otra de las capacidades del sujeto, a la que Kant llama *entendimiento*. El entendimiento está dotado de unas capacidades de identificar los fenómenos, de clasificarlos, de ordenarlos. La palabra clave ahí es *identificar*.

La pregunta es: *¿Qué es eso que se me presenta? ¿Qué es esa presencia?* Si yo sólo tengo el fenómeno, y me falta el *qué es*, lo que me falta es el concepto. El fenómeno busca el concepto. O a la inversa. Una vez que yo poseo el concepto, conozco qué es el fenómeno.

Para decirlo de otra manera, el entendimiento funcionaría como una especie de mandato a la propia capacidad de conocer, que sería (dicho de forma imperativa): *¡busca en el fenómeno lo permanente!* *¡busca en el fenómeno lo sucesivo!* *¡busca en el fenómeno lo simultáneo!* (para poner tres características fundamentales relacionadas con una que es el tiempo, que para Kant es fundamental). No podemos entretenernos en esto porque sería larguísimo.

¡Busca lo permanente! ¿Qué es lo permanente? Si yo veo múltiples fenómenos de un rayo, por ejemplo (claro, al emplear la palabra *rayo* utilizo el concepto, pero no tengo más remedio para hablar que emplearlo). *¡Busca lo semejante!* Eso me permite identificar qué es eso que percibo, y lo identifico como un rayo. De la misma manera, si descendemos a las categorías psicológicas o

psicoanalíticas, podemos decir: *¿busca lo permanente en los síntomas del que se presenta allí!* Las categorías psicoanalíticas parece que son tres: neurótico, psicótico y perverso ¿no?

Se trataría de buscar lo permanente de ese fenómeno, lo permanente que nos permitiría identificar ese fenómeno dentro del cajón del neurótico, dentro del psicótico o dentro del perverso. Observar qué características permanentes o constantes hay en ese fenómeno que me permite identificarlo con cualquier otro que es semejante.

Eso es el concepto. Tened en cuenta que los conceptos y aquí hay un momento clave dice Kant en la *Crítica de la razón pura*: los fenómenos sin conceptos son ciegos. Los conceptos sin fenómenos son vacíos. Los conceptos están orientados hacia los fenómenos. Un fenómeno, es decir, algo que hemos percibido y que no sabemos lo que es, simplemente eso, no sé lo que es. Es un fenómeno ciego.

Pero un concepto para el que no hay fenómeno es vacío. Es como una taza que no tiene nada dentro.

Esta distinción va a ser clave para lo que va a ocurrir después. Porque, dado que conocer significa, como veis, condicionar (primeras condiciones: las de la sensibilidad; segundo tipo de condiciones: las del entendimiento), cabe la posibilidad de pensar, de buscar las últimas condiciones y eso es lo que se encarga de realizar la razón, según Kant.

Las últimas condiciones de todo lo posible. Estas últimas condiciones, según Kant, serían tres, a las que él llama *ideas*, ideas de la razón pura.

Por cierto, la palabra *pura* significa *sin contenido empírico*. *Crítica de la razón pura* es, según Kant, crítica de la razón sin ningún contenido, sin ningún contenido empírico.

Esas ideas serían:

- La idea de todo lo que es objeto de conocimiento. Sería la idea de mundo o de universo como totalidad.
- La idea de todo lo que es sujeto de conocimiento. Sería la idea de alma, de sujeto cognoscente.
- La idea culminante, que sería la idea de Dios. Sería ese sujeto, ese espíritu, ese sujeto supremo que habría construido el universo como totalidad, y que lo conocería sin necesidad de sensibilidad, es decir, sin condiciones.

Como estas son las últimas condiciones, precisamente por ser últimas, no tienen ninguna condición. Estas últimas condiciones, por lo que digo, por ser las últimas, no están condicionadas, son incondicionadas. Exactamente lo mismo que las cosas tal y como son en sí, *noúmeno*, que también es incondicionado.

Acordaos del ejemplo de la forma del agua. El agua, tal como es en sí misma, es incondicionada. Cuando la metemos en un recipiente ovalado, adquiere esa forma. Si la metemos en un recipiente redondo, adquiere la forma redonda; en uno cuadrado, forma cuadrada. En sí misma no tiene condiciones, es incondicionada. Fijaos en la similitud de la cosa en sí, tal como es sin condiciones, y de la última condición de todo, que sería también incondicionada.

El deseo de la razón, la pasión de la razón consiste en conocer lo incondicionado. Pero, dado que, cuando intenta conocerlo por el camino de la experiencia, se encuentra con un límite, con una barrera, que son sus propias condiciones (las condiciones que la propia sensibilidad pone), se encuentra con que ese camino no lleva a ninguna parte.

Pero inmediatamente la propia razón se da cuenta de algo. Si conocer significa condicionar y yo

voy saltando de condición en condición hasta llegar a las últimas condiciones, si yo lograra conocer las últimas condiciones, conocería la cosa en sí, conocería lo incondicionado. Es decir, si yo conociera a Dios, conocería la clave de toda realidad, de todo lo que es objeto y de todo lo que es sujeto.

Pero ¿qué es conocer? Volvamos otra vez al segundo cuadro. Conocer significa referir los fenómenos a un concepto. ¿Qué es lo que hace la razón pura ahí? La trampa de la razón pura, dice Kant, consiste en orientar los conceptos del entendimiento, (que de por sí están enfocados hacia los fenómenos y que, no lo olvidéis, son vacíos), consiste en darles la vuelta y enfocarlos hacia las ideas. Tratar de someter las ideas de la razón pura. Someter eso incondicionado a los conceptos del entendimiento.

Y ahí, dice Kant, la razón fracasa, una vez más. ¿Por qué fracasa? Porque los conceptos sólo pueden concebir fenómenos dados en la experiencia. Y de Dios no hay ninguna experiencia. Ni del universo como totalidad hay ninguna experiencia posible. Ni del sujeto, como alma, como pensamiento puro, hay ninguna experiencia posible.

Aquí, una vez más, podemos recordar a Lacan, al sujeto dividido. Kant continuamente está describiendo la división del sujeto. Aquí en primer lugar ya hemos encontrado una división: el sujeto puro y el sujeto empírico.

Es decir:

- Yo, como fenómeno, es decir, como alguien que puedo observar y conocer, mediante la experiencia.

- Y yo como el sujeto que conoce.

Yo como sujeto cognoscente y yo como objeto conocido.

En los términos que Lacan utiliza: el yo como objeto. En francés el *moi* y el *je, el je* como sujeto cognoscente que nunca aparece como objeto y el *moi* como objeto conocido.

Es lo que se comentaba el año pasado al hacer referencia a aquella frase famosa de Freud: *donde está el ello debo yo advenir*.

Cuando Lacan traduce eso al francés, se ve en un lío, porque... Bueno, no se ve en un lío, lo que hace es iluminar de otra manera el planteamiento de Freud. En alemán, lo mismo que en castellano, no hay más que una palabra para decir *yo*. Sin embargo, en francés existen las dos: el yo sujeto (el *je*) y el yo objeto (el *moi*). El yo objeto de experiencia y el yo sujeto.

Desde luego, el yo objeto de experiencia siempre será objeto de ciencia. Ahí estaría la psicología en términos de hoy en día, por ejemplo.

Para Kant, la psicología racional, como la llama él, estudiaría –y pongo el condicional, porque no puede- el sujeto puro. Es imposible. ¿Por qué? Porque no tenemos ningún fenómeno de él. De la misma manera que la cosmología racional estudiaría el mundo, pero no puede, porque no hay ninguna experiencia del universo en su totalidad.

Y la teología racional estudiaría a Dios. No puede, porque no hay ni ninguna experiencia. La teología no es una ciencia. A propósito de Dios, en este (*señala la pizarra*), que sería la clave de todo este edificio del conocimiento, en realidad lo que está haciendo es desmontar a Descartes. Dios, para Descartes, es la garantía de que nuestras ideas, claras y distintas, corresponden a la realidad, a la realidad existente. Eso es para Descartes.

Lo que Kant hace es desmontar eso. Dice: *sí, sí, de acuerdo. Sería deseable colocar a Dios... Dios*

es una exigencia de la razón. Es decir, la razón, por su propio movimiento, exige que haya una clave que permita, desde ella, deducirlo todo, explicarlo todo. La razón exige eso. Pero, dice Kant, el que sea una exigencia de la razón no quiere decir que exista en la realidad. Sería, una vez más, una ilusión de la razón, una de las muchas ilusiones de la razón. El conocer a Dios, es decir, conocer el fundamento de todo, la clave de todo; cosa imposible.

Imposible por lo que os he dicho (no sé si me estoy repitiendo demasiado), porque todo concepto sólo puede ser aplicado a fenómenos, toda ciencia o todo conocimiento es conocimiento de fenómenos, y de Dios no hay ninguna experiencia. No es posible tener un fenómeno correspondiente, luego no es posible conocer a Dios.

¿Exigencia de la razón?, dice Kant. Por supuesto, es una exigencia de la razón. ¿Que eso exista en la realidad? No.

Antes dije que había empleado la palabra *existencia* en un sentido que Kant me hubiera partido la cara si me hubiera oído decirlo. Porque la existencia es un predicado, es un concepto del entendimiento, que sólo puede ser aplicado a fenómenos. Existe, se puede aplicar a un fenómeno. No se puede aplicar a nada que no sea un fenómeno. Luego no se podría aplicar de ningún modo a la cosa tal como es en sí.

La cosa tal como es en sí es pensable, inteligible. Pero a eso no se le puede aplicar el predicado de *existe*, lo mismo que no se le puede aplicar el predicado de *existe* a Dios ni al sujeto puro ni al universo como totalidad. Porque no son fenómenos. Y la existencia es un concepto, o, para emplear un término que también emplea Kant desde la lengua griega, una *categoría*.

Categoría es un término que se empleaba entre los griegos en el lenguaje jurídico. *Categoría*, en la época griega arcaica y clásica, sobre todo, era el discurso que daba el fiscal para acusar a alguien de algo. El fiscal en griego se dice *kategorós* y el discurso de la acusación es *kategoría*.

El entendimiento está dotado de categorías, es decir, de discursos por los cuales el entendimiento acusa a un fenómeno de ser lo que es, lo mismo que el fiscal acusa a alguien de ser el asesino. Por eso, mediante las categorías o conceptos de entendimiento, el fenómeno es convertido en objeto.

Sólo hay objetos para un sujeto. No podéis confundir lo que llama Kant *objeto* con la cosa en sí. El objeto es un fenómeno determinado, clasificado, ordenado. Es decir, metido en el archivo. Eso es un objeto. Es un fenómeno que ya ha sido lanzado al sujeto y el objeto permanece en él. Es decir, un objeto es un fenómeno que ha sido archivado. No es la cosa en sí. La cosa tal como es en sí permanece absolutamente inalcanzable.

Sin embargo, y creo que esto tiene más influencia en cierto planteamiento de Lacan que lo que él dice en la *Crítica de la razón práctica*, creo que la cosa en sí o *noúmeno* es precisamente la causa del deseo, para ponerlo en términos de Lacan.

La causa del deseo de la razón es la cosa en sí. La pasión de la razón es rodear la cosa en sí y conseguir conocerla. Esa es la pasión de la razón. Pero es una pasión frustrada siempre. La cosa en sí permanece siempre como el estímulo que provoca a la razón para avanzar cada vez más. Pero es un estímulo que nunca llegará a ser colmado. Causa, pues, del deseo de la razón. Lo mismo que el *objeto a*, en la terminología de Lacan, como causa del deseo.

Yo por lo menos lo veo más semejante en esto que en lo que se refiere a la *Crítica de la razón práctica*. El *objeto a*, para Lacan, tampoco es nunca accesible. Sin embargo, permanece como causa del deseo, y, a través de múltiples metonimias, se intenta cercar el *objeto a*, sin llegar nunca a él. Pero por eso no decae la pasión. Por eso el deseo es insaciable e indestructible.

Parece que en algún momento, en alguna entrevista que concedió a un periodista italiano, Lacan decía que parece como si el deseo funcionara queriendo no ser satisfecho nunca. He leído eso en una entrevista que le hace un periodista italiano a Lacan.

Aquí parece lo mismo, la cosa en sí parece que funciona como algo que no desea ser conocido.

Y el deseo de la razón, a sabiendas de que no puede llegar ahí, es indestructible también. La pasión de la razón es conocer, pero conocer las cosas tal como son. Lo que Kant descubre, mediante este hacer pasar a la razón por el tribunal de la propia razón, es que estos límites son insuperables para la razón, que no puede ir más allá.

De todos modos, aquí está todo el ámbito de la ciencia. La ciencia estaría aquí (*señala la pizarra*). Las ciencias. Pero sin olvidar nunca que las ciencias son conocimientos de fenómenos, no de cosas en sí. Y esto va a ser fundamental.

Kant emplea el término *das ding* (*la cosa en sí*). A la cosa en sí la llama *das ding an sich*. Es la cosa tal como es en sí. Esto es diferente de *object*, que también es un término que emplea Kant.

El objeto es objeto de conocimiento, *das ding*, no. Sin embargo, *das ding* atrae a la razón produciéndole el deseo de ir hacia ella. Nunca va a llegar, pero la pasión de la razón es esa.

Por eso la *Crítica de la razón pura* es un intento de descubrir, como os he dicho al principio, los límites de la razón, su alcance, sus posibilidades, y, desde luego, desmontar las ilusiones de la razón. Las ilusiones dogmáticas y también las ilusiones de los que llamaba Kant *schwärmer*; los ilusos, o los que creen que tienen una capacidad especial, que no tenemos los demás humanos, para captar las cosas en sí. La palabra *schwärmer* significa *iluso*, aquel que cree que dispone de una capacidad de conocimiento de la que no disponen los demás. Por ejemplo, Swedenborg, un famoso sueco que pensaba que tenía contacto directo con la divinidad. Lo mismo que hoy en día hay mucha gente que piensa que tiene unas capacidades especiales para captar no sé qué que los demás no podemos captar.

En este sentido, lo que Kant subraya, de algún modo, es la capacidad general de los seres humanos de conocer, y sus límites. Y, por otra parte, la razón del delirio también, claro. Porque la razón del delirio es esta. La razón del delirio es una pasión frustrada que lleva a imaginar que conocemos aquello que no podemos. Esa pasión frustrada de conocer *das ding an sich* lleva a pretender tomar como objeto de conocimiento lo que no es ni será nunca objeto de conocimiento porque no tenemos ninguna experiencia de ello. A Dios no lo ha visto nadie, no hay ninguna experiencia de Dios.

Este análisis de la razón pura, es decir, del uso de la razón para conocer, deja abierto el camino al uso práctico de la razón. Por eso Kant dice: gracias a los descubrimientos que nos ha permitido la *Crítica de la razón* en su poder para conocer, hemos descubierto el poder que tiene la razón para guiarnos que de otra manera no sería posible. Es decir, si todo fuera objeto de conocimiento, si todo estuviera en este ámbito (*señala la pizarra*), no sería posible la moral. Toda nuestra conducta estaría perfectamente explicada por el mecanismo determinista de la naturaleza. No sería posible la moral (he dicho la moral, es verdad, lo dice Kant).

Si todo absolutamente fuera objeto de conocimiento no sería posible que el sujeto tomara decisiones esenciales sobre sí mismo. No tomaría ninguna decisión, no podría tomarla. Todo lo que hiciera estaría rigurosamente determinado por las leyes mecánicas, por el mecanismo de la naturaleza. Dado que hemos descubierto que no todo es objeto de conocimiento, existe la posibilidad, para el sujeto, de tomar decisiones esenciales sobre sí mismo, cosa que no podría si todo fuera objeto de conocimiento.

Y yo creo que todavía hoy estamos en ese debate. Todavía hoy hay gente que piensa que todo es objeto de conocimiento. Si no lo es, lo será. Todas las psicologías conductistas, cognitivas o reflexológicas suponen que todo es objeto de conocimiento o, si no lo es todavía, llegará un momento en que lo sea. Descubriremos otros microscopios más potentes, otros elementos más fuertes para ir más allá de nuestros límites.

El que intenta franquear esos límites cae en lo que los griegos llamaban *hybris*, que es *desmesura*, *soberbia*. Y esa desmesura siempre tiene consecuencias. Y siempre tiene consecuencias habitualmente trágicas para el sujeto de la desmesura, para el *hybris*. La *hybris*, la desmesura de la ideología (estoy hablando no ya de Kant, sino de la contemporaneidad, de la ideología científico-técnica contemporánea). La desmesura de esa ideología tiene consecuencias normalmente trágicas, en todos los ámbitos.

Esa ideología supone que todo es objeto de conocimiento y objeto de dominación técnica, puesto que, en la medida que conocemos, podemos hacerlo.

Esto es una cosa muy vieja. Giambattista Vico expresaba toda la pretensión de la ciencia con esta breve expresión: *verum factum*. Verdadero sólo es lo hecho, sólo llego a la verdad cuando soy capaz de hacerlo.

Vinculación típica de conocimiento y técnica, de ciencia y técnica. El otro día oí en la televisión, en un debate (no sé cuál era, en la 2), que una serie de científicos, médicos, hablaban de la inmortalidad, por supuesto, y de la pretensión de la inmortalidad. Había una filósofa que parecía que era la única que tenía un poco de sentido de los límites. Los otros no. Había uno que tenía una confianza tan increíble que yo no sé si estaba bien ahí o debería de estar recluido en algún psiquiátrico. Precisamente por la desmesura de su pretensión.

Creo que todos conocemos, no me cabe la menor duda de que vosotros también, gente que tiene una confianza tan radical en el progreso científico-técnico que cree que llegará algún día en que conozcamos y dominemos completamente la cosa en sí.

Wittgenstein, siguiendo el planteamiento de Kant, decía que la cuestión fundamental de la filosofía es: donde yo quiero estar, debería estar ya. Eso es lo de Kant: ¿dónde yo deseo estar? En saber qué puedo conocer, y debería estar allá, puesto que ya he descubierto cuál es la capacidad de mi conocimiento.

Hay un ámbito abierto al sujeto de decisión, mediante lo cual yo quería presentaros la *Crítica de la razón práctica*. Me gustaría que eso quedara claro. Si la razón no tuviera límites en su poder de conocer, no sería posible la razón moral. Es decir, seríamos autómatas. Seríamos máquinas que funcionaríamos de acuerdo al mecanismo. Como cuando damos a un interruptor y se enciende la luz. Nuestra conducta estaría de la misma manera determinada. No tendríamos la posibilidad de ser sujetos de nuestra vida y tomar decisiones importantes sobre ella, puesto que todo estaría sometido al conocimiento. Incluso al conocimiento de los expertos. Aunque no fuera el mío propio, si me pasa algo iría a donde un experto a que me diga qué me pasa y que me solucione el problema. Sin darme cuenta de que, a lo mejor, tengo yo, como sujeto de acción, parte en el problema.

Yo en esto estoy completamente de acuerdo con Lacan: el psicoanálisis no es una psicología, no resuelve los problemas, no tiene por qué. Lo que haría el psicoanálisis sería enfrentar al sujeto con su propia responsabilidad, con su propia responsabilidad ética.

En el fondo es un problema que yo tengo con respecto a Lacan. No sé si su planteamiento es reducir los problemas que otros consideran psicológicos a problemas éticos. ¿El psicoanálisis es más una

ética que una psicología? Eso es una cuestión que me planteo yo al leer y al estar con vosotros estudiando a Lacan. ¿Procura el psicoanálisis abrir al sujeto la posibilidad de tomar decisiones esenciales sobre sí, es decir, a tomar una decisión ética? ¿O procura como científico decirle lo que le pasa, ordenarlo, clasificarlo, determinarlo, y darle una píldora para que se le pase el síntoma? Quien dice una píldora, dice darle una técnica de conducta para aliviar su sufrimiento.

En este aspecto, creo que el psicoanálisis está más cerca de una ética que de una psicología científica, puesto que toma al sujeto precisamente como sujeto, no como objeto de conocimiento científico. Yo creo que ese es el abismo que separa a las psicologías con pretensión de *cientificidad* del planteamiento psicoanalítico de Freud y luego de Lacan.

Quiero poner las bases de la *Crítica de la razón práctica*, es decir, las bases de la razón en su uso ético. Y las bases son fundamentalmente estas: la razón en su uso teórico tiene unos límites que no puede sobrepasar sin caer en el delirio, el delirio de la razón.

-Xabi Oñativia: La frase de los delirios de la razón /sueños/ Goya...

-A.M.: Creo que no lo pone en plural, sino en singular: *el sueño de la razón produce monstruos*.

-Xabi Oñativia: El objeto a y das ding, lo incondicional, Lacan dice que el objeto a tiene dos manifestaciones el deseo y la angustia...los monstruos.

-A.M.: Cuando Lacan utiliza el término *das ding* (en el *Seminario de la ética*), yo creo que lo utiliza tomado de aquí. Creo que está empezando a elaborar el concepto de *objeto a*.

¿La angustia? Desde luego, deseo sí. Pero ese deseo de conocer puede ser también angustioso, en la medida en que no es posible satisfacerlo. A propósito de la razón moral, del imperativo categórico, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, cuando habla del terror, dice que, tomado en serio, en política, el imperativo categórico, conduciría al terror. El imperativo moral de Kant conduciría a una posición de terror.

A mí me parece muy bonita, muy sugerente la frase de Goya de *El sueño de la razón produce monstruos*. Sobre todo, porque ha tenido interpretaciones muy contrapuestas. Una de ellas es que, cuando la razón se duerme, aparecen los monstruos irracionales.

Hay otra interpretación de esa misma frase que a mí me resulta mucho más atractiva: la razón, cuando sueña, cuando va más allá de sus límites, produce monstruos. ¿Quizá un monstruo de la razón sería el nazismo y otro monstruo de la razón quizá sería el estalinismo?

Por supuesto que yo creo que uno de los logros de la razón occidental es la concepción del comunismo, creo que es uno de los logros esenciales de la razón occidental. Ahora bien, cuando ese deseo de la razón de organizar la sociedad de ese modo comunista se convierte en un sueño (la razón ha soñado con eso, cree que es la verdad y lo impone a sangre y fuego), nos encontramos con el estalinismo.

¿Es un monstruo del sueño de la razón? La razón, cuando sueña, construye utopías. Si esas utopías se convierten en realidad, ¿son utopías terroríficas, monstruosas? ¿Qué significaría construir una utopía sabiendo que no tiene lugar, sabiendo que no va a tener lugar, y, por lo tanto, no imponiéndola a sangre y fuego?

¿Sería eso posible? Por ejemplo, la utopía comunista, tal y como fue llevada a cabo por Stalin (pero antes por Lenin). Se le atribuye a Stalin la responsabilidad de lo que se llamó el estalinismo, pero yo creo que el modo de organizar la sociedad y el modo de organizar el partido comunista por parte de

Lenin ya era así. Ahora estamos en el centenario de la revolución rusa de 1917. En la revolución rusa, el planteamiento de Lenin fue el imponer, a sangre y fuego, esa utopía, ese sueño de la razón.

¿Habría otra posibilidad? Permitidme que tenga más confianza en la razón y que piense que habría otra posibilidad. La habría, de hecho, creo. Sería una cosa para estudiar, el proceso de la revolución rusa. Estaría bien comparar las tesis de Lenin de abril de 1917, en las que dice aquella consigna famosa de *Todo el poder para los soviets* (los soviets eran los consejos de obreros, campesinos y soldados). Poco después de la revolución de octubre o noviembre de 1917, se produce el intento de inventar lo que Lenin llamó el *Soviet supremo. Como el bien supremo*. Convertir a los demás soviets en correas de transmisión de la consigna emanada desde el soviet supremo.

De *Todo el poder para los soviets* a *Todo el poder para el supremo*. Y en el soviet supremo el jefe era él. Y no penséis que eso se hizo sin sangre. En una pequeña ciudad, Kronstandt, que se habían tomado muy en serio la consigna de las tesis de abril, dijeron que todo el poder para el soviet de Kronstandt, y ya sabéis cómo terminó aquella aventura: el ejército rojo (organizado precisamente por alguien que luego los trotskistas consideraron admirable, que fue Trotsky) el ejército rojo rodeó Kronstandt y no dejó a nadie vivo. Aquello fue una masacre, por supuesto a las órdenes de Lenin, pero dirigido personalmente por Trotsky. El ataque a la comuna de Kronstandt, que, curiosamente, de forma ingenua, lanzaban panfletos a los soldados del ejército rojo tratándoles de *hermanos*. A lo mejor, la mejor manera de ser hermano mayor es pisar al otro. Esos a los que los de Kronstandt trataban como hermanos lo que hicieron fue masacrarlos en nombre de la utopía.

A mí esta interpretación del *sueño de la razón produce monstruos* me resulta más sugerente, no digo que sea más verdadera, porque no tengo ni idea de cuál es la verdadera, ni cuál era la intención de Goya ni me importa tampoco. Goya pintó aquello, puso la inscripción debajo, y luego la leemos y vemos qué nos sugiere eso.

He oído la otra interpretación. Hay un tipo que está durmiendo y salen unos vampiros y monstruos. El tipo que está durmiendo parece que es la razón, que ha dejado paso a la ensoñación. Al no estar vigilante la razón, los monstruos acuden. Esa es la interpretación más habitual.

Sin embargo, a mí la otra me parece mucho más aterradora. El convertir la razón en la verdad. Y esa tentación ha estado muy presente en toda la interpretación, incluso de la filosofía griega. Toda esa desmesura también, el decir *la filosofía surgió cuando se acabó el mito*, el paso del mito al *logos*, a la razón. ¿Y es que acaso la razón no se convierte también en un mito?

El mito no es más que un relato, un cuento, y ¿el cuento de la razón no es también un cuento? ¿Cuál es más verdadero, el cuento de la razón o el cuento anterior? Al fin y al cabo, todos los cuentos, incluido el de la razón, son para hacer que la gente acepte sobrevivir en unas condiciones que muchas veces son muy poco satisfactorias. En el fondo todos los mitos, incluso la razón como mito, sirven para que la gente sea capaz de afrontar los problemas que le plantean el hecho de vivir y de morir. Para eso sirven los mitos y para eso sirve la razón considerada como mito.

Mito de la razón considero a la desmesura de la razón, a salir de lo que Aristóteles llamaba el *logos*. Su límite. Otra manera de traducir *logos* es *medida*. Lo que significa la palabra *desmesura* es *salir de su medida*. Fuera de la medida. Y la medida de la razón es muy corta, es decir, tiene un gran poder, pero no tiene todo el poder.

Es decir, no todo está sometido a la razón, ni lo va a estar nunca. El planteamiento de Kant es: perded toda esperanza, como aquello de Dante en el infierno. Aquí perded toda esperanza. No todo va a ser sometido a la razón. Es imposible por el hecho de existir la propia razón.

Queda abierto el campo a la razón ética. ¿Queda clara la apertura del campo de las razones éticas

desde el descubrimiento de los límites de la razón para conocer? ¿Queda claro el campo abierto a la posibilidad de un sujeto de tomar decisiones esenciales sobre sí mismo desde el descubrimiento de los límites de su razón para conocer? ¿Queda claro que, si concibiéramos que todo es o va a ser objeto de conocimiento, nuestra conducta no estaría en nuestras manos, sino en manos del mecanismo?

- (Un comentario): En manos de nuestra ignorancia

-A.M.: Eso es.

La ética es posible porque no todo es un mecanismo. Por eso es posible la ética o las éticas. No todo puede ser sometido a la razón cognoscitiva. Puesto que no todo es objeto de conocimiento, existe la posibilidad de otro uso de la razón.

- (Otro comentario): Mi ética personal que también puede ser fruto de mi ignorancia y no tanto de la tesis de que no todo puede ser objeto de la razón.

-A.M.: por supuesto y en ese caso Kant lo llamaría *superstición*. A esa ética personal que se sale de eso, la llamaría *superstición*.

-(Diálogo).

-A.M.: En cierto aspecto estoy de acuerdo contigo en que la ética es producto de la ignorancia. Puesto que ignoramos, decidimos. Si no ignoráramos, no decidiríamos. Estaríamos determinados. Pero, dado que ignoramos, tenemos la posibilidad de elegir un camino. Eso es la ética, Eso es la posición ética, que puede ser múltiple. Sería la *docta ignorancia*.

-Xabi Oñativia: sería un poquito lo que tú dices lo que dice Lacan: La ética es la respuesta del sujeto ante lo real, ante lo que no se puede conocer, ante lo que no se puede simbolizar, es la posición que toma el sujeto con respecto a eso que es incognoscible...

-A.M.: un ordenador no puede tomar ninguna posición. Ningún objeto toma ninguna posición, no tiene ese poder. Está puesto ahí. Mi estómago no tiene la posibilidad de poder decidir digerir. Incluso, al parecer, después de muerto, si he comido algo, seguiré digiriendo. Yo no tengo ningún poder sobre interrumpir la digestión. Eso funciona por el mecanismo propio biológico que hace que se segreguen los jugos gástricos y pase lo que tenga que pasar. No tengo yo poder sobre eso.

Si toda mi vida, todo lo que pertenece a mi vida, fuera como la función de mi estómago, yo no tendría ningún poder para decidir nada. Es decir, no sería un sujeto ético.

Igual estamos absolutamente determinados y no lo sabemos. Quizá porque no lo sabemos, podemos decidir. En el fondo es lo que decía Hegel: yo en sí no soy libre; para mí, soy libre. Dicho de otra manera: desde el punto de vista de la totalidad, desde el punto de vista de Dios (por poner otro nombre a eso), yo no soy libre. Pero desde mi punto de vista, sí lo soy; yo tomo decisiones creyendo que las tomo yo. Pero a lo mejor no.

-Comentario: Como la película Matrix

A.M.: De todas maneras, se sale fuera del marco de lo que nosotros podemos controlar. En ese caso, desde el punto de vista individual, a mí me da igual

-que esté determinado por un dios desconocido o

-que yo no conozca y descubra que mi poder de conocer es limitado y entonces diga: tengo la posibilidad de abrir un camino por aquí. Tengo la posibilidad de fallar por aquí y de fallar por el otro lado. Siempre voy a fallar.

-Comentario: Con Dios todopoderoso no puede haber un ser humano ético

-A.M.: Al final de la *Crítica de la razón práctica*, dice Kant: si Dios fuera objeto de conocimiento, no podríamos tomar decisiones éticas. Porque las decisiones las tomaríamos por miedo. Si Dios, con toda su tremenda majestad, apareciera como fenómeno en nuestra vida, ¿nosotros qué íbamos a hacer? Pues cumplir con el deber por miedo. Pero no por deber. Por eso nuestra decisión no sería ética. Estaría movida, dice Kant, por esa inclinación mía al miedo. Por esa pasión del miedo.

Por suerte, Dios no es objeto de conocimiento. Por eso podemos tomar decisiones por deber o dejarnos llevar, como dice Kant, por nuestras inclinaciones. Y aquí entramos, una vez más, en el campo de otra división del sujeto: la división del sujeto entre el deber y las inclinaciones.

Y ahí Kant también es sumamente riguroso en sus análisis, e incluso rígido en su planteamiento moral. Incluso algunos, como Hegel, consideran la posición de Kant como limítrofe con el terror. En el fondo, el mismo Kant dice que, si nosotros tomamos la decisión por deber, notaremos que estamos tomando la decisión por deber precisamente porque nos sentiremos mal. Nos sentimos mal desde el punto de vista de nuestra sensibilidad, de nuestro sentimiento y de nuestras inclinaciones. A pesar de que podemos tener un sentimiento, dice él, de contento o de satisfacción relacionado con el propio cumplimiento del deber.

Pero el deber claramente va contra mis inclinaciones. El deber, si pudiéramos relacionarlo con esto, saldría del sujeto puro, no del sujeto empírico. Y el sujeto empírico está dotado de una serie de inclinaciones. Podríamos llamarlas pulsiones o deseos o pasiones.

Sin embargo, el deber no puede ser patológicamente afectado por nada empírico, por nada que venga de fuera de la experiencia. A eso lo llama patológico, en el sentido literal de la palabra griega: *recibido, sufrido pasivamente*.

El deber es incondicionado. Y el imperativo categórico es la formulación con la que Kant intenta plantear en qué consistiría el deber. Es un imperativo, un mandato, algo que se impone, y además que se impone sin condiciones, como la cosa en sí. Se impone sin condiciones.

Hay otros mandatos que se imponen con condiciones. Yo mismo me puedo imponer a mí mismo un mandato. Si quiero hacer una *intxaur saltsa*, coge las nueces, pártelas, machácalas, échales un poco de azúcar, ponlas a cocer, tenlas tanto tiempo... Todo son deberes, mandatos. Pero el problema es: ¿y si yo no quiero hacer *intxaur saltsa*? Entonces todos esos deberes pierden para mí el valor de imperativos.

Sin embargo, el imperativo categórico se impone sin condiciones. Es un mandato que se impone sin condiciones. Por eso precisamente no puede haber ningún ejemplo de imperativo categórico. No puede haber ningún ejemplo del deber. El deber se lo impone cada sujeto a sí mismo. Pero con una condición incondicionada: actúa de tal manera que la máxima que dirige tu conducta tú mismo la puedas considerar como norma de conducta universal para todo sujeto racional. La expresión que utiliza Kant es *sujeto racional*. Es un deber que yo me impongo a mí mismo.

-Carlos Alonso: ¿El deseo sería incondicionado?

-A.M.: Sería condicionado por la búsqueda de la cosa en sí.

-Carlos Alonso: Pero eso sería deseo de conocimiento, pero puede haber otro tipo de deseo que no tenga como objeto el conocimiento, es decir ¿el deseo donde estaría ahí?

-A.M.: ¿Dónde estaría el deseo en ese esquema que tenemos en la pizarra? En ninguna parte. El deseo busca siempre algo que te falta. Ese algo que te falta nunca lo vas a encontrar. En ese sentido, el deseo sería absolutamente incondicionado en el sentido que tú dices.

-Xabi Oñativia: Indestructible

-Mikel Plazaola: Se percibe, se experimenta, se interpreta, como noúmeno...

-A.M.: No hay ningún objeto que pueda satisfacer plenamente el deseo. Siempre va a estar ahí ese deseo buscando. Lo mismo que, ante el no conocer, siempre se está buscando el conocer la realidad tal como es. Pero no puede.

Lo que pasa es que nos mantiene vivos. En el caso del conocimiento, que hemos estado viendo hoy, mantiene vivo el deseo de conocer. En otros casos, mantiene vivo el deseo de vivir, supongo. Si hubiera algo que colmara nuestro deseo, ¿para qué seguir viviendo?

-Bittori Bravo: Yo entiendo que el origen de esto Lacan lo pone en el momento de nacer. En el momento en que el organismo entra en contacto con el lenguaje, se produce ese vacío. Eso es lo que sería el origen de deseos, de *das ding*, ¿Hay algo que recuerde a eso en lo que Kant dice?

-A.M.: A mí me parece que sí. En la medida en que el animal humano, ese cuerpo viviente, entra en contacto con el lenguaje, o con lo que podríamos llamar la cultura, y se da cuenta de procedimientos para conocer, en esa medida, intenta, desea... El deseo de conocer surge precisamente porque de algún modo te informas de algo.

-Bittori Bravo: ¿Por qué Lacan no se quedó en eso y se metió en otros líos?

-A.M.: Lacan emplea otros términos. Por ejemplo, la cuestión de lo simbólico, el lenguaje. Pero yo creo que para Kant también está eso aquí presente, de algún modo. Que fuera del lenguaje y fuera de la cultura no hay ninguna posibilidad. Quedaría la animalidad, o lo que Aristóteles decía *los brutos*, que quedan fuera de lo que Aristóteles llamaba la *virtud*.

Aquí ocurriría lo mismo. Otra cuestión para plantear aquí es si esto que plantea Kant es universal para todo ser racional o ¿cuáles son los límites de la razón, aparte de los límites que considera Kant?

De hecho, luego la evolución de las interpretaciones kantianas fueron por otro camino, lo mismo que fueron por otro camino las interpretaciones de la Ilustración.

La razón y la confianza en la razón humana y en el progreso científico-técnico fue un camino. El otro fue: la razón tiene una raigambre en la historia, no es *a-histórica*, como consideraba Kant. Y, por otra parte, tiene otra raíz sentimental, emocional: la raíz emocional e histórica de la razón. Desde ese punto de vista, la Ilustración dio paso al Romanticismo. Y las interpretaciones de Kant condujeron a eso.

-Mikel Plazaola: Volviendo a lo que has comentado antes respecto del deseo, al noúmeno, ¿Cómo sabe el sujeto que no puede alcanzar el noúmeno?, para que se suscite el deseo, es como la pescadilla que se muerde la cola es como si tuviera que tener conciencia de que no se puede tener conciencia de todo, y eso suscita su deseo de tener conciencia, bueno, ¿conocimiento de alcanzar conocimiento de todo? Lo unía a lo que hemos comentado más de una vez, la diferencia entre la alucinación y la percepción ¿cómo sabe en un momento determinado el sujeto que eso que está percibiendo es o no real? Aquí sería un poco lo mismo ¿Como sabe el sujeto que no puede alcanzar todo?, lo cual suscita su deseo de alcanzar todo.

-A.M.: Lo sabe precisamente porque, conocer, se da cuenta que significa condicionar. Conocer significa condicionar. Dicho de otra manera: yo conozco en mis condiciones. Conozco desde mis condiciones. Como yo me doy cuenta de que conozco desde mis condiciones, no tengo más remedio que pensar qué sería eso sin ser condicionado. Pensarlo, porque llegar ahí no puedo.

Dicho con palabras de Kant: puesto que hay fenómeno, tiene que haber cosa en sí. Sería una manera que llama Kant la refutación del idealismo.

-Mikel Plazaola: Supone una lección de humildad porque supone que la toma de conciencia, de que es desde mis condiciones desde donde conozco algo...no de condiciones absolutas, el debate de la ciencia y todos pecamos de eso, de pensar que eso que conozco es lo que es, porque pensar que eso que conozco no es, abre el camino a la angustia....

-A.M.: Vendría bien la distinción que hace Lacan entre la realidad y lo real. Todos vivimos en la realidad, pero lo real está fuera, es inalcanzable. Incluso suponiendo esa crítica romántica a la Ilustración kantiana, y no sólo kantiana. esa crítica que consiste en que la razón está determinada por la historia y está determinada también por una raigambre emocional. Esto lo comenta ampliamente Foucault.

Foucault, cuando habla de las condiciones *a priori* del conocimiento (él también las usa, a propósito de Kant), dice que, a diferencia de Kant, para él las condiciones a priori del conocimiento y de la acción humana son históricamente determinadas. No son universales, como planteaba Kant, no son para toda la humanidad.

En ese sentido, todo ser humano está determinado por su cultura, por la cultura en la que se ha convertido en humano. Supongo que un habitante de una tribu yanomami nace en esa tribu, que es humana, y nace como humano asumiendo la cultura de esa tribu. Y dentro del ámbito de esa cultura está lo que él consideraría realidad. La realidad es lo que cabe en lo simbólico de esa cultura.

-Mikel Plazaola: De ahí el horror a lo diferente...

-Xabi Oñativia: La frase más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer.... Del uno por uno no se puede llegar a lo universal...

-A.M.: Al mismo tiempo, eso que está por conocer de vez en cuando aparece, y aparece de una manera familiar.

Supongo que los psicoanalistas también estáis orientados por unos conceptos, por unas categorías, que para unos psicoanalistas servirían de orientadores y para otros psicoanalistas servirían de dogmas. Para los que sirven de dogmas, no hacen ningún servicio a lo real del sujeto, supongo yo. O sea, no sólo no hacen ningún servicio, sino que encasillan demasiado apresuradamente a un sujeto.

Yo entiendo que la función que hacen los psicoanalistas es permitir la aparición de lo real del sujeto, aunque él no lo sabe. El psicoanalista, en principio, reconoce sus límites, o sea, reconoce que no es el sujeto supuesto saber que le atribuye el otro que va allí.

-Mikel Plazaola: Y como método también, Freud dice coger cada caso como único y Lacan dice ¿qué tiene que hacer un analista cuando está en análisis? tiene que olvidar todo lo que sabe...es una máxima fundamental....

-A.M.: Claro, abierto a lo que sabe, pero supongo que manteniendo unos conceptos orientadores.

Mikel Plazaola: Si, pero la máxima es más potente que los conceptos orientadores, es el decir del analizante lo que cuenta...

-A.M.: El psicoanalista tiene que permitir ese decir del analizante. Si es un analista dogmático, igual no lo permite.

-Josune Aréjula: ¿Qué relación entre el imperativo categórico y el superyó?

-A.M.: ¿Puede haber una relación entre el imperativo categórico y el superyó? Supongo que puede haber alguna, aunque el superyó, tal como lo entiendo yo, sería la interiorización de las pautas culturales. En ese sentido, ya no sería imperativo categórico. El imperativo categórico es incondicional. Sería, de alguna manera: ¿yo qué debo hacer, en cada situación en la que yo esté? Pues debo hacer como debería hacer cualquier otro humano, cualquier otro sujeto racional si estuviera en mi lugar.

En la *Crítica del juicio*, la *Crítica de la facultad de juzgar* (no en la *Crítica de la razón práctica*, pero es que habla de lo mismo en todas las obras), en el apartado cuarenta, dice Kant:

Las máximas siguientes del entendimiento común humano, si bien no pertenecen a este asunto como partes de la crítica del juicio, pueden, sin embargo, servir para aclarar sus principios.

Y las máximas son las siguientes: primero: pensar por sí mismo. Segundo: pensar en el lugar de cualquier otro.

Yo, en la medida en que soy humano, soy cualquier otro. Yo soy cualquiera, aparte de mi peculiaridad.

¿Qué significaría el imperativo categórico? Pues ese imperativo que se impone a mis inclinaciones particulares desde el punto de vista de ese cualquiera que yo soy, de ese humano que yo soy.

Hegel prolongaba esto cuando hablaba de que la verdad es el concepto. El concepto especulativo. ¿Qué es la verdad de ti? Que naciste aquí, que mides tanto, que comes tales cosas, que tienes tales amigos... Para Hegel tu verdad es que eres un ser humano. Es decir, el concepto que te identifica es ser humano.

Para Kant la cuestión está en que no hay un concepto que te identifique, sino que tú tienes que decidirlo. O sea, el imperativo categórico es: yo tengo que decidir qué debo hacer. Y no puedo recibir ninguna pauta de fuera, ni de los técnicos, ni de los sabios, ni de mi propia experiencia, ni siquiera de mis propios gustos.

Por eso para Kant la ética, siendo universal, es decir, cualquiera, es absolutamente individual. Yo soy el que tengo que decidir. Y, desde ese punto de vista, hay algunos que diferencian entre ética y moral, aunque en esto no está la gente de acuerdo.

Quiero decir que no todos los filósofos están de acuerdo en calificar de ética y moral la misma cosa. Para algunos es lo mismo. Para otros la moral la otorga en el sentido literal del término latino *mos-moris*, que significa *las costumbres*. Actuar moralmente significa actuar de acuerdo a las costumbres de un pueblo.

Tal como plantea Kant, la ética es rigurosamente individual. Y, desde ese punto de vista, voy a hacer una interpretación un poco exagerada: nadie puede juzgar éticamente a Hitler. Se le puede juzgar moralmente, se le puede condenar penalmente, pero juzgarle éticamente no, porque él es el único

que puede juzgarse a sí mismo. Yo no sé cuál era la ética de Hitler. Desde el punto de vista moral o desde el punto de vista legal era un indeseable, pero ¿cómo vivió él eso? No lo sé.

-Garazi Muguruza: ¿Entonces, sobre los límites de la razón no se podría decir nada?

-A.M.: En el sentido ético, lo tiene que decidir cada uno. Pero lo que pasa es que el imperativo categórico lo que te indica es cuál es la forma en la que tú debes actuar. No te dice el contenido. El contenido lo tienes que poner tú.

La ética es cosa mía. La ética del psicoanalizado tiene su ética individual. Dejarle salir su Real. Y también supongo el psicoanalista, que tiene una postura ética respecto al analizante. Por ejemplo, su postura ética consistirá en no impedirle su decir, en no meterlo en una caja de zapatos previamente elaborada por él, en no interpretarle de manera verdadera. Es decir, el psicoanalista no conoce la verdad del sujeto que está ahí. Y si él piensa que la conoce, lo que hace es impedirle que diga. Freud hablaba de la función de la interpretación, y no la consideraba como una interpretación verdadera, no pretendía la verdad. Pretendía, por medio de las interpretaciones. Pretendía favorecer la continuación de la asociación libre del sujeto.

Supongo yo, tal como lo he entendido, que lo que hacía Freud, al hacer una interpretación, era provocar al sujeto para que siguiera hablando. Por eso era indiferente que la interpretación fuera verdadera o falsa. Es decir, lo que yo piense acerca del sujeto que está hablando ahí no tiene por qué ser la verdad de ese sujeto, pero el que yo le interprete algo desde mi punto de vista puede provocar que siga asociando. Así he entendido lo que decía Freud respecto al psicoanálisis.

Respecto a la *Crítica de la razón práctica*, si queréis lo abordamos el próximo día, pero siempre el horizonte tiene que ser este (señala la pizarra). Sin este horizonte no hay dios que entienda nada sobre lo que plantea Kant en la *Crítica de la razón práctica*. No se puede interpretar.

Lo dice el propio Kant. La clave es: si todo fuera objeto de conocimiento, no habría posibilidad de pensar la libertad.

-Carlos Alonso: No habría libertad.

Claro, lo que habría, en lugar de libertad, serían mecanismos. Esa es la clave, desde ahí se puede entender.

20 de diciembre de 2017

El último día vimos, sobre todo, la *Crítica de la razón pura*, es decir, el análisis de las condiciones que hacen posible, *a priori*, que la razón conozca. Las condiciones, *a priori*, del conocimiento.

Hoy, partiendo de ahí, intentaré ver cuáles son las condiciones que hacen posible la ética, la acción moral. Quizás para eso habría que recurrir a un recuerdo de la lección anterior: habría dos usos de la razón. Bien entendido que, cuando Kant habla de la razón pura, el concepto *puro* no tiene nada que ver con impureza o con pureza. Para Kant, *puro* significa *no empírico*, es decir, sin contenido empírico. Significa puramente formal, forma sin contenido, forma vacía.

Por eso, en *Crítica de la razón pura* se trata de analizar el poder de la razón sin contenido empírico. Es decir, ver cuáles son las condiciones que hacen posible que la razón pueda recibir información y organizarla. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant hará el mismo planteamiento, es decir, cuáles son las condiciones *a priori*, es decir, puras, que hacen posible que el individuo, el sujeto humano, sea un sujeto moral, un sujeto ético.

Aquí habría que hacer alguna salvedad sobre la discusión entre ética y moral que muchas veces hemos traído aquí. No todos los filósofos están de acuerdo sobre el significado de esas dos palabras. Algunos interpretan la palabra *ética* como una especie de reflexión filosófica sobre las morales. Es una manera de interpretarlo.

Otros identifican *moral* con las costumbres arraigadas en una colectividad. Ese sería el significado más etimológico de la palabra *moral* (latín: *mos-moris*: costumbre). Otros filósofos hacen idéntico el significado de *ética* y *moral*. La palabra *ética* es de origen griego, pero hay dos términos desde los que puede derivar: *ethos* (un término escrito con la letra épsilon y otro término escrito con la letra eta). También estos dos términos griegos tienen significados que se entrecruzan. *Ethos* con épsilon significa *costumbre*, lo mismo que *mos-moris* en latín. *Ethos* con eta significa fundamentalmente *carácter*, pero también significa *costumbre*; lo que pasa es que hay que ver que el carácter de una persona está muy probablemente fundado en las costumbres de la cultura a la que pertenece.

En ese sentido, yo creo que nos podemos saltar la ambigüedad de los términos y que podemos usar de una manera idéntica *ética* y *moral*, a no ser que queramos afiliarnos a ese planteamiento filosófico según el cual la ética sería una reflexión teórica sobre las morales. En ese caso, ya hay una discriminación entre ética y moral. En otros casos, el significado puede ser perfectamente idéntico o muy parecido.

Os acordaréis que, analizando la *Crítica de la razón pura* y el uso teórico de la razón, nos encontramos con que el conocimiento consiste en una síntesis entre pasividad y creatividad de la razón. Receptividad y espontaneidad de la razón. Para conocer, la razón recibe información, pero la organiza espontáneamente. Cuando digo *espontáneamente*, quiero decir que la organiza según su poder, según su potencia *a priori*, según esas condiciones *a priori*.

Esta botella no tiene posibilidad de recibir información de este vaso ni de este bolígrafo. No tiene capacidad o condiciones *a priori* que le permitan tener la espontaneidad suficiente para recabar información y organizarla. En eso se diferencia un sujeto de conocimiento de una cosa cualquiera. El problema de Kant es: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible el conocimiento? Esas

condiciones serán *a priori*, es decir, serán independientes de la experiencia, puesto que la experiencia siempre es *a posteriori*.

De manera que las primeras condiciones que os enumeré el día anterior son las condiciones de la sensibilidad, por la cual recibimos información. Según Kant, esa información que recibimos la unificamos y la ordenamos de acuerdo a las formas *a priori* de la sensibilidad. Recuerdo que *a priori* significa *independiente de la experiencia*.

Esas formas *a priori* serían el espacio y el tiempo. Dicho de otra manera, yo no puedo tener información más que en un marco de referencia a aquí y ahora, a cualquier aquí y a cualquier ahora. Me resulta imposible de concebir el recibir información fuera de ese marco de referencia.

A esa primera síntesis de la sensibilidad es a lo que Kant llama *fenómeno*. Y resulta que el conocimiento es conocimiento de fenómenos. Fuera queda lo que Kant llama *la cosa en sí* o *noúmeno*. Diríamos que el fenómeno es “manchado” por las condiciones *a priori* de la sensibilidad. Podemos relacionar esto con algo que dice Lacan, (Lacan y Kant tienen mucho que ver en el significante) : la única cosa es la otra cosa, dice Lacan, es decir, la cosa manchada por el significante. Esa es la única cosa, la otra cosa, puesto que la cosa en sí es inaccesible.

Aquí ocurre lo mismo para Kant. Tenemos, pues, fenómenos. La ciencia no es ciencia de cosas en sí, que son inaccesibles. Es ciencia de fenómenos. ¿Qué es lo que hace la ciencia? Someter esos fenómenos a los conceptos o categorías del entendimiento.

Os dije el otro día que la palabra *categoría*, tal y como la usa Kant, es un término derivado del griego. En griego, *kategorós* era el fiscal, es decir, el acusador, el que acusa a alguien de hacer, de ser, algo. Eso hace el entendimiento: el entendimiento acusa al fenómeno de ser lo que es. Acusa a este fenómeno de ser un vaso. Puede elaborar un juicio, enunciar un juicio que diga: *Esto es un vaso*. Por supuesto que ese concepto de *vaso* es un concepto empírico. Previamente a un concepto puro, que es el que Kant llama objeto x. El objeto x es, como la incógnita, cualquier objeto. Esto es cualquier objeto. Es decir, el concepto de vaso, que es un concepto empírico, el entendimiento lo elabora a partir del concepto *cualquier objeto*, del concepto x. Ese concepto de *cualquier objeto* vale para el vaso, vale para el libro y vale también para mí como objeto empírico. Es decir, cualquier objeto, en cuanto empírico.

Conocemos, pues, los fenómenos identificados, clasificados, ordenados y sometidos a las leyes del entendimiento. ¿Quién legisla la naturaleza? Ya sabéis que, para Descartes y el racionalismo, el legislador de la naturaleza es Dios, al cual pensaban que conocían de una manera intuitiva directa. Es una idea clara y distinta.

Sin embargo, para Kant, el legislador de lo que llamamos la naturaleza (empírica, por cierto) es el entendimiento humano. El entendimiento humano es el que legisla la naturaleza, el que somete los fenómenos a leyes. Las leyes de la física, de la astronomía, de la química, de la biología, de la sociología... las leyes de cualquier ciencia son leyes de fenómenos legislados por el entendimiento.

Las leyes del entendimiento son leyes lógicas, es decir, necesarias y deterministas. De modo que el concepto de naturaleza elaborado por el entendimiento es un concepto de naturaleza absolutamente sometido a leyes rigurosas deterministas. De modo que podéis asociar el concepto de naturaleza, siempre empírico, al concepto de necesidad. La necesidad procede, por cierto, de las formas *a priori*, es decir, de los conceptos *a priori*.

Tenemos, pues, el concepto de naturaleza como el conjunto de fenómenos sometidos a leyes deterministas, tal como la ley de Newton. Aquí hay que hacer una advertencia: la ley de Newton también prescinde de los objetos, de los objetos empíricos. La ley de Newton es una pura forma.

Dos objetos cualesquiera (no importa cuáles) se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional a su distancia al cuadrado. Dos objetos cualesquiera. Podemos darnos cuenta de cómo se prescinde de los objetos (es *objeto cualquiera*) y de cómo ahí está presente sólo la forma. La ley necesaria, que es una fórmula. Pero ¿de dónde viene la necesidad? De la fórmula, no de los cuerpos o los objetos cualesquiera.

Dándose cuenta la razón de que no puede conocer la cosa en sí, porque lo que conoce siempre lo mancha (soy yo el que digo que lo mancha, no lo dice Kant), siempre lo condiciona, siempre lo somete a sus propias condiciones, da la vuelta y piensa que, si seguimos analizando de condición en condición hasta llegar a las últimas condiciones, por ese camino, si encontramos la última condición, esa condición (puesta por nosotros), por ser última, será también incondicionada, puesto que no hay ninguna condición anterior a ella.

Esa última condición sería Dios, condición de todo lo que es objeto (que sería el mundo) y de todo lo que es sujeto de conocimiento (que sería el alma). La condición absolutamente incondicionada sería Dios, el fundamento de todo lo real.

Kant indica que hay un problema: cuando la razón prescinde del límite de la experiencia, puede pensar lo que quiera, pero no conoce nada. En torno a esto hay una metáfora preciosa en el primer tomo de la *Crítica de la razón pura*. Está al final del capítulo IV de la introducción:

Cree la ingenua (ligera) paloma, al notar la resistencia del aire a su vuelo, que, si no hubiera aire, volaría más rápido y mejor.

Es una metáfora genial. Es decir, cree la ingenua razón que, si no estuviera sometida al límite de la experiencia, podría conocer más y mejor. Lo que ocurre es que, de la misma manera que la paloma no podría volar, la razón, por mucho que quiera, si se desvincula del control de la experiencia, no conoce nada. Es lo mismo que si tenemos un molinillo de café y queremos moler café. El café ejerce resistencia al molinillo. Yo puedo pensar: si no echo nada, el molinillo molerá mejor. Claro, no muele nada.

Aquí ocurre igual: no conozco nada. Pero, claro, son exigencias de la razón. Es decir, la idea de mundo como totalidad, o la idea de alma como sujeto universal, o la idea de Dios como fundamento de todo son ideas producidas por la espontaneidad de la razón pura, sin ningún contenido. No tienen contenido, por lo que, dice Kant, no pueden considerarse constitutivas de conocimiento. No constituyen conocimientos.

Sin embargo, dice Kant, tienen una función reguladora de nuestro deseo de conocer. Nuestro deseo de conocer quiere conocer el incondicionado, quiere conocer la síntesis final de la cual pudiéramos deducir todo lo demás. El intento de llegar a conocer síntesis cada vez más abarcales es básico para el funcionamiento de la razón.

Kant dice que esas ideas de la razón, no constituyendo conocimientos, regulan nuestro afán de conocer. Sería como el que quiere llegar al horizonte. Cuanto más avanza hacia el horizonte, el horizonte se aleja tanto como él avanza. Nunca se puede llegar al horizonte. Ocurriría lo mismo que en el famoso poema de Kavafis *Viaje a Ítaca*. Ya sabemos lo que dice Kavafis: gracias a Ítaca habéis emprendido el viaje, pero no encontraréis nunca a Ítaca. Y cualquier Ítaca que encontréis siempre os decepcionará, porque no era lo que buscabais.

Aquí ocurre lo mismo. No constituye conocimiento. Viajamos a Ítaca, buscamos la clave, pero nunca podemos llegar a esa clave como conocimiento. Pero, gracias a que concebimos con el pensamiento esa clave, tenemos deseos de avanzar en el conocimiento. Y eso ocurre en la física. La física de Newton ha sido superada (no se puede decir esa palabra) y queda sometida como un caso

parcial de la física de Einstein. La teoría de las cuerdas vuelve a ser un intento de hacer una síntesis más amplia. Toda ciencia siempre intenta buscar síntesis cada vez más abarcales. En busca de ese horizonte que es inalcanzable, pero que nos atrae. Gracias a esa atracción, seguimos deseando conocer.

La razón, en su afán de conocer, está sometida al límite de la experiencia, y todo intento de ir más allá de la experiencia sólo es una ilusión, podríamos decir que delirante. Gracias a que la razón no puede conocer todo, gracias a que todo no es objeto de conocimiento, existe otra posibilidad de la razón. La posibilidad de que la razón, sin la mediación de conocimientos, guíe nuestra praxis, nuestra acción. Esa es la razón práctica.

Si la razón tuviera el poder de conocer todo, y dado que todo lo que conocemos son fenómenos sometidos a leyes deterministas, para explicar nuestra vida práctica no necesitaríamos recurrir a ninguna decisión esencial tomada por nosotros mismos. Toda la explicación de nuestra vida práctica estaría en función del mecanismo natural, del mecanismo determinista, que la produce. Pero no es así. La razón tiene un límite, que es el fenómeno. ¿Eso limita el poder de la razón? Según Kant, no. Abre un poder mayor, que es el poder de guiar la práctica.

Y aquí entramos ya en la cuestión de la racionalidad práctica. Voy a intentar resumirlo. Para que se pueda hablar de que yo pueda tomar una decisión o decisiones esenciales sobre mí mismo, la razón pura, sin contenido, tiene que ser inmediatamente práctica. *Inmediatamente* no se refiere al sentido temporal, sino en el sentido de lo contrario de *por mediación*. La razón pura, sin contenido, tiene que referirse a la práctica sin la mediación de conocimientos.

Si todas nuestras decisiones sobre nuestra acción estuvieran mediadas por los conocimientos, la obligación o el deber ético sólo afectaría a aquellos que conocen. De manera que los no conocedores estarían, por así decirlo, de vacaciones morales. Pero, según Kant, no hay nadie de vacaciones morales. Ningún sujeto humano está de vacaciones morales. De manera que todo el mundo está sometido a la necesidad de decidir sobre sí mismo. Y decidir sin la mediación de conocimientos. Eso es lo que quiero decir cuando digo que, para que exista la posibilidad de la razón ética, de la razón moral, la razón pura tiene que ser inmediatamente práctica, es decir, sin la mediación de conocimientos empíricos.

De esta forma, Kant elimina todo tipo de éticas que él mismo denomina *heterónomas*. Son todas las éticas fundadas en una definición del bien, de un bien, y de unas pautas para conseguir ese bien. Es decir, elimina toda ética fundada en pautas o normas para ser feliz. Elimina de un plumazo toda ética hedonista, todas las éticas fundadas en unos mandamientos religiosos de Dios, que también suponen el conocimiento, también son heterónomas. Es decir, la razón humana estaría sometida a esos conocimientos. El que no los conoce estaría libre de ese tipo de deber.

También elimina todo tipo de éticas fundadas en el conocimiento de lo que algunos llaman la naturaleza humana. Sería lo mismo. La naturaleza humana entendida en el sentido que os he dicho antes: la naturaleza empírica dotada de tendencias, pulsiones, impulsos... Todo eso pertenece a lo empírico. De manera que queda suprimido como motivación ética. Por supuesto que podemos actuar de acuerdo a eso, pero eso no quiere decir que sea ética la cosa.

De manera que, para que la ética sea posible, sólo nos queda el concebirla como la pura forma de la moralidad. Insisto: forma sin contenido. La pura forma de la moralidad, la pura forma del deber.

De manera que, desde la ética de Kant, no se puede hablar de la ética del bien, como se podía hablar en Aristóteles, por ejemplo. O también en las religiones, que hablan de un deber, unos deberes o mandatos. O en las éticas de Epicuro o en las éticas de los estoicos, que proponen la sumisión al orden del mundo. Incluida la de Spinoza, que dice que hay que aceptar el orden del ser,

someterse al orden del ser.

Todo eso queda convertido en heteronomía. Y lo que plantea Kant es una autonomía radical de la voluntad humana. Autonomía radical de la razón práctica. Es decir, sustituye la ética del bien por la ética del deber. Lo único que puede quedar claro en el planteamiento de Kant no es el bien, sino el deber. El deber sin contenido. No es que yo deba hacer esto o aquello. Si pongo un contenido, estamos ya en el aspecto de lo que él llama *máximas subjetivas*, que pueden estar relacionadas con el gusto o con el placer, o con el displacer, evitar el displacer. A mí me gusta el café solo sin azúcar. Me guío por esa frase cuando tomo café. Pero yo puedo hacer excepción de eso, un día diré: *voy a tomarlo cortado y con mucho azúcar*. Nadie me lo impide. Esa máxima no impone ningún mandato, ninguna obligación, ningún deber.

Puede haber otro tipo de máximas que sean imperativas. Cuando dice *imperativas*, quiere decir que sean mandatos. Por ejemplo, si yo quiero hacer una *intxaur saltsa*, debo tener nueces, debo partirlas, debo machacarlas... Son una serie de deberes, condicionados a hacer una *intxaur saltsa*, si se quiere. Pero a mí, que no quiero hacer una *intxaur saltsa*, esos deberes no me afectan. Según Kant, ese tipo de imperativos, que mandan, que obligan (*si quieres hacer..., tienes que...*) son imperativos hipotéticos o condicionados, puesto que, en este caso, el valor de mandar se deriva de una condición previa: *Si quieres A, debes hacer B*. O *Debes comer si quieres vivir*. De manera que el deber comer no es un deber que se imponga universal y necesariamente. Cabe la posibilidad de que, si alguien no acepta la condición *si quieres vivir*, evidentemente el *debe* deja de tener valor para él. Deja de tener un valor imperativo.

La única posibilidad de tener una forma pura del deber es no en forma condicionada, sino en forma incondicionada. Es decir, un deber que se impone sin condiciones. Es lo que llama Kant el *imperativo categórico*. *Categórico* quiere decir lo mismo que *incondicionado*, se impone sin condiciones, se impone categóricamente.

Kant lo formula de diferentes maneras y en distintos libros. En la fundamentación de la *Metafísica de las costumbres*, en la *Crítica de la razón práctica*... En la *Metafísica de las costumbres*, fuera del apartado de lo jurídico o del apartado de las virtudes, también lo formula de diferentes maneras, pero siempre de una sola: el imperativo categórico es la pura forma del deber. Actúa *como si* (la ética de Kant es una ética del *como si*), como si la máxima que dirige tu conducta, tú mismo la pudieras querer como norma de conducta universal.

Aquí Kant sustituye la noción de *hombre* por la noción de *sujeto racional*. Dice: Actúa de tal manera que la máxima que presida tu conducta pueda ser considerada como norma de conducta universal para todo sujeto racional. Es decir, es la norma o la ley derivada de la razón pura, sin contenido.

¿En qué consiste esa forma? Consiste en la pretensión de universalidad. Cuando yo actúo, actúo bien si lo que yo voy a hacer (no la acción, no la obra, que no tiene nada que ver aquí), la intención, la puedo pensar con la pretensión de universalizar, de universalidad para todo sujeto racional. Es decir, cualquier sujeto racional, en mi situación, debería de hacer lo mismo que hago yo. Cualquier sujeto racional. Fijaos que ahí hay una escisión en la concepción del sujeto que tiene Kant. Diferencia entre sujeto empírico y sujeto racional, entre yo empírico y yo puro. Sujeto racional y sujeto empírico. El sujeto empírico es ese sujeto que ve, toca, habla, oye... El sujeto puro es la racionalidad. Es como si en mí, que soy un sujeto empírico, habitara algo que es común a la humanidad, según Kant. Ya estoy metiendo una palabra que el propio Kant utiliza a veces, pero que creo que en cierto modo distorsiona los pensamientos. Como si en mí existiera una huella de la racionalidad pura.

Es decir, en mí hay sensibilidad (*patología* en términos de *Crítica de la razón práctica*, en el

sentido de *pathos*, recepción, sufrimiento, sensibilidad) y hay también la racionalidad. La racionalidad es lo que tengo en común con todo ser racional. Ese deber es el deber de actuar *como si* cualquier sujeto racional debiera hacer lo mismo. Es decir, en el fondo es actuar de acuerdo a lo que hay de racional en mí. Esa es la forma.

La forma es la pretensión de universalización. Aparte de lo que dice Kant, podemos reflexionar un poco sobre lo que esto implica. Yo recuerdo ahora una manera que tiene de hacer una formulación parecida a la del imperativo categórico. Sartre lo formula de otra manera y dice: actúa de tal manera que siempre quede a salvo tu libertad y la de los demás. Para mí es una forma perfecta del imperativo categórico. Incluso Sartre dice: cada vez que actuamos, en lo que pretendemos (es decir, en esa acción) está implícito un modelo de ser humano. Cada vez que yo actúo, construyo, creo un modelo de ser humano. Es lo mismo de Kant: actúa de tal manera que seas un ser humano. Claro, esto supone la posibilidad de no serlo, es decir, la posibilidad de actuar de otra forma. De ahí el deber. Otra escisión en el pensamiento kantiano: una cosa es lo que es y otra cosa es lo que debe ser.

Lo que es sería todo aquello que corresponde a lo que he dicho antes de lo empírico, perteneciente a la naturaleza, sensible, patológico. Ahí entrarían las tendencias, los impulsos, los deseos, la búsqueda del placer y la evitación del displacer, los gustos... Todo eso entraría ahí.

Sin embargo, en el deber todo eso queda fuera. Es decir, el deber es la imposición en mí de un mandato de la razón. Pero quiero insistir, para reflexionar sobre ello, en que no es que pueda haber nadie que me diga qué debo hacer. Ni los curas ni los médicos ni los psiquiatras ni los psicoanalistas ni Dios me pueden decir qué debo hacer. Soy yo, es decir, la propia presencia de la razón en mí es la que me marca el deber.

¿Por qué debo hacer? Debo hacer porque puedo no hacerlo. Debo hacer eso porque puedo no hacerlo. He ahí lo que Kant llama la libertad. La libertad es una condición del deber. El deber, dice Kant, es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Es decir, yo conozco que soy libre porque tengo el deber de. Y al revés: la libertad es la *ratio essendi* del deber. La libertad es la razón de ser del deber. Yo debo porque puedo no, porque puedo no hacerlo. Yo puedo guiarme por lo que Kant llama mis inclinaciones empíricas: búsqueda de placer, buscar seguridad ateniéndome a las normas dictadas por el jefe, el experto, el cura..., es decir, aquel que dice lo que debo hacer.

La otra posibilidad es guiarme por el imperativo categórico. Eso supone la absoluta responsabilidad de lo que hago. Bien entendido. No es la obra lo que caracteriza la moralidad de una acción, sino sólo la intención. No es solo el resultado, es la intención. No hay nada bueno más que una buena voluntad, dice Kant. El resultado puede ser cualquiera. Hay múltiples ejemplos. Kant pone el ejemplo del comerciante que no roba al cliente porque tiene miedo a la policía o porque tiene miedo de que se entere la gente y no vuelva nadie a su tienda a comprar. O no roba porque debe no robar. Sólo este último actúa moralmente. Los otros no. El resultado de la acción (no robar) es el mismo.

¿Qué es lo que caracteriza moralmente una acción? No es el resultado, es la intención. Si yo no robo por miedo, no estoy actuando moralmente. Sólo estoy actuando moralmente cuando actúo porque debo hacerlo así. Es decir, sin ningún agarradero empírico.

Cuando Kant habla de Dios, muchas veces se interpreta su ética como una ética fundada en la religión, y no es así. Os puedo leer luego unos textos que no digo que lo demuestran, porque aquí nada demuestra nada. Al leerlos, veréis que Kant lo dice.

Postulados de la razón práctica, es decir, postulados del deber moral. La libertad no sería un postulado, sino un *factum* de la moralidad, según Kant. La libertad es la condición del deber. Si yo no fuera libre, actuaría de acuerdo al mecanismo que provoca mi acción. Si yo me meto en el coche y le doy a la llave de contacto, el coche no tiene el deber de arrancar. Arranca si el mecanismo está

bien. Es el mecanismo el que explica que el coche arranque.

Pero en el caso del ser humano no es así. Mi conducta no la explica exclusivamente el mecanismo. Hay una intención en esa máxima que dirige mi acción. Esa intención es lo único que califica moralmente mi acción.

Dice Kant: si todo el mundo se guiara por el imperativo categórico, es decir, por ese deber formal (fijaos que es la forma de pretensión de universalización), ¿qué podemos esperar? Podríamos esperar la construcción de una comunidad de hombres libres y felices. Dice Kant que eso sería el reino de Dios. Y se apresura a citar a la Biblia: *pero mi reino no es de este mundo*. Es decir, esa aspiración no la vamos a encontrar aquí.

De manera que los postulados son postulados de la razón práctica pero, una vez más, tengo que decir que no constituyen conocimientos. Un postulado de la razón práctica: dado el esfuerzo que me supone guiarme de acuerdo al deber, parece que puedo esperar que, dado que mi vida es limitada en el tiempo, pueda continuar viviendo después de la muerte. Es decir, la cuestión de la inmortalidad del alma.

Dado que yo no controlo todas las condiciones empíricas que me harían feliz, dado que el esfuerzo moral, el actuar de acuerdo al deber, lo único que me hace es *digno de ser feliz* (expresión muy bonita de Kant). El actuar de acuerdo al deber me hace ser digno de ser feliz. No me hace feliz, me hace digno de ser feliz.

Dado que me hace digno de ser feliz, pero no feliz (porque yo no puedo controlar las condiciones empíricas del mundo que me harían feliz), puedo esperar que exista lo que él llama el bien supremo, que, repito, no es un conocimiento, no es un objeto de la experiencia, no puedo afirmar que exista. Ese sería Dios, es decir, una inteligencia tal que fuera absolutamente bueno, en el sentido de guiarse sólo por el imperativo categórico, y, al mismo tiempo, omnipotente y que pudiera controlar las condiciones empíricas de su existencia y de la de todos.

De tal manera que el postulado de la existencia de Dios no implica que ese ser exista. Lo mismo que había propuesto anteriormente en la *Crítica de la razón pura*. Es una exigencia de la razón. En este caso es una exigencia de la razón práctica en cuanto a la esperanza. Pero no hay ninguna garantía de que Dios exista.

De modo que, si seguís un poco más allá y leéis la *Metafísica de las costumbres*, donde Kant construye su teoría jurídica y su teoría ética, os daréis cuenta de que justifica la necesidad del Estado. Entiende por Estado la fuerza coercitiva.

Yo puedo guiarme por el deber o puedo guiarme por mis inclinaciones.

Dado que la naturaleza humana está hecha de una madera torcida (dice Kant), con madera torcida no se puede hacer nada recto. Lo único que puedo hacer es acercarme a lo recto. Pero, como no lo puedo garantizar, necesito un amo, es decir, necesito un Estado, un poder coercitivo, que haga que, si no me guío por el imperativo categórico por convicción, lo haga por miedo. Si yo no actúo bien, me juzgan, me meten en la cárcel o incluso me matan (Kant habla aquí del *ojo por ojo y diente por diente*). Me matan y se acabó. Detrás de este planteamiento de Kant, por una parte aparentemente hay una confianza radical en la razón y, por otra parte, hay una desconfianza radical en el ser humano. Al mismo tiempo. Probablemente en esto hay una influencia del luteranismo pietista que él compartía, según algunos. Según otros, hay un realismo respecto a lo que es la naturaleza humana empírica.

Por ejemplo, el planteamiento político anarquista supondría la posibilidad de construir ese tipo de sociedad en la que todo el mundo se guiara por el imperativo categórico. Pero los mismos

anarquistas saben y sabían que eso no es posible. Por eso sustituyen las leyes del Estado por otro sistema, que es la presión social. La presión social es tan coactiva, o incluso más, que el Estado. Tened en cuenta que hay culturas en las que la presión social es manifiestamente más fuerte que el Estado. Sin ir más lejos, la cultura gitana, en la que la presión social es absoluta. No hacen falta Tribunal de Justicia, ni cárceles, ni nada. Es la presión social la que obliga al individuo a actuar como debe hacerlo. Si se guía por sus inclinaciones, enseguida viene la presión social a meterle en orden racional.

Kant no habla de esto, pero habla del Estado, el Estado con poder coercitivo. ¿Por qué el poder coercitivo? Porque no se puede fiar. No nos podemos fiar de que ni siquiera yo mismo pueda actuar siempre de acuerdo al deber. A veces puedo actuar de acuerdo a mis inclinaciones.

-Juan del Pozo : ¿el estado no representaría una heteronomía?

-A.M.: Se trataría de una heteronomía para hacer posible la convivencia. En el fondo en la *Crítica de la razón* que hace Kant se trata de conseguir la posibilidad de llegar a acuerdos. Primero la posibilidad de llegar a acuerdos en el conocimiento. ¿Cómo es posible la comunidad científica? Las condiciones de posibilidad de llegar a acuerdos. *Crítica de la razón pura*. Las condiciones de posibilidad de acuerdos en la conducta individual de acuerdo al deber. Y luego la posibilidad de llegar a acuerdos en la vida política, en la vida jurídica. Esa posibilidad de llegar a acuerdos supone la exigencia de la ley y supone el poder coercitivo del Estado, para Kant.

Algunos interpretan que Kant aquí es un poco canalla al introducir la necesidad de la fuerza bruta para garantizar la convivencia entre individuos que pueden ser moralmente conducidos o pueden dejarse llevar por las inclinaciones.

Quería comentar aquí una cosa que puede tener que ver con algo que dice Lacan. La conducta moral no garantiza el placer sensible, sino el placer moral. En algún momento, Kant habla del contento moral, la satisfacción moral. La satisfacción moral sería el acuerdo íntimo consigo mismo. Satisfacción moral que Kant contrapone a la felicidad, entendida la felicidad como acuerdo o como adaptación del hombre al mundo. Como aprobación sin ruptura del sujeto a su vida. Es decir, la felicidad como adecuación a lo que hay. La satisfacción moral como fidelidad a mí mismo.

¿Sería posible una formulación del imperativo categórico como eso que dice Lacan de *no ceder en su deseo*? ¿El no ceder en su deseo garantiza la felicidad? De la misma manera que el deber tampoco garantiza la felicidad.

Kant dice que el deber lo que nos hace es dignos de la felicidad, pero no garantiza la felicidad. He leído en Lacan la expresión *no ceder en su deseo*. No ceder en su deseo que sería distinto a no ceder a su deseo.

- Xabi Oñativia: al final del seminario de la Ética.

-A.M.: ¿Podríais considerar esto como una formulación a raíz del imperativo categórico? Ninguno de los dos garantiza la felicidad. Pero ¿de qué se trata? ¿De ser felices, en el sentido de bien adaptados? ¿O de actuar de acuerdo al deber, a pesar de que eso no nos garantice la fidelidad? ¿O de acuerdo al deseo, en términos de Lacan, a pesar de eso tampoco nos garantice la felicidad?

-Juan del Pozo: quizás el que se mueva por el imperativo de ser feliz no es tan feliz...es una ilusión...

-A.M.: Félix Duque pronunció hace unos años una conferencia que está en este libro. Se titula *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Hace un comentario, que a mí me parece muy bueno, en torno a Kant. Os voy a leer algún párrafo:

Bajando al obrar del ciudadano de a pie, éste se ve conminado a sujetar (pone sujetar con una letra distinta) sus instintos y pulsiones a una Ley formal que está dentro de mí, pero que no soy yo. Ella es la que hace de mí un Yo homologable, listo para el consenso, cuyo imperativo se limita a exigir tautológicamente que mis actos deban ser vistos por todos como algo no hecho por mí, sino por la humanidad en mi persona.

Paralelamente, por el lado del conocimiento sólo accedemos a aquello que, a través de nosotros, (Kant llama Ello, la cosa que piensa, y, más honestamente, X), se propone a una realidad que en su contenido se nos escapa (la cosa en sí se nos escapa siempre). Sólo conocemos las formas científicas, cada vez más tupidas y más ramificadas, que apresan o distorsionan -¿cómo saberlo?- la faz externa de Algo que se retrae y desfonda en el acto de ser captado. Desde luego, nunca coincidirá mi yo empírico particular con ese Yo formador. Pero, sin presuponerlo, ¿cómo sería posible la comunidad científica?.

Y de otra manera, ¿cómo sería posible la comunidad social, cómo sería posible la sociedad, la vida social?

La cuestión del terror también la destacó Hegel en la *Fenomenología del espíritu... a la Ética* de Kant. En la medida en la que soy yo el que decido, y no estoy sometido a leyes positivas –dice Hegel-, cabe perfectamente la posibilidad de lo que él llama el terror. Dice Hegel que, para evitar eso, la única eticidad posible es la de la ley, la eticidad de la ley positiva.

El imperativo categórico se monta sobre una continua exclusión, exclusión de lo otro en mí. No sólo de lo otro en mí, lo otro en mí que sería lo otro empírico. Exclusión de las pulsiones, los deseos. Exclusión de lo otro. En eso se funda esa ética.

Y, por otra parte, exclusión de los otros. Y aquí Félix Duque habla de la discriminación de los otros pueblos, de las otras culturas. Considera que, en el fondo, esta reflexión kantiana es una reflexión eurocéntrica. Parece que la cultura racional europea de la Ilustración se pretendía universalizar. Quedarían excluidas otras culturas, otros pueblos. Kant menciona a los negros o, como dice él, los habitantes de los climas cálidos, que no tendrían la misma inteligencia que nosotros. Es exclusión de lo otro. Exclusión que Félix Duque dice que caracteriza la vida contemporánea. Yo creo que eso está claro. En la sociedad contemporánea no es sólo que excluyamos lo otro en nosotros mismos (está claro), sino que excluimos también a los otros. La conducta de la Unión Europea con los refugiados es clara.

El pretender universalizar una cultura, en la época de Kant era manifiesto. Incluso el mismo Kant excluía a las mujeres. Matizaba algo, pero en el fondo excluía a las mujeres. Decía que las mujeres quedaban excluidas en la medida en que no son autónomas. Y no son autónomas en la medida en que dependen del padre o del marido, es decir, en la medida en que no tienen autonomía económica. Podríamos decir que, según Kant, en la medida en que las mujeres llegaran a tener autonomía económica, serían igual que los hombres.

Kant también excluye a los habitantes de otras culturas. Esto garantizaría, fomentaría, según el planteamiento de Félix Duque, el imperialismo de la cultura occidental. Conquistar otras culturas, civilizarlas, someterlas a nuestro modo de organización social, considerar que nuestra democracia es la única manera racional de convivir, y obligar a los otros a hacerlo así, por narices. Es decir, ¿qué es la razón? ¿Realmente la razón es universal? ¿Son realmente universales esas condiciones *a priori* de la razón, o son eurocéntricas, occidentalcéntricas? En último caso, egocéntricas. La sociedad americana es una sociedad auténticamente egocéntrica.

¿Es así o..? Y de ahí lo del terrorismo perpetuo que subraya Félix Duque. Por una parte considera

terrorismo el imponer a otros nuestra cultura, nuestro modo de convivencia, nuestro modo de organizar. Pensar que la única manera civilizada de pensar y de vivir es lo que llamamos nuestra democracia. Y obligarles. Eso sería acción terrorista. Pero, de la misma manera, garantizar el terrorismo de otros pueblos respecto a nosotros. Por ejemplo el terrorismo llamado yihadista, que obedecerá a múltiples razones.

¿El planteamiento de la *Ética* de Kant justificaría, garantizaría o fundamentaría todo fanatismo, como hemos visto que dicen algunos autores? No veo muy claro el planteamiento que hace Félix Duque ni lo otro. Dado que soy yo el juez y el actor y el que pretende universalizar mi conducta, nadie la puede juzgar. Me pueden juzgar desde el punto de vista jurídico, según las leyes. Pero ¿desde el punto de vista del deber? ¡Si soy yo el que tiene que apreciarlo! ¿No es la razón la que está presente en mí?

Pero yo soy un sujeto empírico dotado de esa razón. ¿Hay riesgo de que esos elementos de mi parte empírica maten mi juicio racional sobre el deber? Porque no soy una razón con piernas. O bien, si soy una razón con piernas, ya tengo algo empírico, que son las piernas, que igual me llevan a un sitio distinto al que mi razón dice.

-Xabi Oñativia: está muy en relación con lo que has dicho de la autonomía de las mujeres ¿El marido que trabaja para un patrón tiene autonomía económica? ¿Hay alguien que tiene la autonomía en forma absoluta? No, desde el momento en que nacemos somos dependientes...

-A.M.: Cuando Foucault comenta las condiciones *a priori* de Kant, dice que no son universales, sino que son datadas en el tiempo y en el espacio. Desde luego, son *a priori*, pero en el tiempo y en el espacio. Para Foucault, son condiciones culturalmente determinadas, no son condiciones *a priori* universales. Son universales y necesarias, culturalmente e históricamente determinadas.

Pero podríamos verlo desde el punto de vista del lenguaje. ¿No está el deber planteado a través del significante? Puedo no entrar en el lenguaje y entonces dejaría de ser humano. Puedo no entrar en la razón, y dejaría de ser humano. En la medida en que aprendemos a hablar, en la medida en que un animal humano aprende a hablar, no sólo utiliza esos significantes para comunicarse con los otros y tener la posibilidad de llegar a acuerdos, sino que también en esos significantes está asociado probablemente un modelo de conducta. Un modelo de conducta que me libraría de la inquietud que me producen mis pulsiones.

Digo *me libraría* en condicional, porque no me puede librar. Igual incluso la pulsión de muerte camina por ahí. Es decir, la pulsión de muerte me llevaría a intentar decirlo todo, es decir, someter mi *bios*, mi vida, mi ser viviente. Si pudiera someter mi ser viviente al lenguaje, enjaularlo en el lenguaje, me vería libre de mis condicionamientos pasionales y pulsionales. ¿La pulsión de muerte no podría ir por ahí?

En el libro *Lacan pasador de Marx*, Pierre Bruno interpreta la pulsión de muerte en este sentido que os estoy diciendo. La pulsión a decir, la pulsión a ser dicho. Si yo fuera dicho, si hubiera una palabra... significantizar todo.

-Xabi Oñativia: la intervención del Estado, todos somos madera torcida,... lo de la paloma...El planteamiento es como si esa resistencia no existiera, a la hora de tomar tus decisiones...

-A.M.: ¿Tú entiendes la resistencia como resistencia pulsional, del cuerpo, del ser viviente?

-Xabi Oñativia: Sí. Muy interesante la pregunta en torno al no ceder sobre su propio deseo, la cosa... Antígona, las leyes de la familia y las leyes de la ciudad, eso te condiciona... En cambio, en el planteamiento kantiano sería una ley incondicionada... Ese intento de querer mantener todo recto

es lo que rompe la armonía y produce las disidencias...

-A.M.: hay que mantener esa dualidad. Acogerse a lo otro –al ser viviente solo, sin lo simbólico– significa la imposibilidad de vivir.

Algunas reflexiones en torno a esto:

Si yo tengo el deber de ser lo que soy en el fondo, de ser humano, esto quiere decir que también puedo no serlo. Hay quien piensa que esto explica la posibilidad del concepto de alienación tal como lo interpretan luego Hegel o Marx. Alienación en el sentido de enajenación, de separación de la humanidad, de separación de la humanidad en mí.

Podemos recurrir a un término del lenguaje común. El término *inhumano* no existe referido, por ejemplo, a los leones. Ni a los tigres. No hay un león “inleonino”, no hay un nogal “innogado”. Todo nogal es un nogal, todo león es un león. Pero el ser humano puede actuar de una manera inhumana y, a través de actuar de una manera inhumana, puede ser considerado inhumano. ¡Curiosa paradoja, ser humano inhumano! Con ningún otro ser viviente puede pasar lo mismo.

Esa sería la alienación, separación de la humanidad final. Posibilidad cercana a cada uno de nosotros, en la medida en que no nos guiamos por el deber de ser humanos.

-Juan del Pozo: la universalización de la cosa... Lacan se pregunta cómo vamos a operar con la cosa... Dice Lacan: estamos absolutamente solos cada uno con su cosa... La razón se encuentra con los límites de la experiencia, que nunca lo va a conseguir todo... Cada cual se tiene que enfrentar a ese real, a ese imposible de la razón para vivir, para buscar... El uno por uno... Cuando se universaliza, está el Estado, la horca...

-A.M.: más que lo universal es pretensión de universalización. Dicho de otra manera: yo debo actuar como humano. Tengo que decidir yo actuar como humano, porque puedo actuar de otra manera. Ese es el planteamiento de Kant. Por eso no es una ética del bien, es una ética del deber. Y, por lo tanto, una ética de la libertad. Porque debo ser porque puedo no ser.

Una cosa es el ser y otra el deber ser. Lo que debe ser no es, debe ser. Pero quien lo tiene que actualizar es cada uno. Es uno por uno, cada uno, claro. Pero el problema es que vivimos unos con otros. Kant plantea la posibilidad de llegar a acuerdos.

En relación a este término de llegar a acuerdos, hay un libro interesante de Alexis Philonenko. Es una introducción a la lectura de Kant en dos tomos. Muy interesante. Ahí habla de la razón como la posibilidad de llegar a acuerdos. En el conocimiento, comunidad científica. En la acción, cada uno tiene que decidir. En la acción jurídico-política, es decir, en la convivencia social ¿cómo es posible llegar a acuerdos? Los acuerdos a los que se llega son a través de las leyes. Leyes que deben ser modificadas o pueden ser modificadas.

Hay quien considera, por ejemplo, Philonenko, que en la *Metafísica de las costumbres* hay una formulación nueva, diferente, del imperativo categórico. Es curioso porque el rey, en este caso Federico II de Prusia, al que Kant alababa como rey ilustrado, está sometido –dice Kant– al imperativo categórico exclusivamente. Para hacer la ley. Kant era partidario de la república, pero mientras tanto, como vivía en Prusia y como había un rey ilustrado, aceptaba al rey ilustrado.

En palabras más abstractas, el imperativo categórico sería: el gobernante, el legislador (por poner una palabra más técnica) está sometido sólo al imperativo categórico. Es decir, debe legislar como si el pueblo, en caso de que pudiera darse ley, se diera esa misma ley. Pero los súbditos, la gente del pueblo, están sometidos a) al imperativo categórico y b) a la fuerza coercitiva del Estado y de la

ley. Es decir, el legislador es libre. El ciudadano es libre y sometido a la ley, al mismo tiempo. *Libre* en cuanto se quiere guiar por el imperativo categórico. *Sometido* en cuanto que no tiene más remedio que... Una formulación del imperativo categórico para el súbdito sería: *debes cumplir las leyes*.

¿Cómo modificar las leyes? Es muy problemático y muy sugerente el planteamiento de Kant, para discutir y para pensar. Hace unos días estuve en una conferencia de Santiago Alba Rico (por cierto, publicó un libro que os recomiendo que leáis, que se titula *Ser o no ser un cuerpo*. Me parece un libro genial). En la conferencia comentaba parte de ese libro y hablaba sobre qué significa ser de izquierdas. Su propuesta era triple: revolucionaria en lo económico, reformista en lo institucional y conservadora en lo antropológico. Esa es su triple propuesta de izquierdas.

En relación a lo institucional, dice que no se puede estar fuera de las instituciones, pero se puede reformar las instituciones. En relación a lo antropológico, es conservadora, volviendo otra vez a la relación con la tierra, a la aceptación de las culturas diferentes y de los pueblos diferentes, la conservación de las costumbres. Mencionaba a los indios, que piensan que la naturaleza no es suya, sino que ellos son de la tierra. La tierra no es suya. También comentaba un cuadro de Brueghel el Viejo que a mí me parece muy interesante. Se titula *Paisaje con la caída de Ícaro*. Comentaba ese cuadro como una expresión del naciente imperialismo. Ya sabéis que Ícaro se puso cera en las alas y, por acercarse demasiado al sol, se le derritió la cera, se cayó y se mató.

Yo creo que Kant haría suya esa triple propuesta.

-Xabi Oñativia: el rey ilustrado... debería de...

-A.M.: ¿quién de sus súbditos le puede pedir cuentas a Federico II? ¿Quién te puede pedir cuentas a ti respecto a tu actuación según el imperativo categórico? Nadie. En cuanto a tu intención, nadie te puede pedir cuentas. En cuanto a la intención de Federico II, nadie. Sus súbditos sí, en cuanto al imperativo categórico. Pero él puede pedir cuenta de las acciones de sus súbditos, sometidos a la ley que él propone. Claro que, según Kant, las leyes que él propone deberían de estar sometidas al imperativo categórico. El rey debe actuar como si el pueblo, si se diera la ley a sí mismo, se diera esas leyes. Como si. Pero no preguntarle al pueblo.

Dice Kant que no estamos todavía en una época ilustrada. Estamos en una época de la Ilustración. Si estuviéramos en una época ilustrada, el pueblo se haría las leyes a sí mismo. Pero no olvidéis lo de *estamos hechos de manera torcida*. De manera que no sé si llegaremos alguna vez a estar en la época ilustrada.

-Xabi Oñativia: da la impresión que queda abierta de esta manera la mitificación de la ley...

-María Jesús Zabalo: Freud: el superyó, que yo asocio más con el imperativo categórico... la diferencia entre ser culpable de un acto realizado o el hecho de que el superyó, incluso cuando no hay acto, puede seguir culpabilizando a un sujeto. Y también la cuestión de que la única cosa de la que uno puede ser culpable es la de haber cedido sobre su propio deseo, que es lo que dice Lacan... Posición con respecto al deseo...

-A.M.: La crítica de la facultad de desear, Lacan. El emplea los términos *gute* y *wohl*. Desear el bien moral o desear el bien apetecible, placentero.

-Xabi Oñativia: Freud, la angustia, la renuncia pulsional...

-A.M.: la cuestión está en que ser digno de ser feliz no quiere decir serlo, porque yo no tengo potencia para controlar las condiciones empíricas que me harían feliz.

-Xabi Oñativia: todos somos madera torcida,...

-Juan del Pozo: goce de Sade....masoquismo...

-María Jesús Zabalo: ¿por qué dice Kant que la satisfacción moral se contrapone a la felicidad?

-A.M.: Según Kant, el contento o la satisfacción moral consiste en la satisfacción con lo que tú haces, con la intención de lo que haces. Es decir, satisfacción contigo mismo. Frente a la felicidad, que significaría adaptación tuya al mundo. Estar bien adaptado al mundo y a las posibilidades que el mundo te ofrece. La felicidad consistiría en ser un individuo perfectamente adaptado al medio o al mundo en el que viva, a la sociedad en la que viva. La satisfacción consigo mismo, la satisfacción moral, consistiría en hacer lo que debes y estar satisfecho con hacer lo que debes, aunque eso no te produzca placer ni felicidad.

Habría una cosa más aquí. Hay dos tipos de legislaciones. Una, la legislación de la naturaleza, el entendimiento. Leyes deterministas. Otra, las leyes que, dice Kant, emanan de la libertad, las leyes construidas por la libertad, que constituirían el ámbito de lo que podríamos llamar cultura. Es decir, lo dado como fenómeno, sometido a las leyes del entendimiento, y lo construido como moral.

Habría ese abismo que se planteaba Descartes entre pensamiento y extensión. Aparentemente eso sigue existiendo en Kant. Es decir, el abismo entre el pensamiento, la naturaleza determinista, y lo creado por el hombre de acuerdo a la espontaneidad ética de su razón.

Sin embargo, Kant pretende establecer puentes entre uno y otro. Y esos puentes se derivan de la acción humana. Dice Kant en un texto sobre la idea de la historia desde el punto de vista cosmopolita, un artículo:

Por muy libre que sea la voluntad humana (él dice que es absolutamente libre), cuando convierte en acciones sus decisiones no tiene más remedio que hacerlo en el seno de la naturaleza y sometiéndose al determinismo de las leyes de la naturaleza.

Por ejemplo: si yo quiero apuñalar a alguien, no puedo apuñalarlo con un croissant. No sería capaz de apuñalarlo con un croissant. Tengo que utilizar otro instrumento, tengo que estar sometido a las leyes de la naturaleza.

Hay una película de Hitchcock en la que a alguien le matan con una pata de cordero congelada. No encuentran el arma del crimen porque luego se ha descongelado, la han asado...

-Josefina García de Eulate: explicabas la vez pasada que, según Kant, el humano sólo tiene la posibilidad de acceder a los fenómenos desde el espacio temporal y luego estaría el noúmenos que sería la cosa lo que quedaría fuera y que es inaccesible...

-A.M.: Para Kant, la libertad es nouménica. No podemos tener conocimiento de la libertad. Si tuviéramos conocimiento de la libertad, sería una paradoja, sería una libertad no libre. Una libertad sometida al determinismo de las leyes necesarias del entendimiento. Tenemos acceso a la libertad sólo desde el deber. Por eso dice Kant que el deber es la causa de conocer la libertad. La libertad es la causa de tener deber.

En cuanto a la vinculación entre la naturaleza determinista y las leyes de la libertad, esto lo plantea Kant en otra obra, la *Crítica de la facultad de juzgar*; en el ámbito del arte y, sobre todo, en el ámbito de la historia. En el arte, la idea que tiene el artista tiene que realizarla en el mundo empírico. Heidegger decía que la obra de arte es el producto de la lucha entre la idea y la materia.

Muchas veces la idea no consigue ser llevada a la materia tal como la intención del artista deseaba.

Y desde el punto de vista histórico es la construcción progresiva de una comunidad humana que, para Kant, tendería a ser una especie de estado universal cosmopolita que reconociera la espontaneidad de cada una de las culturas, de cada uno de los pueblos. Estamos muy lejos de ello, creo yo, sobre todo porque el planteamiento que él tiene (estoy de acuerdo con Félix Duque) es una posición eurocéntrica. No sé cómo conciben la razón otros pueblos. Desde luego, no al modo occidental. Lo que sí sé es que la cultura a la que pertenecemos se piensa como el ombligo del universo, y como que todo gira en torno a ella. No es así.

-María Jesús Zabalo: ¿si yo pudiese decir que la satisfacción moral no se contrapone a la felicidad podría decir que es la sublimación?

-A.M.: ¿Cómo sería que la satisfacción moral no se contrapusiese a la felicidad? El deber moral no tiene en consideración nada empírico. Y la felicidad entendida como placer y evitar el displacer sí tiene que ver con lo empírico. El deber no tiene nada que ver. La satisfacción consiste en: estoy actuando bien, Kant emplea la palabra *gute*. *Wohl* es otra palabra que se utiliza en alemán para el sentido del bien apetecible, mientras que el otro es el bien moral. Hay que tener en cuenta las características especiales que tiene la lengua alemana para traducir la palabra latina *bonum*, que es *bien*, según sea el bien moral *gute* o el bien apetecible, que es *wohl*.

-Bittori Bravo: eso de que somos como un tronco torcido...la cuestión de porque somos malos....

-A.M.: Kant lo que dice es yo puedo guiarme por el imperativo, por el deber, o puedo dejarme guiar por mis inclinaciones. Dos cosas distintas. Si me guío por mis inclinaciones, estoy actuando mal.

Respecto a la cuestión de Dios que he mencionado antes, respecto a la cuestión de la conducta moral, en uno de los últimos párrafos de la *Crítica de la razón práctica* Kant dice que si Dios fuera objeto de conocimiento, es decir, si tuviéramos la presencia de Dios con su tremenda majestad (como dice él) delante de nosotros, no podríamos ser sujetos morales. Porque actuaríamos por miedo, no por deber. Ante la presencia de Dios, yo no actuaría por deber, sino por miedo.

Por eso dice que no conocemos a Dios, ni lo podemos conocer. Por eso no nos queda más que el deber. Sin ninguna garantía de que haya inmortalidad ni de que haya ese *intelectus arquetipus*, como lo llama él en la *Crítica del juicio* que es Dios. Sin ninguna garantía de esa inmortalidad gracias a ese ser todopoderoso ni ninguna garantía de la felicidad. Lo único accesible a nosotros es ese actuar para hacernos dignos de la felicidad.

-Xabi Oñativia: *En función y campo de la palabra*, el primer Lacan, en el año 53...la terminación del análisis, la satisfacción, se puede entender moral, del sujeto...

-A.M.: Antes de terminar quería leerlos un texto de Ferdinand Darquier de un libro que se titula *Introducción a la lectura de la Crítica de la razón práctica*. No tiene mucho que ver con esto, pero tiene algo que ver con nuestra posición epistemológica:

Lo difícil no es descubrir las insuficiencias de un pensamiento. Es percatarse de toda su profundidad. Una buena lectura supone siempre el amor al texto y cierta voluntad de aprobación. Pero este amor y esta voluntad son vanas, sobre todo en nuestra época de cultura apresurada, en la que la memoria de una fórmula se toma frecuentemente por la comprensión de una idea, en la que el gusto por la novedad nos impide meditar largamente los pensamientos probados, y en la que la impaciencia por ser nosotros mismos nos hace a menudo abandonar demasiado pronto la escuela de nuestros maestros.

Vivimos en la sociedad del espectáculo. Hay unos libros por ahí, de una editorial que no sé si existirá ahora, que se titulaban *Cómo hablar de física sin tener ni idea*, *Cómo hablar de astronomía sin tener ni idea*, *como hablar de filosofía sin tener ni idea*... ¿Qué venía en esos libros? La jerga.

17 de enero de 2018

El último día me pidieron que profundizara un poco más en la cuestión de Dios según Kant. Voy a intentar hacerlo hoy, recorriendo la obra de Kant desde el principio hasta el final.

En primer lugar me voy a referir a una obra de Kant, publicada en 1766, que se titula *Los sueños de un visionario*. En esta obra Kant critica a un sueco llamado Swedenborg, que había publicado un libro que se titulaba *Arcana Caelestia*, en ocho volúmenes. Después de leerlo, Kant dice irónicamente que se siente autorizado a escribir este librito precisamente por haber comprado los ocho volúmenes y por haberse tomado la molestia de leerlos.

En ese libro, Kant critica el pensamiento de Swedenborg, al que considera un visionario. El libro de Swedenborg se publicó entre 1749 y 1756. En él, Swedenborg sostenía que él tenía una capacidad peculiar, innata, de ver a los espíritus y a Dios. Incluso les oía y se comunicaba con ellos. Lo que Kant critica es esa pretendida capacidad que alguien tiene, diferente a los demás humanos. Lo considera como una enfermedad, un delirio. A la vez, intenta indagar las causas de ese delirio. Incluso lo ve con cierto cariño y comprensión, a pesar de la crítica radical a ese planteamiento.

Os voy a leer algún texto:

Swedenborg insiste en su función de mero testigo que relata lo que ha visto y ha oído. El hombre es fundamentalmente espíritu y, como tal, puede entrar en relación con los restantes espíritus. Basta con que el alma mantenga una disposición de apertura a las cosas celestiales. Tras la muerte, todos los hombres, como las demás criaturas inteligentes de otros planetas habitados, ingresan en el mundo de los espíritus, que es intermedio entre la vida presente y el cielo o el infierno posteriores. Tal mundo o reino tiene la forma o figura de un gran hombre, el Hombre Máximo, formado por el conjunto de todos los espíritus y en el que cada uno se halla colocado en un lugar determinado según sus características y disposición moral. Los espíritus han abandonado el cuerpo que les correspondió, pero no han perdido por ello sus cualidades anímicas. Hablan entre sí, se asustan, se interesan por Dios y sus asuntos, se trasladan a través del universo, acrecientan sus conocimientos...

Esto es lo que plantea Swedenborg y esto es lo que Kant considera un visionario o un delirio. Considera que esas visiones son delirantes.

En un comentario bastante respetuoso que hace Isidoro Reguera en el prólogo a este libro de Kant, yo creo que dice bastante bien cuál es la posición kantiana al respecto. Dice Reguera:

La irónica crítica kantiana no está exenta, sin embargo, de cierta comprensión. En ningún lugar acusa a Swedenborg de insinceridad. Sus desvaríos tampoco son fruto del propio juicio o de la razón. Se trata de una locura de los sentidos, de una enfermedad, quizá de una disfunción del sistema nervioso de la visión. Todo eso contiene Kant. Kant intenta ofrecer una explicación racional que haga comprensible el modo como fenómenos internos pueden aparecer proyectados y vistos como externos a un sujeto cuyas facultades perceptivas se encuentran dislocadas. Además, las fantasmagorías de Swedenborg se hallan relacionadas con algo que, aunque incapaz de encontrar en la razón argumentos válidos, se encuentra, sin embargo (y éste es el aspecto positivo que ve Kant en ello) estrechamente vinculado a la esperanza humana y a lo que Kant mismo se siente inclinado a prestar su asentimiento de antemano: nuestra pervivencia tras la muerte.

Ese es el aspecto positivo que ve Kant en el escrito de Swedenborg. Todo lo demás es absolutamente negativo, pero ve que hay una especie de predisposición o de deseo o de inclinación del ser humano a pervivir después de la muerte. Eso es lo que considera él, con cierta comprensión, plausible del planteamiento de Swedenborg.

Pero fundamentalmente sobre todo ello, lo que dice Kant es que puede pensarse todo eso sin alcanzar, sin embargo, conocimiento alguno. De todo eso -de los espíritus, de Dios...- puede hablarse sin decir, sin embargo, nada. Se habla de eso pero no se está diciendo nada.

Para terminar este comentario, dice:

La mera tarea autocrítica y negativa de la razón sigue sin colmar del todo nuestras esperanzas. Pero, quizás, obrando sabiamente al impedirnos volar...

No os olvidéis de esa metáfora de la paloma que decía Kant, que aparece en la *Crítica de la razón pura* posteriormente: Cree la ingenua paloma, al notar la resistencia del aire a su vuelo, que, si no hubiera aire, podría volar mejor, más cómoda y más rápido. La ingenua paloma sería la ingenua razón, que cree que, si pierde el anclaje con la experiencia, podría adquirir conocimientos mucho más claros. No conoce nada. Se mueve en el vacío.

Quizás nuestro ser moral y, con él, nuestro derecho a ser felices (no “ser felices”, sino “derecho a ser felices”)...

Ya os acordáis que el último día os comenté, al hablar de la *Crítica de la razón práctica* que a lo más que podemos llegar, si actuamos de acuerdo al imperativo categórico, es a ser dignos de la felicidad, no a la felicidad, puesto que eso no estaría en nuestras manos.

Quizás nuestro ser moral y, con él, nuestro derecho a ser felices, quede de esta forma mejor salvaguardado. Quizás el acceso al alto cielo no se encuentre en un “más allá” de nosotros mismos.

Estos son comentarios de Isidoro Reguera. Es decir, quizás el acceso a un más alto cielo no se encuentre en un “más allá”, sino en nuestro propio interior.

Quizás la esperanza en un mundo distinto y mejor esté fundamentada no en la existencia visionada (como hace Swedenborg) o especulada, como hacen los racionalistas. *Visión, existencia -visionada o especulada- de lo trascendente. Sino en la conciencia moral de todo hombre* (palabras de Isidoro Reguera).

Quizás la esperanza en un mundo distinto no se encuentra en esa visión trascendente, sino en la conciencia moral de todo ser humano. Pero comenta Reguera:

Pero, al oír todo esto, ¿seguimos despiertos o estamos sumergidos en un nuevo sueño de la razón, el sueño de la razón kantiana?

Esa es la cuestión que se plantea Reguera. Esta es la primera vez que Kant afronta el problema de lo que está más allá. Los espíritus, el alma, la inmortalidad, Dios, la comunicación más allá del cuerpo, más allá de la muerte... Y considera a Swedenborg un visionario.

Kant critica esa posición, al mismo tiempo que sugiere la crítica de la otra posición especulativa, la posición racionalista. Pensemos, por ejemplo, en Descartes, que pensaba que tenemos directo conocimiento de Dios, intuición directa de Dios. Conocimiento, no visión con los ojos, sino

intuición intelectual directa de Dios. Dios es evidente, a partir de la idea de Dios.

Está criticando también, dice él, esa pretensión dogmática de la especulación racional. De la misma manera que en Swedenborg critica esa pretendida visión de algo trascendente a la experiencia.

Este sería el primer momento en que Kant aborda esto, en el año 1766. Tened en cuenta que la *Crítica de la razón pura* la publicó en 1781.

El segundo punto a comentar es la polémica del spinozismo. Entre 1784 y 1786 (sobre todo en 1785 – 86) se produjo en la filosofía alemana lo que los alemanes conocen como *spinozismus streit*, *panteismus streit* o *ateismus streit*. Es decir, polémica o conflicto del spinozismo, del ateísmo o del panteísmo. ¿En qué consistió esta polémica? Lessing, un ilustrado, había escrito un artículo a propósito de la recepción de la traducción y la recepción en lengua alemana de la obra de Spinoza (la *Ética*). A propósito de eso, Lessing fue acusado de spinozista por uno de los filósofos que, en 1786, escribió un artículo acusando a Lessing de spinozista y de ateo.

Ese filósofo se llamaba Jacobi. Este filósofo decía, a propósito del planteamiento de Lessing y de Spinoza: *la razón humana, funcionando por sí misma, el modelo perfecto es la filosofía de Spinoza*. La filosofía de Spinoza es el modelo perfecto de la construcción racional. La razón, llevada por sí misma, nos lleva allí, al planteamiento de Spinoza, que es insuperable. Pero, dice Jacobi, ese planteamiento conduce al ateísmo y a la imposibilidad de concebir la libertad y, por lo tanto, a la imposibilidad de justificar la moralidad. Es decir, ateísmo e amoralidad.

Por eso Jacobi sostiene que no hay que dejarse llevar por la razón, sino que hay que emplear otra vía distinta, la vía del sentimiento, del entusiasmo, de la intuición emocional, que nos permite llegar a Dios y a la libertad y al fundamento de la moral. Ese es el planteamiento de Jacobi. Es decir, consideración de la razón como resultado perfecto: el spinozismo. Al mismo tiempo, necesidad de abandonar la razón porque, si no, el camino lógico es el ateísmo. Es decir, si alguien utiliza exclusivamente la razón, lo lógico es llegar a la posición de Spinoza.

Conviene recordar que en principio el planteamiento de Spinoza no era ateo. Continuamente habla de Dios y sólo de Dios, en la *Ética*. Lo que pasa es que, para él, Dios es todo. Hay una identificación de Dios con la totalidad, de tal manera que en el planteamiento de Spinoza el sujeto humano, es un modo de ser de Dios. En el fondo, cada uno de nosotros, como cada una de las cosas, es un modo de ser de Dios, es decir, un modo de ser de la totalidad.

Y la única postura del ser humano libre consiste en tomar conciencia de la necesidad. “Libertad” es igual a “conciencia de la necesidad”. Es decir, yo soy libre en la medida en que me doy cuenta de la determinación necesaria, es decir, en la medida en que conozco a Dios. Por eso para él la pasión fundamental de la razón consiste en el *amor intellectualis Dei* (el amor intelectual de Dios). Amor (deseo) intelectual (de conocer) de Dios (todo). Es decir, la única manera de ser libre es deseando conocer todo, deseando conocer a Dios; en el fondo, deseando encontrar el enganche de cada cosa que yo veo y de mí mismo con la totalidad de lo real, puesto que fuera de la totalidad de lo real no hay nada.

Entonces una de dos: o bien afirmamos que no hay Dios, puesto que no hay nada fuera de la totalidad de lo que existe, o bien afirmamos que Dios es igual a la totalidad de lo real. Eso es lo que hace Spinoza: Dios es igual al todo. Claro, fácilmente se puede entender, como entendió efectivamente Jacobi, que la postura panteísta de Spinoza es igual estructuralmente que la postura atea.

La postura es (dibuja en la pizarra): esto es la realidad y fuera está Dios. Dos posturas:

- La postura atea: no hay más que la realidad, no hay nada fuera de la realidad.
- La postura de Spinoza: la realidad es Dios.

Os dais cuenta de que estructuralmente son iguales la postura atea y la postura panteísta de Spinoza.

Excluye algo trascendente al todo. En euskara la expresión es mucho más clara: *dena dena da*. Es decir, lo que es, es todo. Eso es lo que es. Lo que es (*dena*) es el todo (*dena*). Eso es lo que plantea Spinoza.

Entonces, ¿cuál es la posición de cada uno? Encontrar el vínculo con la totalidad. Eso es lo único que podemos hacer. Y para encontrar el vínculo con la totalidad, según Spinoza habría dos caminos o, podríamos decir, dos lenguajes: un lenguaje espiritual y un lenguaje material. El atributo del pensamiento sería hablar del todo desde el punto de vista de lo que solemos llamar “*fórmulas espirituales*” y desde el punto de vista de la extensión, desde el punto de vista de la materialidad, de lo que Descartes llamaba la extensión. Pero pensamiento y extensión, para Spinoza, no son dos entidades. No son dos cosas, son dos atributos de la única realidad existente, que es Dios, es decir, que es todo.

Si entendéis el planteamiento de Spinoza, probablemente comprenderéis perfectamente la afirmación de Jacobi: la razón abandonada a sí misma conduce al ateísmo, necesariamente. Es decir, conduce a esta posición (señala la pizarra). Por lo tanto, hay que buscar otro camino, extra-racional, si queremos salvaguardar la moralidad y si queremos salvar la libertad y la existencia de Dios.

Este “fuera de la razón” sería el camino del entusiasmo. Schwärmerei lo llamaba Kant. A propósito de este artículo, un ilustrado que se llama Mendelssohn (abuelo de los músicos Felix y Fanny Mendelssohn), escribió un artículo contestando a Jacobi, criticando el planteamiento de Jacobi. Pero de una manera tan mediocre (no quiero emplear una palabra brusca, pero no me sale otra) que lo que hace Mendelssohn es decir: en el caso de que la razón, caminando por sí misma, contradiga a la moral, habría que abandonar la razón y apoyarse en lo que él llama el buen sentido, o la razón común.

Continúo con lo que dice Mendelssohn: si, siguiendo el camino racional, negamos a Dios, negamos la libertad y negamos la moral, habrá que abandonar ese campo y refugiarnos en el buen sentido, la razón común.

Wizenmann, otro autor ilustrado de la época, critica el planteamiento de Mendelssohn, el planteamiento del buen sentido y de la razón común. Dice que, en el fondo, esa invocación de Mendelssohn al buen sentido y a la razón común no es más que abrir camino al entusiasmo “jacobiniano” y al abandono de la razón en virtud del sentimiento, del entusiasmo, y del afecto.

En principio, Kant se negó a participar en esa polémica, pero dio la casualidad de que tanto Jacobi como Mendelssohn citaban partes de la *Crítica de la razón pura* para justificar sus argumentos. Citaban a Kant, y eso llevó a que Kant también fuera acusado de spinozista, y, por tanto, de ateo.

Yo no quiero utilizar argumentos históricos, ni psico-históricos, que algunos autores utilizan diciendo: Kant afrontó este problema porque un amigo suyo ilustrado le escribió una carta en 1786 diciendo, más o menos: Amigo Kant, nuestro rey Federico II el Grande está gravemente enfermo y está a punto de morir. Todos sabemos que su sucesor no tiene nada de ilustrado, y va a ir justamente contra todos los planteamientos tolerantes de Federico II. Va a perseguir a todos los que en este momento están considerados como ateos, inmoralistas, spinozistas y demás. Ten cuidado, porque tú has sido citado como spinozista.

Hay quien piensa (yo no comparto esas razones psico-históricas) que Kant, en virtud del miedo a

ser atacado posteriormente como spinozista, escribió algo a propósito de estos artículos. Escribió en principio un pequeño artículo que a mí me parece muy bueno: *Cómo orientarse en el pensamiento* (1786). Tened en cuenta que Federico II el Grande se murió en octubre de 1786. Su heredero, efectivamente, persiguió a muerte a todo lo que sonara a librepensamiento.

Vale la pena leer este opúsculo (*Cómo orientarse en el pensamiento*). A mí me parece fundamental. Es una respuesta clara a la utilización de la *Crítica de la razón pura* que hicieron tanto Jacobi como Mendelssohn. No olvidéis que la primera edición de la *Crítica de la razón pura* fue en 1781. La polémica del spinozismo fue fundamentalmente en 1785, 1784, 1786. En 1786 Kant escribe este opúsculo y en 1787 publica la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En esta segunda edición escribe un nuevo prólogo, en el que afronta el mismo problema que estaba planteado por esta polémica del spinozismo. Aunque no cita la polémica, Kant intenta justificar su postura. Voy a leeros alguna parte de este texto:

Puesto que la razón tiene en sí misma su propia medida, exigencia de inteligibilidad en cuya virtud se postula (escribe esta palabra con letra distinta para subrayarla) a Dios en tanto fuente de explicación y de ordenamiento racional admisible. Y se postula también un mundo futuro (la inmortalidad del alma y todo eso, se postula no quiere decir que se conoce) como efectividad de los fines que la razón humana se da a sí misma.

La fe en un ser total, absoluto y trascendente al mundo, es un modo (a mí este matiz me parece esencial) como la razón hace sentir su carencia, su limitación.

La razón descubre su limitación y entonces postula esa fe, pero la postulación de esa fe no es más que un testimonio de su carencia. Me parece muy importante ese matiz, muy digno de ser notado.

Dice Kant en la página 52:

Toda creencia (está hablando aquí del concepto de “creencia racional”) es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva.

Es decir, subjetivamente suficiente, pero dándose cuenta de que es insuficiente de forma objetiva. La creencia, por tanto, es opuesta al saber. Una cosa es la creencia y otra el saber.

Si, por otra parte, se tiene algo por verdadero, por fundamentos objetivos, pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de una mera opinión, si bien esta opinión puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente en un saber.

Por ejemplo, la creencia histórica en la muerte de un gran hombre (de la que se informa en algunas cartas) puede devenir un saber (creencia en que se ha muerto Fulano de Tal) si la autoridad local informa de la misma. Así como su sepelio, su testamento, etc.

Por tanto, una creencia que, en principio, no está fundada, esa pura opinión, puede convertirse en un saber en la medida en que es históricamente contrastada por la autoridad, dice Kant,. Dice más adelante:

En cambio, la pura creencia racional jamás puede, por todos los datos naturales de la razón y la experiencia, ser transformada en un saber. La pura creencia racional jamás puede ser transformada en un saber, porque aquí el fundamento del tener por verdadero es meramente subjetivo, a saber, es una exigencia necesaria de la razón. La de suponer únicamente, nunca demostrar, la existencia de un ser supremo.

Kant llama a esa creencia, como exigencia de la razón, *creencia racional*. Pero matiza que nunca

podrá transformarse en un saber, en un conocimiento. Al final de la *Crítica de la razón pura*, en el subcapítulo que se titula *Opinión, saber y creer*, se explaya un poco más en este argumento. A mí me parece que el argumento que emplea aquí es suficientemente claro.

Habla de *creencia racional*, de *fe racional*, entendida como una exigencia de la razón que, sin embargo, no produce saber. Esto es lo esencial, no produce conocimiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) insiste en eso mismo cuando dice: *tuve que suprimir el saber para dejar paso a la fe*. Se está refiriendo a esa fe racional, a la fe racional como exigencia de la razón. Es decir, Kant se da cuenta de que la razón misma exige que haya un fundamento. Pero se da cuenta de que ese fundamento no es objeto de conocimiento.

Ya expliqué el día pasado que la capacidad racional de conocer tiene un límite infranqueable, que son los fenómenos. No puede ir más allá, todo intento de ir más allá nos conduce al delirio. A Jacobi y a aquellos que siguen a Jacobi, Kant les llama *schwärmer*, que significaría algo así como *entusiastas, fanáticos*... Esa sería la crítica fundamental que hace Kant al planteamiento de Jacobi, del mismo modo que critica el planteamiento de Mendelssohn. Les dice: ¿Qué es eso de abandonar la razón y utilizar el buen sentido o la razón común? La razón misma, en su propio proceso, tiene como exigencia el encontrar un fundamento racional para el orden del universo, por ejemplo.

El problema está en que su capacidad de saber es limitada y en que, a pesar de que su deseo es conocer eso, lamentablemente (o por suerte) no lo puede conocer. Digo *por suerte* porque Kant va a decir luego que por suerte no lo podemos conocer (en la *Crítica de la razón práctica*). Pero en la *Crítica de la razón pura* lo que dice es eso.

Si esto (la parte que toma Kant en la polémica del spinozismo) está más o menos claro, seguimos con el planteamiento que hace Kant respecto a Dios en la *Crítica de la razón pura*. Ya os lo expliqué, pero voy a aportar algunos textos para justificarlo.

En la última parte de la *Crítica de la razón pura*, en la *Dialéctica trascendental*, Kant habla de las ideas (no conceptos, los conceptos son del entendimiento) puras de la razón. Serían los horizontes de la razón, a los que tiende la razón sin poder nunca llegar a ellos como objeto de conocimiento. Por ejemplo, la idea de *alma* sería objeto de estudio de la psicología racional (se llama psicología racional por oposición a lo experimental). Sería algo así como la necesidad -que siente la razón- de atribuir todos los fenómenos de percepción, todos los fenómenos de emoción, todos los fenómenos de sentimiento, atribuirlos todos a un sujeto, a un sujeto como sustancia.

Esa entidad es a la que llama *alma*. Si queréis la podemos llamar *yo*, es decir, una entidad llamada *yo*, yo como sujeto de mis percepciones, de mis emociones y de mis sensaciones. Kant dice que el problema es que esa entidad no es cognoscible, pero la razón tiende irremediabilmente a atribuir toda esa variación (de emociones, sentimientos, percepciones y pensamientos) a una entidad única.

Sería el *Yo pienso* de Descartes. En realidad esta crítica kantiana sigue el planteamiento de Hume. Para Hume el *yo* es imposible de conocer, no podemos afirmar su existencia. Hume dice modestamente eso: sí, yo comprendo que alguien tenga la impresión de *yo*, pero tengo que reconocer modestamente que yo no la tengo. Es decir, tengo la impresión de yo hablando, yo riendo, yo llorando, yo moviéndome..., pero no tengo la impresión de yo separada de reír, llorar, moverme, hablar... Por lo tanto, no puedo afirmar que existe algo tal como un *yo*, como un sujeto al que se le atribuyen todas esas acciones. ¿Que la razón quiere atribuirles? De acuerdo, pero es un objeto incognoscible.

¿Es inútil esa idea de la razón? Kant dice que no, gracias a esa idea de la razón, intentamos caminar hacia esa dirección, para ver si conseguimos lograr una síntesis de todo eso. Sabemos de antemano que no lo vamos a conseguir, porque esa entidad (*yo*) no es objeto de conocimiento, porque no es un

fenómeno.

Lo mismo ocurre con la idea de mundo, mundo como totalidad de los fenómenos. Es imposible abarcar el fenómeno del universo. Descartes lo reducía a una idea, la idea de extensión. De la idea de extensión deducía todo el universo. Para Kant vuelve a ocurrir lo mismo, esa idea de extensión no es más que una idea pura de la razón, a la cual la cosmología racional tendería a encontrar como objeto, pero que nunca puede llegar. Es el horizonte hacia el que la razón camina, sin poder llegar nunca. Pero, gracias a la atracción hacia ese horizonte, cada vez se amplía más nuestro conocimiento del universo, como cada vez se amplía más nuestro conocimiento del funcionamiento de nuestra mente. Pero nunca llegaremos a ese horizonte.

La última idea que aparece en la *Dialéctica trascendental* (de la *Crítica de la razón pura*) es la idea de Dios, Dios como fundamento de todo, como causa fundamental de todo el universo, como causa única de todo el universo. Kant examina detenidamente los argumentos que, a lo largo de la historia, se han utilizado para constatar la existencia de ese fundamento, de Dios. Kant rechaza la validez de casi todos esos argumentos. El único que considera un poco más serio es el argumento ontológico de San Anselmo, al que, dice, se reducen todos los demás.

El argumento propio de San Anselmo es ontológico. Llegar al ser desde la palabra. Llegar al *onto* desde el *logo*. Es un argumento muy sencillo. San Anselmo parte de un argumento que los matemáticos utilizan muy a menudo. El argumento parte de una definición de Dios. Dios es el ser mayor que el cual no puedo concebir ningún otro con mi pensamiento. Parto de esa definición de Dios.

Segundo, y esta es la figura central de la argumentación anselmiana: el insensato dice en su corazón *No hay Dios*. San Anselmo analiza esa frase, *Dios no existe*, y llama *insensato* al que la dice, no como insulto, sino porque dice que lo que dice el insensato no tiene sentido. Es decir, la frase *Dios no existe* no tiene sentido. Y lo que va a probar San Anselmo es que esa frase no tiene sentido. ¿Cómo lo prueba? Diciendo: cuando yo le digo al insensato *Dios es el ser mayor que el cual no puedo concebir ningún otro con el pensamiento*, el insensato entiende lo que digo y, a pesar de entender lo que digo, se atreve a decir: *un ser semejante, Dios, no existe*.

San Anselmo dice que esa expresión es contradictoria, no tiene sentido. Si sustituimos la palabra *Dios* por la expresión *el ser mayor que el cual no puede ser pensado ningún otro*, decimos: *el ser mayor que el cual no puede ser pensado ningún otro, no existe*. Pero, claro, si eso fuera así, dice San Anselmo que podríamos pensar un ser que tuviera la perfección de la existencia que le faltaría al *ser mayor que el cual no puede ser pensado*. Esto es contradictorio en sí mismo. Por lo tanto, es absurdo decir *Dios no existe*. Porque la afirmación *Dios no existe* es absurda, nos vemos obligados a afirmar *Dios existe*. Es el argumento reducción al absurdo.

Explicando una vez esto en el instituto de Eibar, un alumno me formuló un argumento semejante para demostrar que Dios no existe. Es muy parecido, aunque yo lo comenté con otros profesores de filosofía y ellos no estaban de acuerdo, decían que no era lo mismo. A mí me parece que sí. El alumno me dijo: si yo defino a Dios como un ser omnipotente y digo (argumento del *harri-jasotzaile*/levantador de piedras) que, si es omnipotente, puede hacer una piedra que ni él mismo puede levantar. Fijaos en la expresión, ya veis que es contradictorio: si Dios es omnipotente, no es omnipotente. Es decir, si puede construir una piedra que ni él mismo puede levantar, no es omnipotente, porque él mismo no la puede levantar. El alumno me decía que, por tanto, tenía que concluir que Dios no existe. Es un argumento parecido, no idéntico.

Lo que Kant dice del argumento de San Anselmo es que es un argumento tautológico, puesto que en la pretensión de afirmar que el ser mayor que el cual no puedo pensar ningún otro tiene que tener la propiedad de la existencia, lo único que digo es: el ser mayor que el cual no puedo pensar ningún

otro y que existe, existe. Es una tautología. Si yo le atribuyo la existencia al ser mayor que el cual no puedo concebir ningún otro, al decir que existe, hago una repetición. Es una tautología. Esa es la crítica fundamental que hace Kant a ese argumento.

En el fondo, la posición de Kant es que Dios es una ilusión de la razón. Es la ilusión de pretender conocer la clave de todo. La razón necesariamente exige que haya esa clave. Lo que ocurre es que el hecho de que Dios, ese ser autor de toda la realidad y que nos daría la clave para entenderlo todo... Si llegáramos a conocer a Dios, de él podríamos deducir todo lo que existe, tendríamos la clave de toda la realidad. El problema está en que ese ser no aparece como fenómeno, no tenemos experiencia de él.

Por lo tanto, el concepto de existencia (que es un concepto del entendimiento atribuible sólo a los fenómenos) no puede ser atribuido a una idea que no es fenómeno. No podemos atribuir el predicado *existe* a una idea, a no ser que la reduzcamos solo como idea. No es un fenómeno, no es un objeto existente. No podemos demostrar que Dios existe. A lo más que llegamos es a admitir que es una exigencia de la razón especulativa la existencia de Dios, lo cual no quiere decir que exista. Kant se encarga de decir esto con toda claridad en la *Crítica de la razón pura* (al final del segundo tomo de la edición de Losada).

En la *Crítica de la razón pura* prácticamente está toda la obra de Kant. Está la *Crítica de la razón práctica* y está la *Crítica de la facultad de juzgar*; está todo en ella. Incluso está lo que plantea en la *Metafísica de las costumbres*, esa idea de una comunidad mundial pacífica, republicana y que reconozca los derechos de todos. Está también en la *Crítica de la razón pura*, cuando en algún momento habla de Platón.

He seleccionado algunos textos. Este texto que voy a leer ahora tiene bastante relación con la *Crítica de la facultad de juzgar*. Está al final de la *Crítica de la razón pura*. Dice:

Es preciso representarse el mundo como surgido de una idea, para que concuerde con aquel uso racional sin el cual nosotros mismos nos tendríamos por indignos de la razón.

O sea, conflicto moral que, como tal, se apoya totalmente en la idea del bien supremo. Idea, no realidad. Continúa:

De esta suerte, toda investigación de la naturaleza adquiere dirección en forma de sistema de fines.

Tened en cuenta que los sistemas de fines son los proyectos de la libertad, es decir, proyectos morales.

La razón práctica proyecta sus fines y en su más alto desenvolvimiento se convertiría en fisicoteología. Pero esta, habiendo partido de un orden moral, o de una unidad fundada en la esencia de la libertad, y no establecida accidentalmente por mandatos exteriores, conduce la finalidad de la naturaleza a principios que, a priori, tienen que estar inseparablemente enlazados con la posibilidad de las cosas y, en consecuencia, a una teología trascendental, que adopta el ideal de la perfección suprema como principio de unidad que enlaza todas las cosas según leyes naturales universales y necesarias, porque todas ellas tienen su origen en la absoluta necesidad de un único ente primero (que sería Dios).

Hay también en la *Crítica de la razón pura* otro texto que dice:

La razón práctica, aunque haya alcanzado este punto elevado (a saber, el concepto de un ente primero único como un Dios supremo) no debe incurrir en la osadía de considerarse por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación, como habiéndose encaramado al conocimiento

directo de objetos nuevos.

La razón no puede caer en la osadía de pensar que ha llegado al conocimiento de objetos nuevos, al concebir ese concepto de bien supremo para, a partir de ese concepto, inferir de él las leyes morales mismas.

Más adelante indica un matiz muy importante respecto al deber, a la ley moral.

Hasta donde la razón práctica tenga derecho a guiarnos, no consideraremos obligatorios los actos porque sean mandamientos de Dios, sino que los consideraremos como mandamientos divinos (como adjetivo) porque interiormente estamos obligados a ello.

No porque estemos obligados a ello porque Dios lo manda, sino porque interiormente estamos obligados a ello. Es decir, sería divino aquel humano que se guía por el imperativo categórico, que se guía por el deber, no porque ese imperativo categórico haya sido impuesto por nadie ajeno a mí, sino porque es una exigencia de mi propia razón práctica.

Paso a la *Crítica de la razón práctica*. Os voy a leer algún texto que, curiosamente tiene que ver quizás más con el conocimiento que con la moral. Tened en cuenta que os he leído un texto de la *Crítica de la razón pura* que tiene más que ver con la moral que con el conocimiento. Nos dice claramente en la *Crítica de la razón práctica* algo que es importante. Fijaos lo que plantea aquí. Es una tendencia muy típica, habitual de la gente. Dice:

Explicar las instituciones de la naturaleza, o su modificación, refugiándose en Dios como autor de todas las cosas, por lo menos no es jamás una explicación física y sí una confesión absoluta del fracaso de la propia filosofía.

Es decir, utilizar a Dios para explicar el origen del universo lo único que es es un índice del fracaso del propio conocimiento. Esto lo dice claramente aquí, en la *Crítica de la razón práctica*. No se puede utilizar a Dios como hipótesis explicativa de ningún fenómeno (terremoto, enfermedad...). No se puede decir *No, eso es Dios*. Dios no es una hipótesis que explique nada. Recurrir a Dios para explicar algo es un reconocimiento de la propia impotencia de la capacidad de conocer o de la pereza de la racionalidad del que esta pensando. En lugar de seguir investigando, digo: *No, esto es Dios*.

Esto ha ocurrido muchas veces, y creo que sigue ocurriendo. No llueve, lo atribuimos a Dios y hacemos unas rogativas y sacamos a la Virgen a pasear. Todavía eso ocurre entre los cristianos, pero hay otros chamanes que hacen unos conjuros para ver si llueve. Vuelve a ser lo mismo, en el fondo.

Según Kant, no se puede utilizar a Dios para explicar nada.

Por último, y esto sí que tiene que ver con la razón práctica y con la moral, voy a leer algo que os había comentado pero no lo había leído. Dice:

Dios y la eternidad, si estuvieran con su formidable majestuosidad ante nuestros ojos incesantemente, desde luego, si tuviéramos a Dios presente siempre delante de nuestros ojos con su formidable majestuosidad, se evitaría la infracción de la ley. Las acciones no pueden ser inspiradas por ninguna orden y el aguijón de la actividad está, en este caso, a mano y enseguida Y, por supuesto, es eterno. En consecuencia, la razón no puede encumbrarse en primer lugar para reunir fuerzas con que resistir contra las inclinaciones, mediante la viva representación de lo ideal de la ley.

La mayoría de las acciones, según la ley, se harían por miedo, sólo algunas por esperanza, y

ninguna por deber. Y no existiría un valor moral de las acciones, que es lo único que importa para el valor de la persona y aún para el del mundo a los ojos de la sabiduría.

La conducta de los hombres, mientras siguiera siendo como es ahora, se transformaría, pues, en mero mecanismo donde, como en los títeres, todo se gesticularía bien, pero no cabría hallar vida en las figuras.

Es decir: si tuviéramos a Dios delante de nosotros como un objeto de nuestra percepción, no podríamos actuar por deber. Desde luego, actuaríamos bien, actuaríamos según el deber, según la ley, pero no por deber, sino por miedo. Por lo tanto, nuestras acciones no tendrían ningún valor moral.

Creo que está claro. Por eso decía antes que, por suerte, no tenemos a Dios delante. Como no tenemos a Dios delante, podemos actuar por deber y nuestras acciones pueden adquirir un valor moral.

De otro modo no sería así. Pero dentro de poco ya no tendremos a Dios presente. Tendremos videocámaras por doquier, de manera que estaríamos siendo siempre vigilados. De tal manera que no mataríamos al prójimo no porque no debemos matar al prójimo, sino por miedo a ser vistos por la cámara. Cámaras en la esquina, en el banco, las de tráfico... De tal manera que la gente ya no tiene la posibilidad de ser buena, porque no tiene la posibilidad de ser mala. No puede violar la ley porque le ven. Ser bueno significaría actuar por deber, no por miedo. Ser bueno significa que yo puedo actuar de otra manera, pero, como tengo el deber de no agredirte, no te agredo. Por deber, no porque no me apetezca agredirte, ya que realmente me apetece.

Eso es el planteamiento de la ética de Kant. Y Dios aquí aparece también como un postulado lo mismo que un dogma, nunca como un conocimiento. Dios no es objeto de conocimiento, ni tampoco como Nietzsche interpreta. Nietzsche interpreta que, en la filosofía de Kant, Dios aparece como consuelo de la moralidad. El mismo Nietzsche comenta: ¿cómo va a consolar algo que no podemos ver, ni conocer?

Pero es que Kant no dice que sea un consuelo. Lo que dice es que es una esperanza de la razón. Es decir, Kant dice que no está infundado esperar una vida futura después de la muerte. No está infundado, pero no tenemos conocimiento de ello. Pero, para que esa vida futura pueda ser posible, tiene que existir un ser que la haga posible. Un ser omnipotente, que sería Dios. Cosa que tampoco podemos conocer. ¿Tenemos derecho a esperarlo? Pues sí. Por eso las preguntas que se hace Kant en la *Crítica de la razón pura*, al final. Cuatro preguntas clave: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? y, en el fondo, ¿qué es el hombre?

Según Kant, esas son las cuatro preguntas clave de la filosofía. Puedo esperar, pero esa esperanza es una esperanza de la razón, no es una esperanza fundada en el conocimiento. Ni puede ser fundada en el conocimiento.

Podemos recordar lo que subrayaba Kant a propósito de Swedenborg, con esa visión cariñosa que tiene del planteamiento de Swedenborg: lo que dice Swedenborg tiene una parte positiva en el fondo, que está fundada en la aspiración de todo ser humano a no morir, aspiración a la inmortalidad. Eso es lo que dice en los *Sueños de un visionario*, la crítica de Swedenborg. Aquí ocurre lo mismo: la esperanza fundada en el deseo de inmortalidad.

Por otro lado, ese deseo, esa esperanza fundada en el deseo de inmortalidad está a su vez fundada en el esfuerzo moral. El esfuerzo moral, el esfuerzo de actuar de acuerdo al imperativo categórico no nos lleva necesariamente a ser felices, porque no contamos con el poder sobre las condiciones empíricas que nos darían la oportunidad de ser felices. Sólo nos da derecho a ser dignos de la

felicidad.

Horkheimer, comentando este planteamiento de Kant, dice que en el fondo... yo no sé si eso también es atribuible, una vez más a una especie de interpretación psichistórico-religioso,

Dice que, en el fondo, Kant era un pietista, un luterano pietista ... Tenía un planteamiento.. el esfuerzo individual por ser bueno y tal. Pero, en el fondo, desconfiaba de las obras, como buen luterano. A diferencia de los católicos, según los luteranos lo único que nos salva es la fe, no las obras. Esa es una de las diferencias entre el protestantismo y el catolicismo. Sería una huella de ese planteamiento. Es decir, para Horkheimer, Kant (y en esto Horkheimer, tiene razón, porque Kant así lo dice, ya os lo cité el otro día), estamos hechos con madera torcida, y con madera torcida no se puede hacer nada recto. De modo que no hay ninguna garantía de que no nos vamos a dejar llevar por las inclinaciones.

A lo largo de la historia, los fines de la razón (que son los fines de la libertad, extendida cada vez más) no serán accesibles en el tiempo. Por eso Kant postula (digo "postula", no conoce) la vida después de la muerte y la existencia de Dios. Dice Horkheimer que lo que muestra es una desconfianza en la naturaleza humana, propia del luteranismo pietista.

¿La desconfianza en la naturaleza humana es por motivo de su fe religiosa? Yo no lo creo, creo que es producto literalmente de su planteamiento filosófico, tal como os he pretendido explicar. Si tuviera que calificar a Kant, lo calificaría como un desmitologizador o un desidealizador, un destructor de toda ilusión. ¿Tienes la ilusión de que vas a conocerlo todo? ¡Toma! ¿Tienes la ilusión de que vas a ser feliz...? ¡Toma!

Kant dice que en la vida debemos actuar "como si". La filosofía de Kant es una filosofía del "como si". Como si el universo fuera tal como lo conocemos. Como si existiera un sujeto al que no conocemos y al que atribuimos todas las impresiones, los pensamientos, las emociones. Como si existiera Dios. Como si después de la muerte siguiéramos existiendo. Actuar como si. "Como si" no quiere decir que eso sea así. Yo creo que Kant tiene un planteamiento de la lucidez finita de la razón humana. Lucidez finita, pretensión infinita.

Para terminar, en la *Crítica del juicio (Crítica de la facultad de juzgar)* hay un concepto: la idoneidad de la naturaleza. Entiende por *idoneidad de la naturaleza* el funcionamiento y la organización de la naturaleza de acuerdo a fines. Un funcionamiento de alguna manera orgánico.

Así como en la *Crítica de la razón pura* Kant está reflexionando fundamentalmente sobre la física, sobre la base de la física newtoniana, yo creo que en la *Crítica de la facultad* su modelo científico es la biología. Y en la biología lo que hay son organismos que funcionan de acuerdo a fines. El hígado es para..., el estómago es para..., la vista es para..., en la planta la raíz es para... Siempre hay una finalidad en los organismos. Frente a los mecanismos típicos de la física, en la biología hay modelos finalistas, para decirlo en términos actuales.

Yo creo que el concepto de idoneidad de la naturaleza lo toma de la biología. Lo que pretende con ello es generalizar que toda la naturaleza está organizada de acuerdo a fines. La teleología de la naturaleza. Para eso hay dos tipos de juicios.

El juicio consiste en la capacidad de atribuir un concepto a un fenómeno o un concepto a otro concepto. Es decir, A es B. Kant dice que hay dos tipos de juicio: juicio determinante y juicio reflexionante.

El juicio determinante es aquel que, dado el universal, determinamos un particular que está incluido en él. Ese juicio no plantea ningún problema. Si yo digo "todos los cerdos saben latín", si éste

(pizarra) es un cerdo, sabe latín. Determina la acción desde lo universal a lo singular.

El juicio reflexionante es a la inversa. Partiendo de lo particular, se trataría de encontrar el concepto que lo unificaría. Porque lo particular es muy variable (Kant dice que es contingente), las variaciones de lo particular son absolutamente contingentes. La cuestión está en cómo subsumirlas en un concepto que unifique todas esas variaciones contingentes. Ese es el juicio reflexionante.

Resulta que en el conocimiento nuestro entendimiento funciona así. Es decir, es capaz de encontrar conceptos bajo los cuales subsumir la variabilidad de los fenómenos. Eso le hace pensar a Kant que la naturaleza está organizada de esa manera. Está organizada de esa manera teleológica. Si no, dice, no sería posible reducir la multiplicidad a la unidad de un concepto, puesto que la multiplicidad es absolutamente variable.

Es decir, los individuos somos todos diferentes. Un ejemplo: alguien tiene una gripe. La gripe es un universal, pero la gripe que tiene una persona es de ella. Por supuesto que el médico conoce la gripe y sus síntomas (universal), pero lo que tiene que hacer es utilizar un juicio reflexionante. Es decir, partir de la gripe de esa persona, de los síntomas de esa persona. Y lo identifica bajo ese concepto. Cabe la posibilidad de que la gripe de una persona sea distinta a las de otras. Todas son gripes, pero en cada persona tiene variantes diferentes.

¿Cómo es posible que la razón sea capaz de hacer ese tipo de juicio reflexionante? Porque la naturaleza está organizada de esa manera. Para justificar esa organización teleológica de la naturaleza, una vez más, Kant recurre a Dios. En este caso, vuelvo a repetir lo mismo: nunca penséis que Kant dice que Dios existe, ni que Dios es un objeto de conocimiento. Recurre a Dios como hipótesis explicativa de esa posibilidad de funcionamiento de la naturaleza que hace al sujeto conocedor capaz de formular juicios reflexionantes. Os leo la página 249 (parágrafo 76) de la *Crítica de la facultad de juzgar*:

Como lo particular como tal contiene algo contingente con respecto a lo universal (es decir, la gripe particular que tiene una persona contiene algo contingente respecto a la noción universal de gripe), a pesar de que en el enlace de las leyes particulares de la naturaleza la razón exija también unidad y, por lo tanto, también, legalidad de lo contingente, que se llama idoneidad. Y como es imposible deducir a priori, por determinación del concepto del objeto (sería juicio determinante), las leyes particulares de las universales con respecto a lo que aquellas contienen en sí de contingente, el concepto de idoneidad de la naturaleza en sus productos será un concepto necesario para la facultad de juzgar humana con respecto a la naturaleza, pero no propio de la determinación del objeto mismo. O sea, un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar que rige como regulativo no constitutivo para nuestra facultad de juzgar humana tan necesariamente como si fuera un principio objetivo.

Es decir, este concepto de idoneidad de la naturaleza es un principio subjetivo de la razón humana. Pero principio subjetivo que hace posible el reducir la variabilidad fenoménica a la unidad conceptual, que hace posible que la razón humana pueda formular juicios reflexionantes. Juicios mediante los cuales la gripe particular que tiene una persona concreta se subsume en el concepto general de gripe. Este es el concepto de idoneidad de la naturaleza.

Un poco más adelante, Kant habla de dos tipos de entendimiento: lo que él llama *intellectus arquetipus* e *intellectus ectipus*. Intelecto arquetipo e intelecto ectipo. Por intelecto arquetipo debemos entender Dios, una inteligencia divina, suprema. Mientras que el intelecto ectipo sería el nuestro, que es un entendimiento que, para conocer, está necesitado de imágenes. El intelecto arquetipo vería directamente los conceptos en los fenómenos. Dice al final de la *Crítica del juicio* (página 131) (Aquí usa el razonamiento por analogía, es decir, por semejanza):

Por analogía con un entendimiento, puedo -e incluso debo- concebir desde luego, en otro aspecto determinado, un ser suprasensible. Concebir, no conocer, aunque sin por ello pretender reconocerlo teóricamente (lo dice claramente: puedo concebirlo pero no reconocerlo). Es el caso de cuando esta determinación de causalidad versa sobre un efecto del mundo que encierra una intención necesaria pero irrealizable para seres sensibles, pues entonces es posible un conocimiento de Dios y de su existencia mediante propiedades y determinaciones de su causalidad concebidas en él únicamente por analogía. (por semejanza, no porque lo veamos ni porque lo conozcamos). Conocimiento que tiene toda la realidad requerida en el aspecto práctico, pero sólo con respecto a éste (es decir, al aspecto moral).

Por consiguiente, es perfectamente posible una teología ética, pues la moral puede, sin teología, subsistir ciertamente, pero no con el designio final que éste impone, sin dejar al descubierto la razón con respecto a la teología.

En cambio, es imposible una ética teológica, porque no podrían ser morales las leyes que no diera originariamente la misma razón, y cuya observancia obtuviera también, en tanto facultad práctica pura.

Mediante la contemplación de los fines de la naturaleza, de los cuales ofrece abundante material, da ocasión a la idea de un fin último que la naturaleza nunca puede ofrecer (La naturaleza fenoménica nunca puede ofrecer ese fin). Por consiguiente, aunque hagan sentir la necesidad de una teología que determine suficientemente el concepto de Dios para el más elevado uso práctico de la razón, no pueden, en sus pruebas, obtenerla ni fundarla suficientemente.

Yo creo que en la *Crítica del juicio* queda, una vez más, suficientemente claro que no puede ser probada ni fundamentada suficientemente la existencia de Dios. Sin embargo, puede ser postulada.

Un comentario a propósito de la noción de la muerte de Dios tal como la plantea Nietzsche, y tal como incluso antes de Nietzsche la planteó Hegel (en la *Fenomenología del espíritu*). Creo que la primera vez que apareció en la filosofía la frase *Dios ha muerto*, aparece en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, Luego Nietzsche saca mucho más rendimiento de esa idea.

Os comentaré algo sobre esto cuando empiece a hablar de Blanchot. Hay algún aspecto que quiero comentaros a propósito del nihilismo. Por ejemplo, en un artículo que se titula *La escritura y la muerte* o en un libro que se titula *La parte del fuego*. Blanchot habla de esta cuestión, del nihilismo. Como voy a hablar de eso más adelante, ahora podemos dejarlo.

Únicamente, quizás, a propósito de este reconocimiento de Kant del afán de inmortalidad, quiero citar a Unamuno. En su planteamiento hace una diferencia entre razón y corazón. La razón me dice “Te vas a morir” y el corazón me dice “No quiero morir”. A eso Unamuno lo llamaba la lucha agónica (es una repetición, “lucha” y “agónica” son lo mismo) entre la razón y el corazón. Por eso dice Unamuno: *creo en-a-Dios, creo en Dios, creo a Dios*. Es decir, yo creo en Dios porque lo necesito para asegurarme lo que mi corazón quiere, que es: “no quiero morir”. Pero como no puedo verlo en ningún sitio, creo en ese Dios que yo mismo produzco, que yo mismo creo. Creo a Dios en el fondo porque lo necesito para justificar que no voy a morir. Es la diferencia entre el “creo” del verbo “creer” y el “creo” del verbo “crear”. Creo en (verbo “creer”)..., creo a (verbo “crear”). Unamuno era plenamente consciente de eso.

Estaría bien leer la novela de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*. Me parece una novela preciosa en la que afronta este problema. Hay una parte muy bonita que es una conversación con un perro. El perro se muere y el cura, San Manuel, también se muere. Y se muere como un perro, claro. Pero ¿por qué San Manuel sigue predicando la existencia de Dios?

Esto es lo que tenía pensado para hoy. No sé si queréis comentar alguna cosa.

-Garazi Muguruza: ...Siguiendo esto, ninguno de nosotros seríamos ateo, ¿no?

A.M.: ¿Ateo? ...Que haya razonamiento no es creer en Dios. La esperanza no quiere decir que Dios, ese ser, existe. Dado que la razón plantea el deber y que el deber exige someter las inclinaciones y que eso exige un cierto coeficiente de dolor o sufrimiento, parece que la esperanza de la razón está fundada en que, puesto que esa felicidad no va a ser posible en el mundo limitado por la muerte, puedo esperar que después exista, que siga viviendo.

Pero esa esperanza no está fundada en el conocimiento, ni está fundada en razones que la demuestren. Es esperanza. Espero. No está infundada esa esperanza, pero no puedo demostrar el objeto de esa esperanza ni tampoco lo puedo conocer.

“Ateo” significa afirmar que no hay Dios. Y afirmar que no hay Dios significa que no hay fundamento. Probablemente si seguimos el análisis de la razón llegaríamos a ese planteamiento, no hay fundamento. Es lo de Nietzsche. No sólo es que no podemos conocer el fundamento, sino que, si no lo podemos conocer, ¿por qué vamos a tener que afirmar que hay fundamento? Esas conclusiones son a las que Nietzsche llama nihilismo.

Para Nietzsche, salir del nihilismo significa entrar a fondo en el nihilismo. Es lo que comenta Blanchot luego: si no entramos a fondo en el nihilismo, no podemos salir del nihilismo. Es decir, salir del nihilismo significaría pasar por él.

Si ateo significa eso, que no hay fundamento. Que busquemos el fundamento está claro. Sería muy cómodo, sería genial encontrar la piedra filosofal desde la cual pudiéramos deducir todo y quedarnos tranquilos, pero lo que pasa es que no podemos.

-Garazi Muguruza: Pero hacemos el intento continuo...

-A.M.: Sí es un intento continuo, pero en ese caso sin esperanza de lograrlo, de lograrlo como conocimiento. Esa idea de Dios, como dice Kant, no es una idea inútil. Tiene un uso regulador de nuestro afán de conocer todo, de conocer la clave de todo. Gracias a esa idea que nuestra mente concibe, emprendemos el viaje. Y lo importante es el viaje, aunque toda Ítaca acabará decepcionándote, como dice Kavafis en el poema. Gracias a Ítaca emprendiste el viaje, pero nunca llegarás a ella. Y si tomas a algo por Ítaca, siempre te decepcionará.

En ese sentido creo que la posición agnóstica (“no sé si hay Dios o no hay Dios”) sería una manera de ateísmo, quizás. Desde luego, en el ámbito de la experiencia, no hay nada que pueda ser considerado fundamento. Incluso si se aplica el principio de causalidad (pensar que todo efecto tiene una causa y que el universo tiene que tener una causa).

Es lo que Sartre comenta en *El ser y la nada*: preguntarnos: ¿y por qué Dios? Es decir, si seguimos el camino de los por qué y decimos “Dios es el por qué del universo”. Bien. Y Dios ¿por qué?

La respuesta que han dado habitualmente es: Dios es *causa sui*, es decir, causa en sí mismo. Pero eso es una contradicción en los términos, nadie puede ser causa de sí mismo, porque siempre la causa es anterior al efecto. Luego antes de existir yo, tenía ya que existir. Contradictorio.

El principio de causalidad no nos puede llevar a un principio, por mucho que la ilusión de la gente llegue al Big Bang y a no sé qué cosas, no sé qué monada que andan buscando en un laboratorio en Suiza, que sería la ilusión de llegar al principio.

¿Y cuál es el principio del principio? Eso es lo mismo que la ilusión de plantearnos algo fuera del lenguaje humano. Esa es la crítica de muchos lingüistas modernos, que dicen que el problema del origen del lenguaje es un pseudo-problema, porque siempre se plantea en el seno del lenguaje. ¿Eso quiere decir que sólo hay lenguaje? No, pero quiere decir que nosotros nos movemos en ese ámbito y que no podemos movernos en otro.

Por supuesto que podemos especular sobre cuál es el origen del lenguaje y por supuesto que, en esa especulación, está muy bien la imaginación. Contemplar a los animales, contemplar los gritos, pensar que el grito está en el principio del lenguaje, contemplar a las abejas y a las hormigas y, por analogía, decir que tienen un lenguaje genial bioquímico, que se comunican entre ellas... Muy bien, son todas ellas especulaciones imaginarias, pero perfectamente respetables.

Pero la pregunta siempre se hace desde el lenguaje y en el ámbito del lenguaje. Y eso es lo que nos lleva a lo que Lacan dice del sujeto dividido. Es que, ¿qué le vamos a hacer?, estamos escindidos por el lenguaje. Nos movemos en el ámbito del lenguaje, pero sabemos que no todo es lenguaje, que hay algo que está fuera de él.

Y no podemos llegar a la unidad, de la misma manera que en el ámbito del planteamiento que, desde Kant, hacen los románticos. Por ejemplo, Höderlin es genial en eso, se da cuenta de que ha sido expulsado de la naturaleza y dice: “*!Maldigo a vuestras escuelas y a vuestras universidades!, me habéis expulsado de la naturaleza y ya nunca puedo volver a ella.*”

Pues claro, hemos sido expulsados de la naturaleza y no podemos volver a ella. La noción de un sujeto sin barrar es utópica, es imposible. La noción de una cultura natural es utópica. Siempre la cultura produce malestar en la naturaleza. No hay posibilidad de la unidad. Pero eso no quita para que ese pensamiento utópico nos oriente. Muy bien, nos orienta. El problema está cuando creemos que hemos llegado a Ítaca. Entonces ya probablemente nos convertimos en un dictadorzuelo que dice: “como yo he conocido la verdad, voy a imponérsela a estos pobres hombres que hay aquí a mi alrededor”.

Esta inclinación está muy presente en los políticos, ha estado muy presente a lo largo de la historia. En los políticos y en los religiosos. Es: “yo he llegado a la verdad y ahora tengo que evangelizar al personal, convertirlo a la fe verdadera”. Y convertirlo a bofetadas, si es necesario. Podemos recordar lo que hicieron los españoles y portugueses en Latinoamérica (no sé por qué digo Latinoamérica, ya estoy mezclando lenguaje imperial). Cuentan una anécdota: llegaron allí los misioneros con aquellos conquistadores armados y les leyeron un texto en latín a unos indios. Como no entendían el texto en latín, dijeron: “son animales; se les puede poner a trabajar.” También hubo excepciones, como Bartolomé de las Casas, y algún otro. Pero tampoco sirvió de mucho.

-Xabi Oñativia: Dos cositas por una parte el juicio determinante y reflexionante, me sonaba al método inductivo y deductivo y por otra la necesidad de creer “como si”, actuar “como si” eso tiene una connotación muy grande, personas que están superadaptados a la realidad, pero que no tienen deseos...y que se considera que son probablemente sujetos psicóticos no desencadenados, me hacía esa reflexión....actuar como si tiene mucho que ver con lo que decía Mendelssohn, actuar con buen sentido y con la razón común.....

-A.M.: Unos sociólogos alemanes acuñaron el término de “el ciudadano transparente”. Precisamente transparente a la visión del dominio político.

Hay una generación de suecos que fueron estudiados desde el nacimiento (estudiaban la alimentación de su madre, el medio ambiente en el que estaban, les sometieron a encuestas durante muchos años...). Cuando estos suecos se dieron cuenta de que habían sido seguidos de esa manera, empezaron a patrocinar un rechazo a contestar encuestas. Por principio político ya no contestan a ninguna encuesta, e incitan a los ciudadanos a no contestar a ninguna encuesta, ni de opinión

pública, ni de consumo ni de nada.

El problema es la subjetividad. Hay un poema de Bertolt Brecht muy bueno que no lo puedo citar literalmente, pero la idea es algo así: general, tienes unos tanques que son muy poderosos y pueden matar a gente a dos mil metros de distancia, pero tienen un defecto: necesitan a un conductor. General, tienes un avión bombardero que puede matar desde el aire a varios miles a la vez, pero tiene un defecto: tiene un conductor. Es decir, son máquinas muy poderosas, pero ahí hay una subjetividad. Y ese sujeto puede decidir, como en una escena de la película de Eisenstein *El acorazado Potemkin*: van a fusilar a la gente y los fusileros tuercen el fusil y al que fusilan es al que les está ordenando fusilar a los compañeros.

Todo tiene un defecto. La subjetividad es un fallo en la realidad. Por suerte, creo yo.

-Bittori Bravo: Esa necesidad de la razón, de crear, de crear un Otro, vivimos con un Otro. El Otro sin barrar que tiene que ser barrado...siempre estamos creando un Otro, no podemos vivir sin un Otro, en ese Otro se coloca a Dios, es necesidad del hombre.....La idea de Otro de Lacan es un poco lo mismo....

-A.M.: Al hablar de Dios y al pensar en Dios, yo creo que espontáneamente tenemos la tendencia a la idolatría, a imaginarnos un abuelo bondadoso con barbas blancas, o bien un padre severo y rígido, o bien... Estamos acostumbrados a eso. Y lo que hace Kant no es hablar de eso para nada. Lo que hace Kant es tratar de buscar un fundamento para que el orden funcione según fines (los del mundo) y para el cumplimiento del deber moral que nosotros tenemos. No hace otra cosa, no es un ente. Como nos resulta muy difícil pensar sin imágenes, yo creo que siempre tendemos a imaginar a ese Dios. Y probablemente Freud tiene razón cuando lo asocia al padre.

- Xabi Oñativia: Freud en *Moisés y el monoteísmo*: La orden de Yahveh de no hacer imágenes tuyas, de no aparecer como una percepción para llevarte a una abstracción; algo fundamental de la espiritualidad... El fin de la religión judía es la abstracción...

-A.M.: Eso está presente también en la religión musulmana. No hay imágenes. En las mezquitas no hay ningún lugar para Dios. Recordemos las salvajadas que han hecho porque alguien ha pintado un chiste sobre Alá. Entre los protestantes tampoco hay imágenes.

Por otra parte, yo creo que, reflexionando sobre el Islam, sí que puede uno concebir de dónde viene la idea de Dios. En el fondo, toda idea de Dios es una idolatría. Cuando decimos que una imagen sensible es Dios, eso no es así. Eso no es Dios, es una imagen. Pero es que una idea construida por la mente humana sigue siendo una construcción de la mente humana, sigue siendo un ídolo. Yo no sé si hay Dios o no hay Dios. Lo que sí sé es que, cuando digo la palabra Dios, eso ya no es Dios. Es decir, no puedo decir si lo hay o no hay. Pero cualquier cosa que yo conciba con mi mente o con mis manos o con mi boca, eso no es Dios.

-Carlos Alonso: ¿Y si lo sientes?

-A.M.: Tampoco.

-Carlos Alonso: Es algo que sientes... ¿Los sentimientos los produces siempre tú o vienen de fuera a veces? Ahí está la salida que dan muchos: el sentimiento que se escapa a la razón...

-Anabel Ruiz de Alegría: Los sentimientos cuando estás sintiendo, te lo estás representando...

-Carlos Alonso: Hay sentimientos que no se pueden representar, es más cuando los representas, los vas matando...García Calvo lo explica muy bien presenta a dos adolescentes que empiezan a tener

unos sentimientos que no saben...No puedo dormir...Estoy todo el rato pensando en ella....Cuando el amigo le dice “estás enamorado”, en ese momento, entra la cultura , le da una idea, lo enmarca, y el chico empieza a funcionar de acuerdo a esa idea de enamoramiento y no de acuerdo a sus sentimientos...

A.M.: Una chica es un ser de carne y hueso que está delante de un chico. El sentimiento que una chica puede tener respecto a un chico o un chico respecto a una chica puede ser producido por algo exterior, físico, corpóreo, está allí. Pero es que Dios no es un objeto físico corpóreo.

-Carlos Alonso: Pero puede haber sentimientos sin objeto.

-A.M.: Delirantes

-Carlos Alonso: Como la angustia, miedo sin objeto.

-A.M.: Bueno la angustia no sería sin objeto, la diferencia del miedo de Heidegger con eso, Lacan dice que no hay angustia sin objeto. No hay miedo sin objeto sería angustia en el sentido de Heidegger.

El que yo tenga un sentimiento de Dios no quiere decir que exista fuera de mí nada que produzca ese sentimiento. Puede querer decir que yo mismo, en virtud de sentirme limitado (sé que me voy a morir), tenga ese sentimiento. No tengo por qué llegar a la conclusión de que este sentimiento esté referido a algo real existente fuera de mí.

-Xabi Oñatibia: Sentimiento, siento y miento....

A.M.: Kant considera a Jacobi un “iluso”, un delirante.

-Conversación.....

Ángel Murias

Jeremy Bentham

14 de febrero de 2018

Quería hablar hoy del autor último que quedaba, de los que me propuso Xabier, antes de hablar de Blanchot. Es Jeremy Bentham. Y del utilitarismo. Y, fundamentalmente, de su teoría de las ficciones.

La verdad es que yo no había leído más que un libro de Bentham, que no era este. Ahora también he leído este, claro, que no es de él precisamente. Es la *Teoría de las ficciones*, que es una recopilación de textos hecha en 1932 por primera vez por Charles K. Ogden y luego publicada en segunda edición en 1959. Pero él no escribió este libro ni lo publicó. Ogden recogió textos o transcripciones, dispersos por distintos artículos y libros suyos, y los publicó en forma de libro, con el título de *Teoría de las ficciones*.

Yo de Bentham sólo había leído *El Panóptico*, publicado e introducido por Foucault. Me pareció muy interesante el libro. Creo que alguna vez ya nos hemos referido a él aquí, al modelo de cárcel que diseñó Bentham, para que todo fuera visible y, al mismo tiempo, el vigilante también fuera visto. Es decir, todo sometido a la vigilancia, incluso el propio vigilante.

Respecto a la tradición utilitarista, en la que podríamos inscribir a Bentham, es una larga tradición que se puede remontar incluso a Epicuro. Creo que alguna vez os he comentado aquí la clasificación que hizo Epicuro de los deseos. Y los placeres correspondientes.

Epicuro, ya en el siglo IV antes de Cristo, fue el primero que hizo una clasificación de los deseos. En realidad es el primero que es considerado como hedonista, es decir, como aquel filósofo que planteó que el placer es un objetivo de la vida humana para conseguir el objetivo mayor, que es la felicidad. En definitiva, la felicidad consiste en el placer.

Pero, para muchos autores, Epicuro pasó como una especie de tipo raro y extraño, incluso libertino. Todo lo contrario, lo mismo que ocurre con Bentham. Más bien es de una austeridad increíble.

Os recuerdo la clasificación que hacía Epicuro: hay deseos naturales y deseos no naturales. Los deseos naturales pueden ser necesarios o no necesarios.

¿Qué hacer para ser feliz? El placer es, en realidad, la satisfacción del deseo, según Epicuro. Entonces, ¿qué hacer con ese tipo de deseos? Si yo quiero ser feliz, primero tengo que garantizar satisfacer los deseos naturales necesarios (por ejemplo, el deseo de comer y beber). ¿Por qué? Porque si no los satisfago, no sólo no voy a obtener placer, sino que voy a sufrir, voy a tener dolor. De manera que la bipolaridad placer / dolor ya la planteó en aquel momento Epicuro.

¿Qué hacer con los deseos naturales no necesarios? Pues actuar inteligentemente. Es decir, si veo que tengo posibilidades objetivas de satisfacerlos, adelante. Pero si veo que no tengo posibilidades de satisfacerlos, ¿para qué fomentar ese deseo en mí?

Un deseo natural es beber, por ejemplo. Un deseo natural fundado en el beber sería el deseo de beber whisky, por ejemplo, un buen whisky de malta. Ese sería un deseo natural no necesario. ¿Qué

hacer para ser feliz? Si yo tengo a mi alcance en este momento una botella de whisky buenísimo, ¿por qué privarme de tomar un poco, para satisfacer mi deseo? Pero si no lo tengo, como es el caso de ahora, ¿tiene sentido que yo esté fomentando ahora mismo el deseo de beber una copa de whisky? Sería absurdo por mi parte hacerlo. Por eso dice Epicuro que hay que actuar inteligentemente.

Respecto a los deseos que no son ni naturales ni necesarios, ¿qué hacer con ellos si quiero ser feliz? Prescindir de ellos. Así lo dice Epicuro. ¿Ejemplos de deseos no naturales innecesarios? Epicuro habla sobre el deseo de riquezas y estatuas. Es decir, el deseo de hacerse rico y el deseo de hacerse famoso. Si quiero ser feliz, ¿qué debo hacer? Prescindir de esos deseos. Ya os dais cuenta de que, según la teoría de la felicidad de Epicuro, lejos de ser un libertino, es un absoluto austero. Lo único que tienes que garantizar, para ser feliz, es evitar el dolor, que en el fondo es lo que también decía Freud en *el malestar en la cultura*. Más que conseguir el placer, se trata de evitar el dolor, evitar el sufrimiento.

En esa tradición hay muchos autores, además de Epicuro. Bueno, Epicuro también añadía otras cosas para ser feliz. Por ejemplo, rechazar el temor a la muerte. Para eso, analizaba la posición ante la muerte. Decía que hay mucha gente que tiene miedo a la muerte, pero, en realidad, dice él, la muerte y yo somos incompatibles. Mientras yo estoy vivo, la muerte no existe. Cuando la muerte exista, ya no estoy yo. Por lo tanto, carece de sentido el tener miedo a una cosa que no existe para mí.

Lo que no dice Epicuro es que, a lo mejor, lo que te preocupa es la muerte de los otros (amigos, personas queridas), no la muerte propia. Efectivamente en eso tiene razón: cuando la muerte me llegue, yo ya no estaré. Y mientras yo estoy, la muerte no está aquí conmigo.

El problema es que morir no es una cosa sencilla. Pero era y es un problema que puede producir sufrimiento. Según Epicuro, se trataría de evitar no el sufrimiento de la muerte, sino el sufrimiento del miedo a la muerte. El miedo.

Otra cuestión es la obediencia a los sabios (Epicuro habla del dominio de los sabios). En este caso, Epicuro está tratando de someter a crítica el planteamiento de Platón, según el cual, la ciudad debe de ser gobernada por los filósofos, por los sabios. Los demás ciudadanos de la *polis* deben de estar sometidos al gobierno sabio de los filósofos.

Epicuro hace una crítica de ese gobierno de los sabios, al que él considera dominación de los sabios respecto a los demás. Respecto a eso, hace una crítica que a mí me parece genial. Es una crítica que fue muy poco entendida durante siglos. Yo creo que el primero que la entendió fue Karl Marx, que justamente hizo su tesis doctoral sobre Epicuro, sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y de Demócrito. En esa tesis Marx cita textos de Epicuro muy claros. Dice Marx que el planteamiento de Epicuro no va contra la ciencia (como, a lo largo de los siglos, interpretaron los sucesivos intérpretes), sino que va contra la dominación del pretendido sabio, científico o no.

Epicuro pone un ejemplo. No lo voy a decir tal como lo dice él literalmente, sino adaptándolo a lo que a mí me viene a la cabeza en este momento. Epicuro dice que si el astrónomo te dice que la luna mide un km de diámetro y tu ojo te dice que mide cinco centímetros, haz caso a tu ojo y no al astrónomo. Eso es lo que produjo el escándalo a lo largo de los siglos, pensando que era un antirracional y anticientífico.

Marx fue el que atinó en eso e indicó que el planteamiento de Epicuro es moral. Se trata de fiarse más de la propia experiencia que del saber ajeno y, por lo tanto, no dejarse someter al gobierno de los sabios, que era lo que planteaba la ciudad ideal platónica.

Estos son los planteamientos de Epicuro. Añadía otra cosa, muy curiosa, que, para mí, es significativa. Epicuro decía que, si quieres ser feliz, abstente de participar en la vida política. Es otra de las máximas de Epicuro. Probablemente también tiene razón. Es algo discutible, pero meterse en la vida política en la época de la democracia ateniense... Bueno, como la de ahora, en la que lo único que hay es oposición, muchas veces retórica, para hacer lo mismo que hacen los gobernantes. Meterse en esa conversación probablemente más que satisfacer lo que hace es inquietar y producir sufrimiento o, por lo menos, inestabilidad.

Yendo más hacia adelante, Bentham acepta la influencia que en él tuvo el empirismo de Locke, por ejemplo, y el empirismo de Hume. Quizás podría comentar un poco más de esto., porque el empirismo de Hume era mucho más escéptico que el planteamiento de Bentham.

Tened en cuenta que Ogden publicó este libro por primera vez en 1932, es decir, en la época del positivismo lógico, en la época de Bertrand Russell, por ejemplo, y del positivismo. Bertrand Russell también llegó a unas conclusiones casi tan escépticas como las de Hume.

Hume distingue en el conocimiento entre impresiones e ideas. Las impresiones son el contacto directo en nuestra mente, y las ideas son producto de una elaboración posterior respecto a esa primera impresión. Hume dice que hay dos tipos de impresiones: simples y complejas. Un ejemplo de impresión simple sería la impresión de la extensión de esa pared. Una impresión compleja es una impresión de la pared como tal, en la que hay un conjunto de impresiones simples (color, forma, dimensiones, dureza...).

Las impresiones simples siempre producen, en su elaboración, una idea simple que, por lo tanto, será verdadera. Pero las impresiones complejas no necesariamente conducen a una idea compleja, sino que existe una facultad, a la que Hume llama imaginación, que hace combinar las impresiones simples produciendo una idea compleja, que ya no tiene que ver nada con ninguna impresión compleja correspondiente. En cuyo caso, esas ideas serían falsas.

Es decir, la imaginación puede combinar las impresiones simples produciendo una idea (compuesta de impresiones simples) que no corresponde a ninguna impresión compleja. Por ejemplo, la idea de centauro. Es una idea formada por la imaginación mezclando la impresión compleja de un caballo y la impresión compleja de la mitad del cuerpo de un hombre. O cualquier otra idea ficticia, como diría Bentham, que se os ocurra.

Respecto a lo fundamental de su crítica (la crítica de Hume), es la crítica de la relación de causalidad, del principio de causalidad. Sería una idea compleja, que relaciona una impresión con otra impresión.

Dice Hume: sólo podemos relacionar una impresión con otra impresión. Habitualmente Descartes, por ejemplo, Leibniz por ejemplo, o posteriormente Kant, por ejemplo, interpretaban que la relación causa – efecto es una relación necesaria. De manera que, dada la causa, necesariamente se produce el efecto. Necesariamente.

La crítica de Hume consiste en esto: no tengo impresión de la necesidad. Sí tengo la impresión de: primero A y después se produce B, pero no tengo impresión de la necesidad de que, dado A, se produzca B. Hume dice que sí tengo impresión de la sucesión constante, en mi costumbre hasta ahora, de que, dado A, después habitualmente viene B. Tengo esa sucesión, no necesidad. Sucesión habitualmente. Es decir, estoy acostumbrado a que siempre que haya A, luego se produzca B.

Por ejemplo, estoy acostumbrado a que siempre que doy a este interruptor, se enciende la luz. Impresión A: doy al interruptor. Impresión B: se enciende la luz. Hume dice que estoy acostumbrado a ello, pero no veo ninguna necesidad, no tengo impresión de necesidad. Dice: me

sorprendería que si yo aprieto el interruptor para encender la luz, en lugar de encenderse la luz, surgiera un grito desgarrador. Sería sorprendente. ¿Por qué? Porque no estoy acostumbrado a eso, simplemente.

Es decir, la relación de causalidad es una relación de sucesión de impresiones, a la que estoy acostumbrado, pero, insisto, no tengo ninguna impresión de necesidad.

Dado, entonces, que la relación de causalidad sólo puede ser usada para relacionar una impresión con otra impresión sucesiva, de ahí saca Hume unas conclusiones que le llevan a un escepticismo radical. Por ejemplo: ¿puedo afirmar la existencia del mundo exterior? Yo no tengo impresión de mundo exterior, tengo una impresión que siento yo, y tengo otra impresión que siento yo. Pero no tengo ninguna impresión de algo que no es impresión. Por lo tanto, no puedo afirmar la existencia del mundo exterior. Ni siquiera puedo usar el principio de causalidad para decir: tengo esta impresión, luego esta impresión tiene que haber sido producida por algo.

Ya veis por qué no, porque la relación de causalidad sólo vincula una impresión con otra impresión. No con algo que no sea impresión. Por lo tanto, escepticismo total respecto al mundo exterior.

De todas maneras, no hay razón para preocuparse, decía Hume. Yo actúo (y aquí está la ficción) como si el mundo exterior correspondiera a mis impresiones. Y decía Hume: de momento me va bien. Así lo decía, era un tipo escocés tranquilo. Yo quiero salir a la calle y estoy acostumbrado a salir por la puerta. Habitualmente salgo por la puerta y me va bien. Pero no salgo por la pared, ni se me ocurre.

Fijaos en la asociación de empirismo radical, escepticismo radical, con pragmatismo radical. Actúo y me va bien así. Pero no puedo justificarlo, intentar justificarlo es absurdo.

Respecto a la existencia de Dios, los filósofos (Descartes, por ejemplo) habitualmente utilizan el principio de causalidad para justificar la existencia de Dios. Como causa de. Volvemos a la misma crítica, muy sencilla: no tengo impresión de Dios. Como no tengo impresión de semejante ser, yo no puedo afirmar su existencia. La crítica es absolutamente clara.

Pero aún más. Tened en cuenta que está criticando las tres sustancias de Descartes, los tres tipos de realidad de Descartes: extensión, pensamiento (dentro de la sustancia de pensamiento, Dios como pensamiento infinito perfecto) y el alma (es decir, el yo, el *yo pienso*, como pensamiento finito).

¿Puedo afirmar la existencia del yo?, se pregunta Hume. Y vuelve a hacer la misma crítica. Tened en cuenta las impresiones y la relación de causalidad de impresiones. Dice: yo no tengo impresión de mi yo. Estoy dispuesto a aceptar que alguien de ustedes me diga que sí tiene impresión de su yo. Sí, usted tiene impresión de su yo, pero yo no tengo impresión de mi yo.

Yo tengo impresión de yo hablando, yo riendo, yo paseando, yo bebiendo, yo comiendo... pero, dice Hume, si yo borro la impresión de yo hablando, yo riendo, yo comiendo..., si borro esos gerundios, me quedo sin nada. No tengo impresión de yo, por lo que no tengo más remedio que afirmar que esa entidad no existe.

Vuelve otra vez la ficción. ¿Qué sería el yo? Sería, dice Hume, una metáfora, ficticia. Es como un escenario de teatro sobre el que transcurren una serie de impresiones. Ahora estoy hablando, luego estoy escuchando, ahora estoy sentado, luego de pie... Un escenario sobre el que transcurren las impresiones. Es un escenario vacío de impresiones, pero, ojo, dice Hume, sólo es escenario mientras hay impresiones allí. Es decir, el escenario sólo es escenario mientras se está representando la obra de teatro. Cuando no hay obra de teatro, no es escenario ni es nada. De manera que no puedo afirmar la existencia de una entidad tal como yo, aunque en el lenguaje no tengamos más remedio que usar esas ficciones. Yo, el mundo exterior...

Ya veis la prudencia irónica con la que Hume afirma que él está dispuesto a aceptar, si cualquiera dice que tiene impresión del yo, que eso es así, no va a discutírselo. Y la misma ironía para decir: yo actúo como si el mundo exterior existiera por ahí tal como yo lo percibo. Y me va bien. La justificación es: “me va bien”.

¿Cómo se justificaría la ciencia desde este punto de vista? Porque puedo viajar a Nueva York en seis horas. Sería una justificación pragmática. Pero una justificación teórica de todo eso sería francamente complicado e imposible.

Bertrand Russell sigue prácticamente las mismas pautas que Hume. Él habla también de la realidad exterior, pero, cuando se pone a afirmar qué es lo que percibimos de la realidad exterior, en realidad se queda metido en la red de sensaciones, de las que no puede salir. De la misma manera, le llevan a un escepticismo muy parecido al de Hume.

Sin embargo, Bentham, influido, desde luego, por Hume, tiene otro planteamiento. La preocupación por el conocimiento para Bentham es importante, pero con otra orientación, que ahora veremos.

En primer lugar, voy a hablar de lo que es el utilitarismo para Bentham. Él habla de lo que llama el principio de interés, que es lo mismo que el principio de utilidad. ¿Qué es el principio de utilidad, a qué llama utilidad? A aquello que nos produce placer o nos produce evitar el dolor. Esa es la utilidad. Aquello que sirve para. Sirve para producir placer, sirve para mitigar o eliminar el dolor. Eso es útil. Útil para mitigar el dolor o suprimirlo, útil para producir placer. Eso es el principio de utilidad.

Bentham no era original en esto. Estaba influenciado por un filósofo, un teórico de Derecho italiano, Cesare Beccaria, que antes había hablado de lo mismo que luego va a decir Bentham. Emplea el término de utilidad y hace la misma reflexión que luego va a hacer Bentham.

Quizás la originalidad de Bentham es su reflexión moral. Es decir, el producir un enlace curioso (es curioso porque normalmente nadie lo haría y, desde luego, Hume no lo hubiera aceptado) entre lo que él llama un hecho primitivo de la naturaleza humana (hecho primitivo, originario, de la naturaleza humana), que es la búsqueda de placer y de evitar el dolor (él considera el placer y el dolor como sensaciones) y lo que dice es que estamos sometidos por naturaleza a esos duros maestros o amos de nuestra conducta: la búsqueda del placer y la búsqueda del dolor. Esos son nuestros amos desde nuestra originaria naturaleza. No podemos prescindir de ellos. Buscamos el placer y buscamos evitar el dolor.

La originalidad de Bentham fue convertir ese hecho primitivo en una regla moral relacionada con el bien y el mal. ¿Qué sería el bien? Procurar placer. ¿Qué sería el mal? Sentir dolor. ¿Qué sería útil? Evitar el dolor o, también, producir placer.

Es decir, lo que es un hecho de la naturaleza lo convierte en una regla moral de conducta. Eliminar el dolor y aumentar el placer, a ser posible.

De manera que, si obedecemos a esa regla moral, dice Bentham, obtendremos más o mayor placer. Si no obtenemos más placer, habría que cambiar las reglas.

Bentham fue un reformador jurídico, estaba preocupado por cuestiones de Derecho y de Constitución. Incluso influyó en la Constitución española de Cádiz de 1812. Tenía correspondencia con un tal conde de Toreno e influyó en él, sobre todo en lo relacionado con el aspecto penal.

La finalidad moral de nuestras acciones, por lo tanto, es evitar el dolor y aumentar el placer. Pero él habla de nuestras acciones tanto individuales como colectivas. Pero resulta que yo, buscando mi

placer, puedo encontrarme en conflicto con otros que buscan el suyo. De ahí que sea necesario regular la vida en común.

Por cierto, la comunidad es una ficción. Porque lo único que existe es el cuerpo, individual. La comunidad es una ficción necesaria para el discurso, dice Bentham. Yo creo que en esto se va a basar Lacan. La comunidad es una ficción necesaria para el discurso. Lo mismo que lo es el Derecho.

Por ejemplo, está la cuestión de la penalidad, es decir, del Derecho penal (los castigos y las penas). No es necesario vengarse del que ha cometido un crimen. No es necesario, porque sería aumentar el sufrimiento, la magnitud, del sufrimiento existente en el mundo. ¿Quiere decir que a ese hay que dejarlo en paz? No. La pena tiene como objetivo disuadir al criminal. ¿Qué significa disuadirle? Que el castigo haga que no le compense, en la relación placer / dolor, el delito que comete. Sólo eso.

Es decir, la pena debe suponer que al delincuente no le produce más placer cometer el delito que la pena que va a obtener como consecuencia de su acción. No se trata, por lo tanto, de aumentar el sufrimiento.

Pero si el fin de la acción, tanto individual como colectiva, es aumentar al máximo el placer y disminuir al mínimo el dolor, de ahí la importancia del conocimiento. El conocimiento para valorar, dice Bentham, cuantitativamente, las sensaciones de placer y de dolor.

Es necesario conocer de una manera científica, cuantitativa, para valorar las sensaciones de placer y de dolor y, por tanto, administrarlas para que se consiga el máximo de placer para el mayor número de personas. O, desde luego, el máximo de placer para mí.

Bentham formula una técnica de cálculo de la felicidad. Para ese cálculo de la felicidad tiene en cuenta una serie de factores, que enumera así (tened en cuenta que se trata de las consecuencias de una acción que vamos a realizar) :

-La duración.

-La intensidad del placer buscado

-La fecundidad, es decir, la posibilidad que entreveamos de que, consiguiendo el placer, sea una puerta abierta a otros placeres.

-La pureza. Entiende por pureza la no mezcla con dolor. De ahí que diga hasta qué punto esta acción que voy a emprender es una acción que me va a producir sólo placer, que no va a estar mezclada con dolor.

-La proximidad o lejanía de lo que voy a hacer.

-La certeza o incertidumbre del placer que pretendo buscar.

-La extensión, es decir, el número de personas a las que afectaría esa acción placentera que yo quiero emprender o el número de personas a las que afectaría las consecuencias de la acción que yo quiero hacer.

Según él, todo eso habría que tenerlo en cuenta en un cálculo casi matemático para poder valorar cuantitativamente la oportunidad o no oportunidad de lo que quiero hacer, de la acción que quiero realizar. Siempre con el criterio moral de que es bueno lo que aumenta el placer y es malo lo que produce dolor o disminuye el placer.

En algún momento, en alguno de sus manuscritos, hablaba incluso de si se puede considerar el dinero como una magnitud que pueda medir cuantitativamente de forma exacta la felicidad. Se lo plantea, nada más. En otros manuscritos dice que de lo que se trata es de garantizar el “minimum vital” (aquí tiene que ver con lo que hablábamos al principio sobre Epicuro y sobre la austeridad).

Sería eso. ¿Cuál sería el bienestar máximo? Obtener el mínimo vital que no me produzca dolor.

Epicuro. ¿Se trata de conseguir el placer? No, más bien se trata de evitar el dolor. Conseguir el mínimo vital para no sufrir.

Hay un texto en un libro suyo que se titula *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, publicado en 1789. Dice en el capítulo primero:

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo la autoridad de dos soberanos maestros: el dolor y el placer. Ellos nos gobiernan en todas nuestras acciones, en todas nuestras palabras, en todos nuestros pensamientos. Todo intento que nosotros pudiéramos hacer para desembarazarnos de su yugo no serviría más que para demostrarlo y confirmarlo.

Es decir, no podemos salir del yugo de ese amo. Estar sometidos a ese dictado de búsqueda de placer y evitar el dolor. Hecho primitivo de la naturaleza humana.

Respecto a la cuestión de la moral, el propio Hume hizo una crítica de todos aquellos que intentan justificar la moral en función de los hechos, en función de lo que hay. Lo llama Hume “falacia naturalista”. Lo que dice Hume es que de un hecho no se puede deducir más que otro hecho. Nunca de un hecho se puede deducir un valor (quiere decir: nunca se puede deducir: es así, luego debe ser así). El “debe” nunca puede ser extraído del “ser”. Es otra cosa, decía Hume.

Y el hacerlo, el intentar justificar el “debe ser así” en virtud del “es así”, es a lo que Hume calificaba como “falacia naturalista”. Es decir, reducción del valor a la naturaleza.

Por ejemplo, me acuerdo de una vez que Felipe González habló en el Parlamento a propósito de los fondos reservados. Creo que Bandrés, parlamentario de aquí, planteó que habría que suprimir los fondos reservados, porque podían financiar delitos. Entonces Felipe González le dijo (fijaos en el argumento. Hume diría que es una falacia naturalista) que todos los países emplean fondos reservados para esto, esto y aquello... Por lo tanto, nosotros debemos emplear fondos reservados.

Os dais cuenta de la falacia naturalista: el que todos los países empleen fondos reservados, opacos, parece que justifica que nosotros también debemos emplearlos. Falacia naturalista. No se puede pasar del “es”. ¿Es así? Sí ¿Debe ser así? No. Dice Hume que un valor sólo puede ser relacionado con otro valor. Un deber con otro deber.

El planteamiento de Ogden y de Bentham podría ser caracterizado, quizá, como falacia naturalista, en la medida en que hace un enlace entre ese hecho primitivo de la naturaleza humana (el estar sometido al dolor y al placer, o aumentar el placer y evitar el dolor) y extraer de ahí el deber del bien y del mal. Es bueno aquello que me trae placer. Es malo aquello que me produce dolor o me disminuye el placer.

Respecto a su teoría de las ficciones, luego os leeré algunos textos que a mí me parecen un poco pesados. La cantata de estos ingleses no me resulta nada atractiva. Es una enumeración de casos y casitos, clasificaciones y más clasificaciones que serán muy interesantes, pero a mí personalmente no me resultan nada atractivas, ni me sugieren nada interesante. A mí. También puedo hacer como Hume: si a alguien le sugieren, me parece muy bien. Lo reconozco perfectamente, pero a mí, personalmente, no.

Un comentario a propósito de su teoría de las ficciones: no hay ninguna teoría de las ficciones en Bentham. Ya os he dicho que este libro, *Teoría de las ficciones*, es una recopilación, hecha por Ogden, de textos extraídos de distintos libros, artículos y manuscritos inéditos de Bentham. El resultado es este libro, que no fue escrito por él.

¿Para qué utiliza Bentham el concepto de ficción? Fundamentalmente lo utiliza como examen crítico, sobre todo, de las ficciones legales, de las ficciones del Derecho. Criticaba los trucos que emplean los jueces y las ficciones jurídicas. Por ejemplo, utilizar un testaferrero para quitarle a

alguien una propiedad y hacer que luego sea mía... Criticaba fundamentalmente los trucos jurídicos que emplean los jueces, a los que él, desde luego, despreciaba considerablemente.

Hay un texto sobre los jueces que es muy duro. Dice que las ficciones de los poetas son muy interesantes, las ficciones de los científicos también, pero las ficciones de los jueces y de la justicia son con el ánimo de engañar. Dice:

Por su efecto y su propósito, las ficciones con las que está familiarizado el lógico, sin haber sido autor de ellas, no han hecho ni más ni menos que posibilitar el discurso humano.

Ya os dije antes que Bentham asocia las ficciones necesarias a la posibilidad de discurso humano.

Esa comunicación y ese intercambio de pensamientos que tiene lugar entre individuo e individuo. Las ficciones de un poeta, ya sea en su condición de fabulador histórico, o de fabulador dramático, ponga o no ponga las palabras de su discurso en forma versificada, están libres de insinceridad, y tienen como fin y como efecto entretener, excepto en algunos casos, en que incitan a la acción, a la acción en una u otra dirección determinada para conseguir ese fin particular.

Por el contrario, no importa la forma en que los hombres de la ley y los sacerdotes utilizaran la ficción. El propósito o efecto, o ambos, ha sido siempre el de engañar y, a través del engaño, gobernar, y, a través del gobierno, promocionar el interés -real o supuesto- del partido gobernante, a expensas del partido gobernado.

En la opinión de todos, la ficción, en el sentido de los lógicos, ha sido un instrumento de la necesidad. En el sentido de los poetas, un instrumento de la diversión. En el sentido de los sacerdotes y hombres de leyes, un instrumento de la inmoralidad enredadora en forma de ambición dañina. Y demasiado a menudo tanto los sacerdotes como los hombres de ley han contribuido a moldear dicho instrumento.

Ya veis cómo diferencia las ficciones de unos y de otros. La ficción de la necesidad está en la lógica de las matemáticas. No en la realidad. La ficción de los poetas está clara. La ficción de los sacerdotes y de los hombres de leyes creo que también está clara, por lo menos para mí. No en general.

¿Qué es una entidad? En el primer capítulo, que se titula *Las ficciones lingüísticas*, dice:

Una entidad es una denominación en cuyo significado se puede incluir todos los temas del discurso, y que, para su designación, se emplea la parte de la oración llamada "nombre sustantivo".

¿Qué es una entidad? Aquello a lo que se refiere un nombre, sustantivo. Un poco más adelante dirá que los nombres crean las entidades, o producen las entidades. Por lo menos parece un planteamiento pragmático.

Una entidad, empleando la terminología de Heidegger, sería hecha aparecer por la palabra correspondiente.

Las entidades se pueden clasificar en perceptibles (directamente) o inferenciales (inferidas de lo percibido). Una entidad, sea perceptible o inferencial, puede ser real o ficticia, siempre siendo dos tipos de entidades, perceptibles directamente o inferidas, inferenciales.

Una entidad perceptible es toda entidad de cuya existencia se percata el ser humano a través de los sentidos. Sin pensar, es decir, sin reflexionar. En una palabra, una entidad perceptible, real, es un cuerpo.

Una entidad perceptible, real, es un cuerpo. Es decir, hay algo captado directamente por los sentidos. Bentham se encarga de decir que sin pensar, sin reflexionar. Eso es lo que captamos como entidad.

Hume diría que lo que captamos son impresiones, no entidades. El salto a la entidad ya es un salto a lo que podríamos llamar ontología, que Hume nunca da, y Bentham sí.

Las entidades inferenciales. Dice Bentham:

Una entidad inferencial es toda entidad que, al menos en esta época, no se revela a los seres humanos, en general, a través del testimonio de los sentidos. Por el contrario, el convencimiento de su existencia se produce a través de la reflexión. Es decir, se infiere a partir de una cadena de razonamientos.

Vemos que la entidad inferencial es completamente distinta a una entidad perceptiva. Dice Bentham que una entidad inferencial puede ser:

- Humana
- Sobrehumana

Una entidad inferencial humana es el alma, considerada como si existiese en un estado de separación del cuerpo. Una entidad sobrehumana puede ser suprema o puede ser subordinada Y aquí habla de Dios y ángeles y demonios

Para hacer la diferencia entre una entidad perceptible (que para él es corpórea, es un cuerpo siempre) y una entidad inferencial, como el alma, por ejemplo, dice (fijaos en el criterio, que vuelve a ser pragmático):

Supongamos la no existencia de sustancias corpóreas, de cualquier sustancia corpórea sólida que esté frente a uno. Hecho esto, actuemos. De inmediato, el dolor, la percepción de dolor, atestiguará en contra nuestra. Y ese será nuestro castigo, nuestro merecido castigo.

Es decir, supongamos que no existe esa pared y yo puedo salir por ahí a través de la pared. Supongamos que no existe y actuemos en consecuencia. Me doy con la cara contra la pared y siento dolor. Ese será mi castigo. Frente a una entidad corpórea. Dice, sin embargo:

Supongamos la no existencia de sustancias incorpóreas, inferenciales (el alma, por ejemplo). De cualquiera de ellas o de todas. Y, hecha esta suposición, actuemos en consecuencia. De ninguna manera, se ajuste o no la suposición a la verdad del caso, se producirá una sola evidencia contraria e inmediata. No tendremos un solo castigo inmediato.

¿Veis la diferencia entre la suposición de la no existencia de una sustancia perceptible inmediata (esto es, un cuerpo) y la suposición de la no existencia de una sustancia inferencial? En el primer caso, el castigo será una sanción natural (así la va a llamar un poco más adelante; el dolor inmediato). Sin embargo, con la suposición de la no existencia de una sustancia inferencial no tenemos ese dolor.

Las entidades ficticias. Dice Bentham:

Todo nombre sustantivo que no sea el nombre de una entidad real (perceptible o inferencial. Considera entidad inferencial el alma o Dios, por ejemplo) es el nombre de una entidad ficticia. Toda entidad ficticia tiene relación con alguna entidad real y sólo puede ser comprendida en la

medida en que esa relación se perciba, es decir, que se obtenga un concepto de esa relación. Teniendo en cuenta la entidad real con la cual mantiene relación, una entidad ficticia puede ser denominada entidad ficticia de primer orden, de segundo orden, y así sucesivamente. Una entidad ficticia de primer orden es una entidad ficticia cuyo concepto se puede obtener considerando la relación que tiene con una entidad real sin tener la necesidad de considerar la relación que tiene con cualquier otra entidad ficticia.

Es decir, una entidad ficticia de primer orden está directamente relacionada con una entidad real sin necesidad de mediaciones de ninguna otra entidad ficticia.

En el caso de las entidades ficticias de segundo orden, se supone que la relación con la entidad real pasa por la mediación de otra entidad ficticia. En el tercer orden... Así podéis enlazar sucesivamente la cadena de distintos órdenes de entidades ficticias.

Por ejemplo, tenemos aquí dos entidades ficticias, correlativas y opuestas, de primer orden: el movimiento y el reposo. Dice Bentham:

El movimiento es una forma de hablar utilizada comúnmente. El reposo es una forma de hablar no tan utilizada comúnmente.

Un ejemplo de entidad ficticia de segundo orden es la cualidad. Hay cualidades que son cualidades de entidades reales y hay cualidades que son cualidades de entidades ficticias de primer orden. Por ejemplo, para el movimiento, la lentitud, rectilinealidad, rapidez, curvialinidad... Es decir, todas entidades de segundo orden, porque se refieren a la entidad real a través de la identidad ficticia de primer orden, que sería el movimiento.

Os puedo leer más textos. Por ejemplo:

La ficción es un artificio sin el cual el lenguaje, en cualquier forma superior a ese lenguaje de creación bruta, no podría existir.

Ahora se puede ver quizá la diferencia entre una entidad ficticia y una no entidad. O, para hablar con más precisión, la diferencia entre el significado de los dos términos. Es decir, la palabra “entidad ficticia” y la palabra “no entidad”.

La verdad es que a mí me ha resultado aburrido leer todo esto. Pero vamos con otro ejemplo:

En la casa especificada por tal número, que la designa, en tal calle, en tal ciudad, vive un ser llamado diablo, que tiene la cabeza, el cuerpo y las extremidades de un hombre, los cuernos de una cabra, las alas de un murciélago y la cola de un mono. Supongamos dicha excepción. Naturalmente se puede observar que el diablo, así descrito, es una no entidad.

La afirmación que se hace es que realmente existe un objeto que coincide con esa descripción. El objetivo de esta afirmación, si está hecha con seriedad, no es otro que generar en las mentes, que es donde se produce la comunicación, una convicción formal de la existencia de un objeto que coincide con la descripción así expresada.

Eso sería una no entidad. Es decir, no tiene nada que ver con la noción de entidad ficticia que os he leído anteriormente.

Hay ficciones que son aceptables. ¿Cuáles? Aquellas cuya fórmula puede ser aplicable a una entidad real. Por ejemplo, esta mesa sería una ficción aceptable. Una ficción aplicable a una entidad real. Es decir, una entidad perceptible, un cuerpo.

Las ficciones son palabras relacionadas indirectamente con los objetos. Aquí volvemos a lo de antes: de primer orden, de segundo orden, de “n” orden. Eso es lo que él entiende por ficciones.

Podemos hablar de las múltiples clasificaciones que hace Bentham. Un ejemplo:

Bondad y maldad. De todas las cualidades percibidas o imaginables, estas son las primeras que serán advertidas, las primeras que obtendrán nombres (tened en cuenta que se trata de los nombres, más que de las entidades). El interés, a saber, el deseo de placer y la exención del dolor, es, de una u otra forma, la fuente de todo pensamiento, así como la causa de toda acción, en particular, de toda acción por la cual se utilizan nombres para la designación de personas y cosas. Nombres que expresan, simple y llanamente, esos dos modos de relación opuestos, a través de los cuales esos objetos mantendrán una relación continua de acuerdo al interés de cada uno y que (como os he explicado anteriormente), están entre las primeras cualidades, a las que la facultad del discurso de la existencia. O sea, la bondad y maldad de cada persona, objetos...

Es curioso, pero hay otro capítulo sobre las ficciones. Es muy importante, porque yo creo que es así como funciona. Dice:

La necesidad de nombres de objetos materiales para la designación de objetos neumáticos e inmateriales...

Con “neumáticos” se refiere a lo que habitualmente es “neuma”, el aire o el espíritu. Para referirnos a eso, necesitamos recurrir a nombres de objetos materiales.

Lo que más le interesa a él es la ficción del Derecho. Dice:

Como no sea desde la idea de obligación, no puede darse una idea clara de la palabra derecho. Las causas eficientes del Derecho son dos: la ausencia de una obligación correspondiente (uno tiene derecho a algo si no hay una obligación que se lo impide) o bien, la segunda causa eficiente del derecho es la presencia de una obligación correspondiente. Tengo esta obligación, luego tengo derecho a que los demás respeten esta obligación que el Derecho me exige.

La palabra derecho es el nombre de una entidad ficticia. Uno de esos objetos cuya existencia se supone (esto es esencial) para fines del discurso.

Es decir, la palabra “Derecho” es una entidad ficticia cuya existencia se supone para fines del discurso.

Es una ficción tan necesaria que, sin ésta, el discurso humano no podría llevarse a cabo.

Se dice que un hombre tiene derecho, lo retiene, lo posee, lo adquiere, lo pierde... Se habla así de él como si fuese una porción de materia que el individuo puede coger con sus manos, guardar por un tiempo y soltarlo nuevamente. De acuerdo a una frase que es más común en el lenguaje jurídico que en el lenguaje común, se dice que un hombre está investido de un derecho. (“investido” tiene que ver con “vestir”). La vestimenta es ropa. Estar investido de un derecho se convierte en una prenda de vestir. Sería como decir que un hombre se ha vestido con él.

Ya veis que el derecho es una ficción, una entidad ficticia, necesaria para el discurso.

Bentham critica mucho la noción de “derecho natural”. No tiene sentido. A propósito de los derechos naturales, dice:

En el caso de los pretendidos derechos naturales, no ha lugar a nada real, ni a ninguna otra

realidad que la que tendría lugar si supusiéramos que no ha lugar a tal derecho natural. No existe tal derecho natural. En ese caso, los funcionarios no son necesarios. O, si lo son, no cuentan con la disposición anterior, ya que, si la tuviesen, se trataría de un caso de derecho jurídico-político, y no de un caso de derecho natural.

Un hombre nunca es mejor por tener dicho derecho natural. Supongamos que lo tiene. Su condición no es, en ningún aspecto, diferente de lo que sería si no lo tuviese.

Si digo que un hombre tiene un derecho a este abrigo o a esta parcela de tierra, refiriéndome a un derecho en el sentido político o jurídico de la palabra, lo que afirmo es algo efectivo y real. Esto es, la existencia de la disposición en cuestión antes mencionada.

Si digo que un hombre tiene un derecho natural a ese abrigo o a esa parcela de tierra, todo lo que puede significar; en el caso de que signifique algo, y algo verdadero, es que soy de la opinión de que ese individuo ha de tener un derecho jurídico político a esa cosa. Que con los servicios oportunos prestados, en su caso, por los funcionarios de la administración, ese individuo debe estar protegido y asegurado en el ejercicio de ese derecho.

“Debería serlo”, es decir, la idea de que lo fuera me place, me da placer. La idea contraria me displace, me desagrada.

Es decir, cuando Bentham habla de derecho natural, en el fondo está queriendo decir que ese derecho debería de ser formulado jurídicamente de manera que yo pudiera reclamarlo y ser atendido por la administración de justicia. No hay derecho natural, es una no entidad.

Y el que habla de derecho natural, en el fondo está hablando de lo que él dice aquí: me place que a ese individuo se le conceda el derecho jurídico, no natural, a esa parcela de tierra o a ese abrigo. Me place a mí, que soy el que estoy hablando o escribiendo.

No sé si con esto queda un poco claro lo que él entiende por “ficción”. En realidad, la teoría del ficcionalismo, que así se llama, el primero que la formuló fue alguien muy posterior a Bentham, fue Vaihinger. Pondré un ejemplo de lo que es el ficcionalismo, para ver la diferencia que hay entre una hipótesis y una ficción.

Una hipótesis diría: la luz se propaga en el éter... La ficción sería: la luz se propaga como si se moviera en el éter.

Vaihinger, alemán, llama a su filosofía la filosofía del “*als ob*” es decir, la filosofía del “*como si*”. Dice que la ciencia, el derecho y la sociedad siempre funcionan con esas ficciones. *Como si* yo tuviera este derecho, *como si* la luz se desplazara en una entidad a la que llamamos éter... Lo del éter también sería una ficción.

Al leer este libro, me llamó la atención, me ha hecho mucha gracia ... Os voy a leer algo, porque me parece que en algunos casos es gracioso, pero en otros creo que puede plantear problemas para discutir aquí, en un foro de psicoanalistas. Porque es un psicoanalista.

Hay tres introducciones. Una de ellas se titula *Las ficciones de Bentham y el psicoanálisis*. Está escrita por Eugenio Castro Álvarez, miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Os voy a leer algunas cosas que pueden plantear problemas o discusión, y otras que a mí me han parecido que están escritas con gracia. Dice:

A lo largo de toda la obra de Lacan hay innumerables referencias a las ficciones benthamianas, de las que puntualmente echa mano porque revelan lo establecido en algún punto que él está abordando en su intento de formalización del psicoanálisis.

Lacan toma lo suyo (eso es verdad, lo dice él literalmente) allí donde lo encuentra, como solía comentar con cierta gracia. A veces no necesita ni citarlo. (además quizá tenga razón Lacan ¿por qué citar? Es una cosa pública)

A su famoso discurso de Roma, que había titulado “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, veinte años después le hubiera gustado retitularlo, benthamianamente, como “Ficción y canto de la palabra y del lenguaje”. Ficción, porque se trata de lo simbólico y lo imaginario juntos, enfrentados a lo real, siendo lo real de la categoría de lo imposible, no de la realidad. Y canto porque se trata del efecto de la palabra que hace vibrar al cuerpo en sus metáforas poéticas hechas carne.

Es decir, en vez de “Función y campo”, “Ficción y canto de la palabra y del lenguaje”. Parece graciosa la expresión.

-Xabi Oñativia: La originalidad es de Lacan

A propósito de la ética de las ficciones, dice cómo él lo utiliza en el Seminario sobre la ética que estamos leyendo. Dice:

Pero ya en 1960 Lacan se había dado cuenta, a partir de su práctica clínica, que todo el placer no puede ser reabsorbido por lo simbólico, que hay un hueso duro de roer que se resiste a ello, y que él llama “la Cosa”, para estar en la tradición filosófica y freudiana. La Cosa es el goce prohibido de antemano para el paso de la naturaleza a la cultura.

Hay un goce imposible para los seres hablantes: gozar de la Cosa. La ficción a lo que viene es a ocultar, a mentir; sobre ese goce imposible.

No se puede gozar de la Cosa en cuanto tal, pero se puede gozar de otra manera, hablando.

No es por nada que las ficciones de Bentham están indisolublemente unidas al discurso.

Dice que hay una diferencia: Bentham tiene la pretensión (y es verdad) de que no haya ningún resto en la distribución de los bienes. Sin embargo, Lacan siempre dice que hay un resto que no es accesible al discurso.

Luego habla de las ficciones y del objeto a de Lacan. Lacan considera que el objeto a es excedentario, que está fuera de. Lacan vuelve a mentar a Bentham respecto a la pulsión. Esto también puede ser interesante. Dice:

Dice que la ficción de Bentham se aproxima mucho al término “convención”, que Freud utiliza cuando habla de la pulsión, como formando parte de nuestros mitos.

Es decir, él asocia el término “pulsión” a la ficción de Bentham, asociada a su vez a la pulsión entendida por Freud como convención, y entendida también por Freud como formando parte de nuestros mitos.

La pulsión sería una ficción para relacionar el orden de la demanda del Otro con el goce. Teniendo en cuenta que la ficción benthamiana es la fusión de lo simbólico que subsume a lo imaginario, bien puede funcionar como un concepto fundamental que abra una vía en lo real.

-Bittori Bravo : al principio, me recordaba al proceso primario y proceso secundario, y de otra manera también lo que puede ser significante y cadena de significantes como ficción, pulsión y lo que con la introducción del significante queda vacío...

-A.M.:Yo creo que está clara la asociación entre las ficciones de Bentham y el significante. En realidad, para Bentham las ficciones son nombres, es decir, significantes, representaciones. Lo que pasa es que pretende abocar, con esa red de representaciones, ... Siempre hay un criterio para él. El criterio de lo real es la tangibilidad, se puede tocar. Es un objeto material. Ese es el punto de contraste. Objeto material, un cuerpo.

Sin embargo, parece que para Lacan ahí hay otros matices. Es decir, hay algo que se escapa.

Toda esa complejidad de clasificaciones que hace, de nombres para entender... Tened en cuenta que los nombres son los que hacen las cosas, para Bentham. Los que hacen los cuerpos y los que hacen las entidades ficticias, necesarias para el discurso humano.

La preocupación fundamental de Bentham era el Derecho. La ley y la reforma de la ley. Incluso el diseño que hace de la cárcel es para justificar su teoría de la penalidad, de que el castigo no sea desproporcionado, que sólo tenga como función: disuadir al delincuente, porque el placer que va a obtener con su acción no le trae cuenta.

Hay otro capítulo aquí (en el artículo del psicoanalista gallego): *La mujer y el varón como ficciones*. Dice:

En 1967 Lacan, en el Seminario de La lógica del fantasma, plantea la ficción de los sexos. La mujer, en tanto puede representar el falo como objeto de deseo, como ficción del falo, se convierte en un valor de goce para un hombre. Valor de goce que es sustraído del valor de uso con el que la mujer se muestra.

Los maquillajes y afeites con los que las mujeres se pasean son la manera benthamiana (es decir, ficciones) de presentarse ellas para despertar el deseo en los hombres. Los maquillajes van más allá de su uso de pura estética. Van dirigidos al otro sexo, y de ahí su transformación en valor de goce.

Esa ficción fue detectada como la mascarada femenina en sus pacientes por la psicoanalista Joan Riviere. Hay otras ficciones utilizadas por las mujeres...

...Lacan por esta época empieza a sustituir el nombre de "ficción" por el de "semblante".

Cuenta una anécdota que yo no conocía, pero seguro que vosotros ya la conocéis. Dice que a Lacan se le ocurrió utilizar la palabra "semblante" viendo jugar a su nieta, Eva, con una amiga suya. Estaban hablando, diciendo, de hacer semblante. Dice que Lacan tomó, de esa contemplación de su nieta jugando con una amiguita, la expresión o la noción de "semblante". Y este psicoanalista comenta:

Que el nombre de su nieta fuera Eva se me antoja que no debió ser baladí el escoger este término para sustituir al de ficción. Eva es la que, en las Escrituras, induce al saber, como hace el psicoanalista en su discurso. Y lo induce para tapar precisamente a esa otra mujer del goce terrible que subyace en la mitología hebrea y que es nuestra verdad de goce: Lilith.

Esto comenta Castro. No sé si estáis de acuerdo o no. También habla de la ficción del hombre, del varón. Dice:

*También hay la ficción semblante del varón que, sin ser el falo, lo representa como su portador. Y puede hacerlo hasta el extremo de un Don Juan o de un Casanova. Si el varón no es lo que tiene, esa ficción la utilizará para emplearla en un encuentro con el otro sexo. Y digo "encuentro" y no "relación", porque la ficción sirve para un encuentro de una relación que no hay entre los sexos...
...Hay, por consiguiente, la ficción semblante que se extrae del paradigma antedicho. Y es que, si no hay relación entre los sexos, lo que puede sustituirlo como ficción es el matrimonio.*

Aquí pone una anécdota graciosa de Marx. No de Karl, sino de su pariente lejano, Groucho. Dice así:

*Como decía Groucho Marx, mi padre era francés y mi madre era alemana. Como no se entendían, se casaron. Y como seguían sin entenderse, empezaron a tener hijos...
...Podemos continuar con este paradigma diciendo que el amor puede ser también una ficción de*

ese “no hay relación sexual”, a la que suple para mentir al odio que supondría captar la imposibilidad de hacer uno con el otro.

Luego habla de la ficción en los discursos y aquí habla de los discursos de Lacan:

Si hay algo recalcado por Bentham, como ya señalé, es que las ficciones se inventaron para aludir a ese discurso. Y que sin las ficciones no puede llevarse a cabo el discurso humano.

Lacan comparte esta opinión como verdadera, y va más allá al formalizar los cuatro discursos. Dice una cosa que subraya, y yo creo que tiene razón:

Es el lugar del semblante, es decir, el de la ficción, quien hace de agente, quien hace actuar al discurso, quien lo agita.

Eso es lo que comenta, supongo que tendrá razón. Luego comenta cada uno de los discursos, siempre poniendo el lugar del semblante, es decir, el lugar de la ficción, como agente. Pero siempre dice que cada uno de los discursos, a diferencia de lo que plantea Bentham, se encuentra con una imposibilidad irresoluble dentro de ese discurso, que abre el cuarto de vuelta que da lugar al siguiente discurso.

Lacan pone la imposibilidad como parte del sistema de los discursos, haciendo de sus restos algo operativo.

-Juan del Pozo: Bentham minimiza el daño...El sujeto reivindica su propio goce, con su propio odio no le vale el arreglo del discurso, como vemos en *El malestar en la cultura*...el malestar se impone en forma de culpa o de agresión a los demás...

-A.M.:Lo que plantea Bentham de la relación con los demás dentro de la comunidad, que es una ficción... Cuando él plantea el máximo de placer para el mayor número, en el fondo lo que busca es el máximo de placer vivido individualmente por cada sujeto. Es decir, dice Bentham en algún momento: si yo tengo una actitud benevolente con los demás es porque me resulta más placentero que tener una actitud agresiva con los demás. No por otro motivo.

-Juan del Pozo: no hay más que esto para vivir en comunidad. Pero luego vienen los síntomas de cada uno, que están reivindicando o dando a la luz otro goce más...

-A.M.: En el deber moral, en el deber de ser bueno, en el deber de ser benevolente con los demás, el fundamento está en la búsqueda de placer mío. Si yo obtuviera más placer de otra manera, lo haría de otra manera.

-Bittori Bravo: por eso está tan preocupado por el Derecho...

-A.M.:Lo que más le preocupaba a Bentham era el Derecho y las leyes. En Inglaterra fue un reformador al que tomaron como modelo, no sólo por su interés por las leyes, también por las construcciones arquitectónicas de las cárceles, los psiquiátricos, los hospitales e incluso de las escuelas. El sistema del panóptico.

-Bittori Bravo: ¿era Bentham, un genio, el que de pequeñito empezó a leer jovencísimo?.....era muy precoz.....

-A.M.: Será. Bentham, a diferencia de Lacan, no oculta sus influencias, e incluso su falta de originalidad. Indica perfectamente en quiénes se inspira.

-M.J.Zabalo: En la asociación libre, cuando uno está hablando, no está filtrando. Todos hemos recibido del otro, pero en una asociación libre hay algo que no se puede citar... / Llama la atención la asociación que hace: tiene que ser con un objeto real

-A.M.: Traducelo por corpóreo, perceptible

-Xabi Oñativia: la libertad y el Derecho son ficciones....

-M.J.Zabalo: la pulsión donde queda.....

-Xabi Oñativia: Hay está un poco la problemática lo que Freud encuentra en el principio de placer y el displacer... Lacan: la verdad es engañosa,engañosa, es una ficción...La construcción del derecho es una ficción.

(conversación)

-A.M: La propia idea de comunidad es una ficción.

-A.M.:Hay otro momento en el que Castro, habla de estar jugando con la ficción y el uso y se pregunta qué hace el psicoanálisis con la ficción, qué hace Lacan:

“Sinthome” (síntoma) y ficción. En las últimas enseñanzas de Lacan se habla del síntoma (“sinthome”) como semblante (como ficción). Se entiende aquí por “sinthome” la manera con que uno se arregla con la patología de sus síntomas en la vida, puesto que inevitablemente somos seres sintomáticos.

El sinthome trata de amarrar lo simbólico y lo imaginario para enfrentarlo a lo real sintomático y saber hacer algo con ello. Utiliza aquí el sinthome como la ficción necesaria para enfrentarlo con lo real y a ver qué hacer con ese real que aparece ahí. Algunos son capaces de construir un “sinthome” Lacan habla de Joyce) que les permite vivir con sus síntomas, no ya “sinthome”

Ángel Murias

Maurice Blanchot

14 de marzo de 2018

En este esquema que he puesto aquí la primera parte es lo del año pasado de Artaud . El problema entre la relación del ser viviente y el Otro, el lenguaje. Os acordaréis que decía, con ese lenguaje tan expresivamente loco que hacía él: desde el momento en que nació, justo en el momento en que iba a nacer, cuando salía por el agujero de mi madre, ahí se coló Dios y nació al mismo tiempo que yo.

Eso decía Artaud. Ahí se coló el lenguaje y nació al mismo tiempo que yo, de manera que me mató al nacer. Por eso decía Artaud: tengo que matar la muerte para vivir yo. Toda su vida estuvo enfrentándose al lenguaje, tratando de subvertir el lenguaje, hasta que al final, saliendo ya del manicomio de Rodez se reconcilió con el lenguaje sabiendo que, para ir contra el lenguaje, no tiene más remedio que meterse dentro de él, moverse dentro de él.

Creo que el planteamiento de Blanchot tiene mucho que ver con esto de Artaud. Aparte de que Blanchot escribió un artículo sobre Artaud que es interesante y que igual alguna vez lo comentemos.

Pero, antes de empezar con esto, quería leerlos, como intención, un texto de Georges Bataille, tomado de *La experiencia interior*, que dice literalmente:

Escribo para quien, entrando en mi libro, caerá allí como en una trampa. No saldrá más.

Entrar en el libro de Blanchot *Thomas el oscuro* (me referiré al libro editado por la editorial Pre-textos, en 1982) cumple casi literalmente esta intención de Bataille. Es un libro irritante a veces, otras veces angustioso... El dice que no es una novela, que es un récit una especie de entrar al acto, de un acontecimiento, no lo sé. En todo el libro plantea el acontecimiento, que es que, al final, el propio Thomas se reencuentra a sí mismo como muerto. Lo tenéis que entender como “muerto” en el sentido de “dicho por el otro”.

Pero, para llegar ahí, ha tenido que pasar por tres experiencias, que son las experiencias que manifiesta a lo largo del libro. La primera experiencia es la del nadador en la mar. Es el principio del libro y ahí comienza. Algunos, incluso Lacan, comentan que este libro de Blanchot expresa mejor que ningún otro la angustia, la experiencia de la angustia. A mí me parece que es más allá de la angustia, es otra cosa distinta de la angustia.

Lo que describe al principio (yo creo que mucha gente lee esto y se queda con el primer capítulo nada más, con la descripción del nadador) es al nadador. ¿Quién es Thomas el oscuro? Un tipo corriente, un tipo sin atributos, casi inexistente. No tiene historia, aparece aquí sin más. Empieza así el libro: *Thomas se sentó y contempló el mar.*

No se sabe quién es, no tiene historia. Es un tipo sin atributos, como diría Robert Musil.

Durante algún tiempo permaneció inmóvil, como si hubiese ido allí para seguir los movimientos de los otros nadadores y, aunque la bruma le impidiese ver muy lejos, mantuvo obstinadamente los ojos fijos en aquellos cuerpos que flotaban con dificultad. (pág. 7)

Era un día que había mala mar, mal tiempo, y no era aconsejable lanzarse a nadar. Sin embargo, parece que Thomas (así lo escribe) conocía perfectamente el sitio por donde él solía nadar y se lanzó al agua y se puso a nadar. Se sintió rodeado por el agua, se sintió llevado por el agua y, en

algún momento, perdió de vista la costa. Veía que nadaba y que no llegaba a la costa. La bruma le impedía ver el objeto de su viaje, el querer llegar otra vez a la costa. Pero se vio arrastrado, dice él, como empujado desde atrás. Queriendo huir, le empujaban, y así fue arrastrado a la orilla.

¿Cómo vive él el mar? Vive el mar como algo que le acoge y le rechaza simultáneamente. Yo asocio el mar con Dios y el lenguaje, el Otro de Artaud. El mar que te acoge y te rechaza. Te sumerges en el mar. Esto no tiene nada que ver con la vivencia de Jean Rostand del océano, del sentimiento oceánico. No es una vivencia mística. Es la vivencia de estar metido en el mar.

Sintió que se podía ahogar. Sintió que no tenía brazos, ni piernas ni cabeza. Descripción que puede ser cercana a una situación angustiada, pero se sentía tranquilo, acogido por el mar y, al mismo tiempo, sabiendo que él no era el mar. Acogido y rechazado simultáneamente.

Esta descripción que hace de la vivencia del nadador, de Thomas nadando, expulsado luego a la orilla casi sin querer él, porque llega un momento en que él se abandona al agua y el agua le lleva y le rodea. Algunos han interpretado que es una identificación del sujeto con el objeto, o pérdida del sujeto en el objeto, o despersonalización del sujeto en el ámbito oceánico.

Yo creo que no es eso. Es una experiencia casi loca, una descripción loca de lo que le ocurre a este nadador. Os voy a leer algún párrafo:

¿Qué hacer? ¿Luchar para no ser arrastrado por la ola que era su brazo? (ahí aparece una identificación entre el brazo y la ola) ¿Dejarse sumergir? ¿Ahogarse amargamente? Aquel pudo ser, en efecto, el momento de detenerse; pero todavía le quedaba una esperanza y nadó como si en el corazón de su restablecida intimidación hubiese descubierto una posibilidad nueva. Nadaba, monstruo privado de alas natatorias. Bajo el microscopio gigante se hacía un amasijo decidido de pestañas y vibraciones.

La tentación tomó un carácter completamente insólito cuando trató de deslizarse de la gota de agua a una región vaga y sin embargo infinitamente precisa, algo así como un lugar sagrado, tan apropiado para él que le bastaba con estar allí para existir; aquello era como un hueco imaginario donde se hundía porque ya antes de haber estado allí llevaba su huella. Así es que hizo un último esfuerzo para introducirse totalmente.

La cosa fue fácil; no había ningún obstáculo. Y en tanto se instalaba en aquel lugar, al que nadie más que él podía acceder, se reencontraba a sí mismo (en el agua, en el lenguaje).

Por fin tuvo que regresar. Encontró sin dificultad el camino de vuelta apoyándose en un lugar que utilizaban algunos nadadores para zambullirse. El cansancio había desaparecido. Conservaba en los oídos algo así como el recuerdo de un zumbido y los ojos le escocían, como era de esperar después de una larga permanencia en el agua salada.

Se dio cuenta de ello cuando al volverse hacia la superficie infinita sobre la que se reflejaba el sol, trató de reconocer en qué dirección se había alejado. Una auténtica niebla le nublaba la vista, y distinguía cualquier cosa en aquel vacío turbio que sus miradas atravesaban febrilmente.

A fuerza de mirar, descubrió un hombre que nadaba a lo lejos, medio perdido bajo el horizonte. A semejante distancia el nadador se le perdía continuamente de vista. Lo veía, dejaba de verlo, y sin embargo, tenía la sensación de seguir todas sus evoluciones: no sólo de percibirlo perfectamente en todo momento, sino incluso de sentirse cerca de él de un modo particularmente íntimo y como no hubiera podido estarlo por ningún otro contacto. Permaneció largo rato observando y esperando. Había en aquella contemplación algo doloroso, algo que era como la manifestación de una libertad obtenida por la ruptura de todos los lazos. Su semblante se turbó y adquirió una expresión inusitada. (págs. 9 y 10)

Este es el primer capítulo. Yo creo que está muy clara la metáfora o la alegoría del lenguaje. Al final el nadador se ve a sí mismo desde la orilla y es a él mismo al que está viendo. Lo que pasa es que lo

ve como a un otro, es decir, como un él, no como un yo. Pero absolutamente íntimo a sí mismo. Es decir, es él mismo visto en el otro.

Es decir, la experiencia de pérdida del ser viviente en el lenguaje, que atenazaba a Artaud, descrita perfectamente en esta situación del nadador. Sumergido en el agua, que es al mismo tiempo ajena e íntima. El se siente allí en su lugar, pero, al mismo tiempo, se siente expulsado de ahí.

Visto desde Lacan, hay algo que excede al significante. Y ahí está el goce ese, el goce extra-límites, fuera de los límites del lenguaje.

Si seguimos avanzando en la lectura, vemos que se interna en un bosquecillo y cuenta una serie de cosas. Desde luego, este libro tiene una gran influencia de Kafka. Y hay otra serie de alusiones a mucha gente. Blanchot manejaba una serie de términos que, al leerlos, dices “¡Esto...!”.

Incluso el propio título del libro, *Thomas el oscuro*, recuerda a Heráclito el oscuro, y justamente Heráclito el oscuro era oscuro porque se mantenía en la diferencia, en esa distancia. Recordad aquel fragmento de Heráclito: *Bios* (que es “vida”) *sin embargo da muerte*. En griego la palabra “bíos” es “vida”, pero también es “arco”, el arco que, con una flecha, puede dar la muerte. La vida y la muerte.

Hay algún otro fragmento que se conserva: uno y lo mismo es joven y viejo. Hartura y hambre. Noche y día. Uno vive de la muerte del otro.

Heráclito el oscuro, Thomas el oscuro. Hay un artículo que he leído de Évelyne Grossman (que, desde mi punto de vista, es una de las que mejor interpretó a Artaud, y que el año pasado también os la mencioné), sobre Blanchot. Me parece que vale la pena leerlo, me parece genial. En él describe la cantidad (yo creo que ahí puede ser una divagación de ella) de anagramas, hace múltiples alusiones a los anagramas lingüísticos presentes en *Thomas el oscuro*. Hace una lectura muy curiosa -formal- del lenguaje, de los significantes. Lo que dice es cómo una palabra te lleva a otra palabra y a otra palabra. De la misma manera que, en Heráclito, “bíos” (“vida”) lleva a “bíos” (“arco”, que puede dar la muerte).

Sumergido en el mar. Pero, por si acaso no quedaba clara la alegoría del lenguaje, poco después nos encontramos con Thomas que ha vuelto al hotel, se pone a cenar y luego... Os leo el párrafo, para que veáis la segunda parte:

Thomas se quedó leyendo en su habitación. Estaba sentado, con las manos enlazadas sobre la frente, los pulgares apoyados contra la raíz de los cabellos, tan absorto que ni se inmutaba cuando alguien abría la puerta. Los que entraban, viendo el libro abierto siempre por las mismas páginas, pensaban que fingía leer. Pero leía. Leía con un cuidado y una atención insuperables. Estaba, ante cada signo, en la situación en la que se encuentra el macho cuando la mantis religiosa va a devorarlo. (pág. 20)

Esta metáfora también la emplea Lacan.

Aquí, si cabe, es más angustioso que lo anterior, lo del tipo que cree que se puede ahogar. Esto también recuerda a un texto de la *Biblia*, del *Apocalipsis*. Artaud lo decía, Blanchot lo menciona y yo creo que Lacan también menciona *El Apocalipsis*.

-Xabi Oñativia: Al final de la *Ética* también.

-A.M.:A propósito de la segunda muerte. Yo creo que ese concepto lo tomó precisamente del *Apocalipsis*, lo mismo que Blanchot. El *Apocalipsis* es muy anterior al texto de Blanchot y al texto

de Lacan. Mirad si es angustioso esto:

Uno y otra se observaban. Las palabras, extraídas de un libro que cobraba una fuerza mortal, ejercían sobre la mirada, que las tocaba, una atracción dulce y placentera a la vez. Una a una, como un ojo medio cerrado, se dejaban penetrar por la intensa mirada que en otras circunstancias no habrían soportado. Thomas se deslizó, pues, por aquellos pasillos, indefenso, hasta que fue sorprendido por la intimidad de la palabra. No era para alarmarse todavía, al contrario, era un momento casi agradable que le hubiera gustado prolongar. El lector consideraba felizmente aquella chispa de vida que no dudaba haber avivado. (pág. 20)

Claro, es el lector el que da vida al libro. Un libro es una cosa inerte. Lo que estoy leyendo yo ahora aquí son manchas negras sobre fondo blanco. No dicen nada. Dicen sólo a un lector, que les da vida. El que les da vida es el lector, pero las palabras también tienen vida.

Fijaos lo angustioso que es verse devorado por el libro que estás leyendo. Aquí Blanchot habla de la lectura, de la palabra escrita, pero, de alguna manera, podemos hablar de las palabras. Continúa:

(El lector) se veía con placer en aquel ojo que le veía. Su placer se hizo incluso demasiado grande. (pág. 20)

Es el placer mismo en el que nos vemos nosotros cuando somos nombrados en el lenguaje, e identificados, o bien por el nombre propio que nos dan o... Acordaos de Artaud cuando decía: “!Me cago en mi nombre de pila!”, tratando de expulsar de él aquello que le hacía ser y sin embargo él no era.

Aquí es eso mismo.

Creo que aquí hay una referencia al goce del viviente, que se ve dicho por el significante pero que ve que excede más allá del significante, pero que sin el significante ni siquiera podría notar ese goce.

Se hizo tan grande, tan implacable, que lo soportó con una especie de terror y que, incorporándose, momento insoportable, sin recibir de su interlocutor ningún signo cómplice, percibió toda la extrañeza que había en ser observado por una palabra como por un ser vivo, y no únicamente por una palabra, sino por todas las palabras que habitaban aquella palabra, por todas aquellas que la acompañaban y que, a su vez, contenían en sí mismas otras tantas palabras, como una procesión de ángeles desplegándose al infinito hasta el ojo de lo absoluto. Lejos de apartarse de un texto tan bien defendido, se entregó (lo mismo que antes en el agua del mar) con todas sus fuerzas a apropiárselo, rehusando obstinadamente retirar la mirada, creyendo ser todavía un lector profundo, cuando ya las palabras se apoderaban de él y comenzaban a leerle. (págs. 20 y 21)

Esto puede ser entendido como una vivencia alucinada. Claro. Pero las palabras también nos leen. Si no, ¿quién es cada uno de nosotros, sin recurrir a las palabras que nos identifican? ¿Quién soy yo? ¿Una imagen en la mirada del otro? Fundamentalmente soy una palabra con la que se me identifica. La ONU dice que todo niño tiene derecho a un nombre. El nombre propio que le identifica.

¿Me leen las palabras? ¿Me identifican las palabras? ¿Me hacen ser las palabras? ¿Yo existo desde las palabras? Es decir, ¿mi existencia viene desde ahí? Pero, cortando mi parte viviente, ¿qué sería yo sin las palabras? ¿Qué seríamos sin el lenguaje? ¿Qué seríamos sin el nombre, el nombre propio, el que nos identifica a todos en el carnet de identidad?

Pero probablemente hay alguna palabra que nos identifica todavía más profundamente que el nombre propio. Palabra que probablemente desconocemos. Pero quizás a través del psicoanálisis,

llegaríamos, en un final de análisis, a encontrar esa palabra, ese significante que no sabíamos, esa marca (como dice Derrida) que está allí desde el principio y que procede del Otro, es decir, de algo que es ajeno a mi ser viviente pero que me hace, que me identifica.

Dice: *Estaba atrapado*. A mí me recuerda mucho a Artaud. Probablemente el lenguaje de Artaud es más loco. Esto a mí me parece de una profundidad increíble. Si reflexionamos sobre qué relación hay entre nosotros y el lenguaje, probablemente llegaremos a la misma conclusión que esto.

Artaud se rebelaba contra el hecho de que el lenguaje le había hecho nacer como humano. Y continuamente estuvo maldiciendo al lenguaje. Incluso dejó de firmar con su nombre propio. Puso el nombre de su madre e incluso el apelativo cariñoso con el que le llamaba su abuela... Hasta que ya al final, cuando salió del manicomio de Rodez... ¿Quién lo metió en el manicomio? ¿Quién es más loco?

Artaud llamaba a los normales “satis fous”, es decir, “bastante locos”, pero que no estaban lo suficientemente locos como para darse cuenta de lo que él se dio cuenta. Dice Blanchot:

Estaba atrapado: moldeado por manos inteligibles, mordido por un diente rebosante de savia; penetró con su cuerpo vivo, en las formas anónimas de las palabras, entregándoles su sustancia, fundando sus relaciones, ofreciendo a la palabra ser su ser. (pág. 21)

Es decir, yo, viviente, ofrezco a la palabra que sea mi ser. Yo soy... (puedo poner mi nombre ahí).

Aquí hay toda una serie de referencias a los objetos metonímicos de Lacan. Aparecen los ojos, la voz, la mirada, incluso los desechos.

Durante horas permaneció inmóvil, con la palabra ojos, de cuando en cuando, en el lugar de los ojos: estaba inerte, fascinado y desnudo. Incluso más tarde, cuando, entregado a la contemplación del libro, se reconoció con desagrado bajo la forma del texto que leía, estaba convencido de que en su persona, privada ya de sentido, habitaban palabras oscuras. (pág. 21)

A mí todo esto me suena al psicoanálisis. Además nos lleva a otra cosa:

...en su persona, privada ya de sentido, habitaban palabras oscuras, almas desencarnadas y ángeles de palabras que le exploraban afanosamente, mientras encaramada sobre sus hombros la palabra Él y la palabra yo iniciaban la masacre. (pág. 21)

La palabra El procedente del Otro, cuando yo desde mí ser viviente, miro a él... Acordaos de Arthur Rimbaud: *Yo es otro*. Es en tercera persona. Yo es él.

Sigue el texto de Blanchot. La descripción es muy amplia y muy irritante. Ya os digo, si leéis este libro, a lo mejor os ocurre lo que dice Bataille de la intención que tenía él cuando quería escribir sus libros: que la gente quedara atrapada en ellos y no pudiera salir de ellos. Este libro os atrapa y os irrita al mismo tiempo que os atrapa, y os deja una sensación agrídulce en la boca, una sensación de haber probado el agua del mar. Continúa:

No había nadie en la habitación. Su soledad era completa. Y sin embargo, cuanto más seguro estaba de que no había nadie en la habitación, y ni siquiera en el mundo, mayor era su convencimiento de que alguien estaba allí, que habitaba su sueño, alguien íntimamente cerca de él, a su alrededor y dentro de él. (pág. 22)

Y aquí hay una referencia que me parece que fácilmente podríais distinguir a quién es. Todo esto de una presencia que distingue. Blanchot escribe:

Era como un ciego que habiendo oído un ruido, encendiera precipitadamente su lámpara: nada podía permitirle distinguir, no importa en qué forma, aquella presencia. Tenía que habérselas con algo inaccesible, extraño, algo de lo que podía decir: eso no existe, y que sin embargo, llenándole de terror, sentía errar en el ámbito de su soledad... Era algo así como una modulación en lo que no existía, una manera diferente de estar ausente, un vacío distinto en el que se inflamaba. Ahora no cabía ya la menor duda, alguien se le estaba acercando, alguien que ya no estaba en ninguna parte y en todas a la vez, sino sólo a algunos pasos, invisible y cierto. Con un movimiento que nada detendría, que nada tampoco precipitaría, venía a su encuentro con una fuerza de la que no podía apartar el contacto. Quiso huir. Salió precipitadamente al pasillo. Jadeante y casi fuera de sí, apenas había dado unos pasos cuando constató el progreso inevitable del ser que se le acercaba. Volvió a la habitación. Atrancó la puerta. Espero, la espalda apoyada contra la pared. Pero ni los minutos ni las horas agotaron su espera. Se sentía cada vez más cerca de una ausencia cada vez más monstruosa cuyo encuentro requería el infinito del tiempo. (págs. 22 y 23)

¿No veis aquí la referencia a Guy de Maupassant y al cuento de terror *El Horla* ¿Recordáis el cuento? El Horla, que está leyendo el periódico, siente una presencia, mira y no había nadie. Se asusta. El cuento *El Horla* es precioso. Es la misma situación, creo que es un cuento de una alucinación. Termina, además, de una manera terrible. El siente esa presencia, mira y no la encuentra, acaba diciendo que va a salir de casa porque ve que la presencia no acaba de quitársele de encima. Se pone contra la pared (como dice aquí Blanchot), va arrastrándose sin despegar la espalda de la pared, hasta que llega a la puerta. Y cuando llega a la puerta, sale y cierra la puerta, dejando a la presencia dentro. Destruída en el incendio de la casa. Pero luego siente otra vez la presencia, fuera de la casa. Y termina el cuento de Maupassant: entonces tendré que matarme yo.

Este párrafo que os he leído de Blanchot casi podría ser literal de parte del cuento de Maupassant. Continúa con la angustia y dice:

Espera y angustia tan insoportables que le liberaron de sí mismo. Una especie de Thomas salió de su cuerpo y fue al encuentro de la amenaza que le acechaba. Sus ojos trataron de mirar, no en el espacio sino en el tiempo y en un punto del tiempo que no existía todavía. Sus manos buscaron un cuerpo impalpable e irreal. Era un esfuerzo tan penoso que aquella cosa, que se alejaba de él y al alejarse trataba de atraerle, le pareció la misma que se acercaba extraordinariamente. Cayó al suelo. (pág. 23)

-Xabi Oñativia: En el último capítulo del Seminario 9, *La Identificación*, y en el Seminario 10, *La Angustia*, de 1962, cita como ejemplo de la angustia cuando uno se encuentra con una mantis religiosa enorme, él está disfrazado, es la máscara de una mantis religiosa macho, es el momento de angustia, utiliza esa metáfora, nadie ha dicho que eso viene de Blanchot....seguro que había leído el texto de Blanchot que es de 1941...

-A.M.: Lacan cita a Blanchot. Yo no sé si lo cita en esa metáfora, pero lo cita. No sé si esta metáfora es original de Blanchot o él la ha tomado de alguien.

-Intervención: no puede ser también sobre el miedo, la soledad...

-A.M.: La vivencia angustiosa. Yo quiero que relacionéis la cuestión del mar, la inmersión en el mar (y la amenaza de quedarse ahogado en el mar) y, al mismo tiempo, cómo el propio mar le saca a la orilla. O la relación entre el viviente, el lector, y el libro.

-Xabi Oñativia: y esa especie de hueco, huella imaginaria, la vacuola, el significante sería el mar y lo que no es significativo la huella donde se aloja el sujeto ...

-A.M.: Blanchot habla, sobre todo, de la escritura. Lo mismo que, por otra parte, Derrida. Y, sin embargo, Lacan habla del lenguaje, del lenguaje oral, del hablar. Pero yo creo que es lo mismo.

No hay escritura sin lenguaje. Cuando habla de la letra, no sé si se refiere a la letra escrita, a lo escrito. El psicoanálisis es una relación, un encuentro. Dejo que el lenguaje me dé ser. Yo le doy el ser para que me dé ser.

Voy a leerlos varios párrafos por las referencias que hace a la *Metamorfosis* de Kafka. No lo cita, como tampoco cita a nadie aquí, pero está lleno de referencias. Desde el propio título de *Thomas el oscuro*, está lleno de sugerencias para cualquier lector.

Sartre también está presente aquí. Al leerlo, a mí me recordaba a *La náusea* de Sartre, en algún momento. Tened en cuenta que *La náusea* es de 1939 y este libro es de 1941. Continúa:

Cada parte de su cuerpo sufría una angustia diferente. Su cabeza irremediamente topaba con el mal, sus pulmones lo respiraban (el mal sería el Otro). Estaba allí, sobre el parqué, retorciéndose, entrando y saliendo alternativamente de sí mismo. Se arrastraba torpemente, apenas diferente de la serpiente que hubiera querido ser para poder creer en el veneno que sentía en la boca (referencias al Apocalipsis). Escondía la cabeza bajo la cama, en un rincón lleno de polvo; descansaba (otra referencia a otro de los objetos metonímicos) en las deyecciones como en un lugar refrescante donde se veía más propio que en sí mismo. En aquel estado se sintió mordido o golpeado, no podía saberlo, por lo que le pareció ser una palabra, pero que se asemejaba más bien a una rata gigantesca de ojos penetrantes, de dientes puros, un animal todopoderoso. (pág. 23)

Lo de la rata también puede recordar al “hombre de las ratas” de Freud. La metáfora de las ratas también la utiliza Sartre, refiriéndose a los burgueses, en un artículo que escribió en 1952, a propósito de una manifestación fracasada en París, convocada por el Partido Comunista. Sartre estaba en Italia de vacaciones y lee al día siguiente en *Le Figaro*, un periódico conservador, que se alegran de que la convocatoria del Partido Comunista había sido un fracaso rotundo. A Sartre le entra un enfado terrible y se pone a escribir sin parar. En dos noches escribe un artículo larguísimo que tiene que publicarlo en dos números de la revista *Les temps modernes*. Se titula *Los comunistas y la paz*. Empieza diciendo *Queridas ratas viscosas*, refiriéndose a los burgueses escritores y lectores de *Le Figaro*.

Esta metáfora de las ratas era muy usada en esos momentos. Marcel Proust y Bataille también. Continúa la lectura:

Viéndola (a la rata), a algunas pulgadas de su rostro, no pudo evitar el deseo de devorarla, de arrastrarla consigo a la intimidad más profunda. (Es decir, viendo la palabra que te muerde, no puedes evitar la tentación de coger tú esa palabra, de arrastrarla contigo a la intimidad más profunda).

Se arrojó sobre ella y, hundiéndole las uñas en las entrañas, trató de hacerla suya... Una y otra vez Thomas era empujado al fondo de su ser por las mismas palabras que le habían acosado, y a las que él perseguía como su pesadilla y como la explicación de su pesadilla. Se volvía a encontrar siempre más vacío y más pesado, moviéndose con una fatiga infinita.

Su cuerpo, después de tantas luchas, se hizo completamente opaco, y, a aquellos que le miraban, daba la impresión apacible del sueño, aunque no hubiera dejado de estar despierto un solo instante. (págs. 23 y 24)

Es decir, lo mismo que el mar le empuja a la orilla, era empujado al fondo de su ser por las mismas palabras que le habían acosado, y a las que él perseguía como su pesadilla y como la explicación de su pesadilla. Para mí está clara la relación entre la metáfora del nadador, de Thomas nadando en el mar, y la metáfora de Thomas lector del libro que, a su vez, le lee. Sumergido en la lectura.

Pero, por otra parte, existe en castellano (y en francés) la expresión “devorar un libro”. Alguien devora un libro. Otra cosa es que el libro te devore. Y además que, al devorar ese libro (que es lo que está haciendo Thomas aquí), sienta en la boca ese sabor amargo de lo que está tragando.

Sobre eso, he buscado una referencia en el *Apocalipsis* que os voy a leer (dos párrafos del *Apocalipsis* de San Juan, muy anterior a Blanchot y a Lacan):

Vi entonces otro ángel vigoroso que bajaba del cielo envuelto en una nube. El arco iris aureolaba su cabeza. Su rostro parecía el sol, y sus piernas, columnas de fuego. Llevaba en la mano un libro abierto. Lanzó el pie derecho al mar y el izquierdo a la tierra, y dio un grito estentóreo, como rugido de león. Al gritar él, hablaron las voces de los siete truenos.

Cuando hablaron los siete truenos, me dispuse a escribir, pero oí una voz del cielo que decía: ¡Guárdate lo que han dicho los siete truenos, no lo escribas ahora!

El ángel que había visto de pie sobre el mar y la tierra levantó la mano derecha al cielo y juró por el que vive por los siglos de los siglos, por el que creó el cielo y cuanto contiene, la tierra y cuanto contiene, el mar y cuanto contiene:

-Se ha terminado el plazo. Cuando el séptimo ángel empuñe la trompeta y dé su toque, entonces, en estos días, llegará a su término el designio secreto de Dios, como lo anunció a sus siervos los profetas.

La voz del cielo que había escuchado antes, se puso a hablarme de nuevo. La voz del cielo empezó a hablarme de nuevo diciendo:

-Ve a coger el libro abierto de la mano del ángel que está de pie sobre el mar y la tierra.

Me acerqué al ángel y le dije:

-Dame el librito.

Él me contestó:

-Cógelo y cómetelo. Te amargarás las entrañas, aunque al paladar te sabrá dulce como miel..

(Fijaos lo de mantenerse en la diferencia, en la contraposición)

Cogí el librito de mano del ángel y me lo comí. En la boca me sabía dulce como miel, pero, cuando me lo tragué, sentí una amargura en las entrañas.

Un poco más adelante dice:

Vi un trono magnífico y brillante y al que estaba sentado en él. Huyeron de su presencia la tierra y el cielo, y desaparecieron definitivamente.

Vi también a los muertos, grandes y pequeños, de pie ante el trono de Dios.

Se abrieron unos libros y abrieron luego un libro aparte. El registro de los vivos.

Juzgaron a los muertos por sus obras, según lo escrito en los libros.

El mar entregó sus muertos. La muerte y el abismo entregaron sus muertos. Y cada uno de ellos fue juzgado por sus obras.

A la muerte y al abismo los echaron al lago de fuego. El lago de fuego es la segunda muerte.

Y a todo el que no estaba escrito en el registro de los vivos lo arrojaron al lago de fuego.

Esto es del *Apocalipsis*. Aquí habla de la segunda muerte. Los que queden en el libro del registro de los vivos serán los que van a ser salvados. Los que queden vivos serán vivos para la eternidad. La primera muerte sería la muerte física del cuerpo y la segunda muerte sería en el momento del Juicio Final, cuando, si no estás en el registro del libro de los vivos, serás tirado al fuego. Por cierto, Blanchot tiene otro libro que se titula *La parte del fuego*, bastante interesante.

Esto está sacado del *Apocalipsis*. No sé si no hay nada nuevo bajo el sol, o es que... Porque todo esto está aquí, en el *Apocalipsis*. Y el tono de escritura de Blanchot es muy cercano al tono de

escritura de San Juan en el *Apocalipsis*. Por lo menos a mí me lo parece (el estilo, la manera de hablar).

Steiner decía que nadie que lea un libro y, después de haber terminado de leerlo, no haya sido transformado, nadie que no haya sido transformado después de leer un libro ha leído ese libro. Es decir, se pueden pasar los ojos por el libro, pero si, al terminar, ese libro no te ha transformado, es que no te has enterado de nada.

En el libro *La parte del fuego*, escrito en 1949, Blanchot dice:

Tomemos la molestia de escuchar una palabra. En ella la nada lucha y trabaja. Sin descanso, se ahonda, se esfuerza, buscando una salida, volviendo nulo aquello que la encierra. Infinita inquietud, vigilancia sin nombre y sin forma.

El sello que retenía esta nada en los límites de la palabra y bajo las especies de su sentido (palabra con sentido) ya se ha quebrado. He aquí abierto el acceso a otros nombres.

También esto me recuerda al psicoanálisis. Abres el acceso a otros nombres.

Menos fijos, todavía indecisos, más capaces de conciliarse con la libertad salvaje de la esencia negativa, de conjuntos inestables, ya no de términos, sino de su movimiento, desplazamiento sin fin, de giros que no llegan a ningún lado.

Y ahora viene lo que me gustaría subrayaros de esto que dice Blanchot en el libro *La parte del fuego*:

¿Dónde reside, entonces, mi esperanza de alcanzar aquello que repelo? En la materialidad del lenguaje.

Es curioso, ¿no os suena a la “moterialité” Ahora va a describir:

En la materialidad del lenguaje, en el hecho de que las palabras también son cosas. Una naturaleza, aquello que me es dado y me da más que aquello que comprendo. El nombre deja de ser el pasaje efímero de la no existencia para devenir una bola concreta, una masa de existencia. Todo aquello (aquí viene lo de la moterialidad-materialidad) que es físico juega el rol principal (se refiere a todo aquello que es físico en la palabra). El ritmo, el peso, la masa, la figura, y luego el papel sobre el cual se escribe, la traza de la tinta, el libro, en fin... Sí, por suerte el lenguaje es una cosa.

La palabra actúa. No como una fuerza ideal, sino como una potencia oscura, como un encantamiento que violenta a las cosas, que las hace realmente presentes fuera de ellas mismas.

-Xabi Oñativia: La moterialidad, Lacan, utiliza a partir de Saussure, los anagramas...

-A.M.: Hay un ser físico de las palabras, que es todo eso que acabo de leer, que tiene sus efectos, efectos prácticos. El ser material de las palabras que se usan.

Hay un momento en que habla de angustia. En algún momento emplea la palabra “angustia”, quizás más “horror”. La vivencia del que se siente ahogar en el mar y no ve la costa, se ha alejado, hay una bruma que le impide ver, y decide abandonarse al mar. Pero luego el mar le empuja a la orilla, la orilla del ser viviente. Lo mismo que el lenguaje te empuja a algo que está más allá (no sé si será más allá del placer). Él también ha devorado las palabras y tiene ese regusto... (lo del *Apocalipsis*). Dice:

Fuera de él se encontraba algo parecido a su propio pensamiento que su mirada o su mano podría tocar. Fantasía repugnante. Pronto la noche le pareció más sombría, más terrible que cualquier otra noche, como si brotara realmente de una herida de pensamiento que ya no podía pensarse.... (pág. 13)

Herida del pensamiento tomado irónicamente como objeto por algo distinto al pensamiento. En realidad esa es la pasión filosófica que Foucault le atribuye a Blanchot. Foucault, en un libro que escribió precisamente sobre Blanchot, que se titula *El pensamiento del afuera*, dice que lo que trata el pensamiento es justamente pensar lo de afuera, lo que no es pensamiento. Y eso es una locura, la locura del pensamiento.

A mí me parece que este librito es muy bueno para entender el planteamiento de Blanchot. Por cierto, luego Blanchot también escribió un libro sobre Foucault que se titula *Foucault como yo me lo imagino*.

Volviendo a *Thomas el oscuro*, la tercera experiencia no he conseguido tenerla clara. Por eso la pongo con interrogación, no la veo clara. Es el encuentro con la mujer, con lo femenino. Thomas está en el hotel y ve allí a una mujer rubia muy guapa a la que se acerca, se aleja... Se llama Anne y se relaciona con ella, pero ella está enferma de muerte. Las dos figuras de la castración: el amor y el duelo. Dice:

¿Qué iba a suceder? Ella no sabía nada, pero, empleando toda su vida en la espera, su impaciencia se confundía con la esperanza de participar en un cataclismo general donde, al mismo tiempo que los seres, serían suprimidas las distancias que separan a los seres. (pág. 39)

¿El amor como posibilidad de fusión, de superación de la distancia que separa a los seres? ¿Sueño, por otra parte, mortal?

Sigue aquí contando largamente (son tres o cuatro capítulos) la relación con Anne y dice:

- Sí, dijo ella, quisiera verte cuando estás solo. Si al menos pudiera encontrarme ante ti, completamente ajena a ti, tendría alguna oportunidad de reunirme contigo. Pero en cambio sé que no te alcanzaré nunca. La única posibilidad de disminuir la distancia que nos separa sería alejarme infinitamente. Aunque ya estoy infinitamente lejos y no puedo alejarme más. Desde el momento en que te toco, Thomas... (págs. 40 y 41)

Es la imposibilidad de superar la distancia. Lo que no he conseguido ver es la relación con las otras dos experiencias. No he conseguido o sigo sin verlo todavía claro. Pero esta mujer, Anne, acaba muriendo. Vamos a ver cómo describe el momento en que ve el cadáver de Anne. Otra vez hay una referencia a Dante y a *La Divina comedia*, sin decirlo. Es un texto lleno de referencias textuales. No tiene por qué citarlas. Dice:

Y cayó en los círculos mayores, análogos a los del Infierno, pasando, relámpago de razón pura, por el momento crítico donde es necesario, sólo un instante, permanecer en el absurdo y, habiendo abandonado lo que todavía puede representarse (representación bien de imagen o bien de palabra), añadir indefinidamente la ausencia a la ausencia, y a la ausencia de la ausencia y a la ausencia de la ausencia de la ausencia, y así, con esta máquina aspirante, hacer desesperadamente el vacío... Todo lo que había querido suprimir de ella, tuvo la certeza de volver a encontrarlo tal cual. En aquel momento supremo de absorción, reconocía en lo más profundo de su pensamiento un pensamiento, el miserable pensamiento de que ella (la muerta) era Anne, la viva, la rubia y, oh horror, la inteligente.

Las imágenes la petrificaban, la concebían, la producían...

...Anne, en medio de la indiferencia, ardió de una sola vez, cumplida antorcha, con toda su pasión,

su odio por Thomas, su amor por Thomas. En el corazón de la nada, hizo intrusión como una presencia triunfante y se arrojó en su interior, cadáver, nada inasimilable. Anne, que existía todavía y que no existía más, suprema burla al pensamiento de Thomas. (págs. 48 y 49)

Es decir, Anne, que existía (como cadáver, y además existía plenamente) y que no existía más, porque ya no era viva. Pero era, dice un poco más adelante, *más perfecta que cuando era viva*. Estaba completa, allí había desaparecido toda ambigüedad.

Era Anne. Con su rostro, con su cuerpo. Inmóvil, petrificado. Era nada, pero existía como esa nada.

Sí. Es familiar, pero, al mismo tiempo, te das cuenta de que ya no es. No es vivo. Lo único que queda de él es su imagen y su nombre.

Creo que merece la pena leer todo el libro. Os voy a leer un párrafo del momento en que llega el médico:

El médico se inclinó y creyó que se moría según las leyes de la muerte, sin ver que había alcanzado el instante en el que eran las leyes las que morían en ella. Hizo un movimiento imperceptible, nadie comprendió que ella se debatía en el instante en que la muerte, destruyendo todo, podía destruir también la posibilidad de la aniquilación. (pág. 66)

Hay algo que a mí me parece paradójico: cuando alguien se muere, dicen “los restos mortales”, cuando en realidad esos restos son precisamente los que no pueden morir. Habría que decir “los restos inmortales” del muerto, porque sólo puede morir lo que está vivo. Los restos muertos ya no pueden morir. Mirad cómo describe el momento:

”Yo presentía, dijo, que Anne había premeditado su muerte. Esta noche estaba tranquila, y hermosa. Sin esa coquetería que hace disimular a los muertos su verdadero estado, sin esa última cobardía que les hace esperar la muerte de la mano del médico, en un instante se ha dado una muerte completa. Me he acercado a este cadáver perfecto. Los ojos se le habían cerrado. La boca no sonreía. No había en el rostro ningún reflejo de vida. Cuerpo sin consuelo, no oía la voz que preguntaba: “¿Es esto posible?”; y nadie osó decir de ella lo que se dice de los muertos sin valor, aquello que Cristo dijo, para humillarla, de la joven que no era digna del sepulcro: duerme. Ella no dormía. Ella tampoco había cambiado. Ella se había detenido en el punto en el que no se asemejaba más que a sí misma... “ (págs. 69 y 70)

La descripción es genial. Cuando ha muerto, ha llegado a un punto en el que se asemeja sólo a sí misma.

¿Tenía entonces la apariencia de vida? ¡Ay! Todo lo que le impedía entonces distinguirse de una persona real, era lo que verificaba su aniquilamiento. Estaba toda en sí misma: en la muerte, sobreabundante de vida (otra paradoja, como la de Heráclito). Parecía más dura, más dueña de sí. Ninguna Anne sobraba en el cadáver de Anne. Todas habían sido indispensables para reducirla a nada. La celosa, la pensativa, la violenta, sólo habían servido una vez para configurar su muerte. Al final parecía necesitar más ser para ser aniquilada que para ser y, muerta precisamente por aquella sobreabundancia que le permitía mostrarse por completo, daba a la muerte toda la realidad y toda la existencia que atestiguan su propia nada... Morir había sido su astucia para dar a la nada un cuerpo. (pág.70)

Esta expresión se las trae.

La forma perfecta, acabada, donde ya no hay potencia. Y al mismo tiempo es la presencia absoluta

del ser, del ser en acto puro, porque no hay potencia.

En el momento en que todo se destruía, ella había hecho lo más difícil, y no es que hubiera extraído algo de nada, acto sin consecuencias, sino que había dado a la nada, en su forma de nada, la forma de algo. (pág. 71)

A mí me parece que la precisión del lenguaje de Blanchot es increíble.

-Xabi Oñativia: el Evangelio, Lázaro...

-A.M.: Después de estas experiencias, el mismo Thomas se considera él un muerto, un muerto eterno. Dice:

Bajo el nombre de Thomas, en ese estado elegido en el que podía nombrárseme y describirseme, tenía el aspecto de un vivo cualquiera, pero, como yo no era real más que con el nombre de muerto, dejaba transparentar, sangre mezclada a mi sangre, el espíritu funesto de las sombras, y el espejo de cada uno de mis días reflejó las imágenes superpuestas de la muerte y de la vida. De este modo mi suerte asombró a las masas. Aquel Thomas me forzó a parecer, mientras estaba vivo, no ya el muerto eterno que era y sobre el que nadie podía dirigirme la mirada, sino un muerto ordinario, cuerpo sin vida, sensibilidad insensible, pensamiento sin pensamiento... Hombre sin ninguna parcela de animalidad, con mi voz que ya no cantaba, que ni siquiera hablaba, como la del ave cantora, dejé de poder expresarme. Pensaba, fuera de toda imagen y de todo pensamiento, en un acto que consistía en ser impensable.

En todo momento yo era ese hombre puramente humano, ejemplar único de individuo supremo por el que cada cual se cambia a la hora de morir y que muere solo en el lugar de todos... (págs. 73 y 74)

Pero parecía que si, falseando un poco la ligazón de las palabras, hubiera buscado lo contrario de tu contrario, habría llegado, perdiendo el buen camino y sin volver sobre mis pasos, progresando admirablemente de ti, consciencia, que eres a la vez existencia y vida, a ti, inconsciencia, que eres a la vez realidad y muerte, habría llegado, forzado entonces a un terrible incógnito, a una imagen de mi enigma que hubiese sido a la vez nada y existencia. (pág. 79)

Aquí hay también otra expresión que luego usa Lacan:

...Fue entonces cuando, en el interior de una profunda gruta, se me reveló la locura del pensador taciturno; y unas palabras ininteligibles resonaban en mis oídos mientras yo escribía en la pared estas dulces palabras: "Pienso, luego no existo." (pág. 79)

-Josefina Garcia de Eulate : Lacan: no pienso, no existo... / Descartes: la duda metódica...

-Mikel Plazaola: la duda metódica ¿a que te puedes agarrar? a nada, hasta llegar al pienso luego Soy.

Lacan le da la vuelta, la experiencia psicoanalítica, la clínica en general lleva al Donde pienso, no soy. Donde no pienso soy.

-A.M.: Continúa:

Pienso, dijo, reúno todo lo que es luz sin calor, rayo sin brillo, productos no refinados, los mezclo y

conjugo, y en una primera ausencia de mí mismo, me descubro en el seno de la intensidad más viva como una unidad perfecta. Pienso, dijo, soy el sujeto y el objeto de una irradiación todopoderosa; sol que emplea toda su energía tanto en hacerse noche como en hacerse sol. Pienso: allí donde el pensamiento se me añade yo puedo sustraerme del ser; sin disminución ni cambio, por una metamorfosis que me conserva a mí mismo fuera de todo refugio donde ocultarme. Esta es la propiedad de mi pensamiento, no ya de asegurarme la existencia, como todas las cosas, como la piedra, sino de asegurarme del ser en la nada misma, y convidarme a no ser para hacerme sentir así mi admirable ausencia. (pág. 80)

Blanchot vuelve a hacer esa dualidad contra la que se rebelaba Artaud.

-Intervenciones: rigor no exento de angustia, encuentro con la muerte, horror más que angustia...

-A.M.: Recordemos a Artaud, que decía que tenía que matar la muerte. Matar la muerte es rebelarme contra ese Otro que me define. Y sin el cual yo no soy.

- Conversaciones:

(se sujeta en esa estructuración con palabras, se puede sostener, no como Artaud... / hablando con lo simbólico sobre lo real... / lectura inquietante... / al principio se ve a sí mismo nadando, sin ningún atributo... / el agua y el cuerpo tienen una continuidad...)

-A.M.: Thomas está muerto en la misma medida que la palabra “Carlos” no se refiere a ese ser viviente llamado Carlos. Antes decía que Thomas no tiene atributos porque aquí no presenta quién es Thomas. Es decir, Thomas es un hombre cualquiera que se llama Thomas y que está allí y que un buen día se lanza al mar a nadar. Nada más. Por eso no es una novela, lo dice él. Es la expresión de un acontecimiento, es un relato de un acontecimiento.

Pero ¿cuál es el acontecimiento en toda la novela? Para mí, el acontecimiento es el descubrimiento de la dualidad con el lenguaje, de la escisión con el lenguaje. El acontecimiento que Artaud rechazaba de arriba abajo. Mirad lo que dice un poco más adelante:

Él, invisible y fuera del ser, me percibe y me sostiene en el ser. El mismo, quimera injustificable si yo no estuviese allí, lo distingo, no en la visión que tengo de él, sino en la visión y el conocimiento que él tiene de mí. Yo soy visto. Estoy destinado, bajo esa mirada, a una pasividad que, en lugar de disminuirme me hace real... Yo soy visto. Poroso, idéntico a la noche que no se ve, soy visto. Tan imperceptible como él, sé que me ve. Él es, incluso, la última posibilidad que tengo de ser visto cuando ya no exista. Es esa mirada que continúa viéndome en mi ausencia. (pág.86)

Es lo que él está haciendo con la muerta Anne. Pero aquí se refiere a que la única posibilidad de existir que tiene un muerto después de muerto es desde su nombre. Como aquel cementerio ortodoxo en Turquía que os comenté, que ponía a la entrada: *nula nomina sumus*. (“no somos más que nombres”). Toda la gente que está en el cementerio, pero los nombres no significan. Cuando son realmente es cuando sólo te queda el nombre. Pero cuando estoy vivo, ¿el nombre me agota, agota lo que yo soy? ¿Expresa plenamente lo que yo soy?! Ni hablar!

Mucha gente se llama de diversas maneras. Pero yo creo que, cuando habla del nombre, no sólo se refiere al nombre propio. Claro, se refiere al nombre propio, habla de Thomas y habla de Anne. Pero yo creo que la palabra más bien se refiere al... Yo no tengo muy claro todavía qué es el significante amo. No tengo muy claro si el significante es la primera marca, el rasgo unario, la marca que hay ahí en una entidad que queda inscrita en el cuerpo... No sé todavía lo que es.

Pero creo que es algo que viene del Otro, es decir, del tesoro de los significantes, con el que me identifico sin yo saberlo. Es decir, no es el nombre de mi carnet de identidad, que lo puede tener

cualquiera, sino “tú eres la rata”, que dice al terminar el hombre de las ratas.

¿Por qué el hombre de las ratas se identifica con ese nombre, que no era su nombre de pila, su nombre propio? Quizás es el sinsentido al que se llega al final del análisis. Exactamente *El Aleph*, una novela de Borges.

Quiero leer una cosa que dice al final (una referencia a Heráclito: *No encontrarás los límites del alma, tan profundo es su logos, su palabra*):

Ellos se creían todavía encerrados en un alma cuyos límites querían franquear. La memoria les parecía ese desierto de hielo, que un admirable sol fundía, donde reconquistaban, por el recuerdo sombrío, frío, separado del corazón que había amado, el mundo donde intentaban revivir.

Aunque no tuviesen cuerpo gozaban de todas las imágenes que representaban un cuerpo, y su espíritu alimentaba el cortejo sin fin de cadáveres imaginarios. Pero poco a poco llegó el olvido. La memoria gigantesca donde se debatían entre espantosas intrigas se replegó sobre ellos y los expulsó de aquella ciudad donde todavía parecían respirar débilmente. Por segunda vez perdieron su cuerpo. Unos, absorta la mirada en el mar; otros, aferrándose obstinadamente a su nombre; todos perdieron la memoria del habla mientras repetían la palabra vacía de Thomas. El recuerdo se borró, y, como la fiebre maldita que alimentaba en vano su esperanza, como prisioneros sin otra cosa para evadirse que sus cadenas, trataron de remontarse hasta la vida que no podían imaginar. (pág. 93)

En el último párrafo, dice:

Thomas, también, contempló aquella marea de imágenes groseras; después, cuando llegó su turno, se arrojó en ella, aunque tristemente, desesperadamente, como si la vergüenza hubiese comenzado para él. (pág. 94)

Para mí la clave del asunto es la relación entre el ser viviente y el lenguaje. Os quería leer un párrafo pequeño, muy corto, de otro libro de Blanchot que se titula *La escritura del desastre*. Dice:

Llamando segunda muerte a la muerte física, a la que el Apocalipsis llamaba primera, él afirma que la primera muerte no es menos orgánica que la segunda, puesto que ella toca al cuerpo, tanto una como la otra. No solamente porque, como lo ha dicho Hegel, el hombre es un animal enfermo, sino porque la muerte es él.

Él, no como “hombre”, sino como sujeto, punto de singularidad (así lo llama Artaud).

Se ve que, a través de los textos de sus alumnos, más que directamente, sin duda, Blanchot ha entendido, por fin, bien a Lacan. El sujeto como punto de singularidad. En el fondo, el sujeto es sujeto por el lenguaje. O en otros términos, que va a emplear Lacan más adelante: el “parlêtre”, el “hablente”, el ente que habla, y que está captado en el lenguaje. No hay otra vuelta, no hay otra salida.

A mí me parece interesante este libro de *Thomas el oscuro*. No es una novela (ya os digo que él lo llama “recit”, es un relato de un acontecimiento, como una especie de fagonazo, que es esa descripción. En lugar de “roman”, lo llama “recit”).

Angel Murias

Maurice Blanchot

18 de abril de 2018

Quería empezar hablando hoy de lo último que estuvimos hablando el otro día sobre *Thomas el oscuro*, precisamente de la tercera parte que había distinguido yo en este relato de Maurice Blanchot. Podemos asociarlo a otro relato de Blanchot, que han traducido al castellano por *La sentencia de muerte* (*L'Arrêt de mort*). Es verdad que "arrêt" en francés significa "sentencia", pero también significa "detención" ("Parada de muerte"). Trata aquí de una mujer enferma de muerte, sentenciada a muerte. Los médicos han dicho que se va a morir de esa enfermedad en uno o dos meses. Pero también se habla de la detención de la muerte, de la parada de la muerte.

Lacan comenta que, dos años antes de que Blanchot escribiera esto, él, en el *Seminario VII*, habla de entre dos muertes refiriéndose a Antígona, y Blanchot aquí también habla de entre dos muertes, en ese espacio.

Os leeré también varios textos que he traído aquí. También alguno un poco provocador de alguien que no tiene nada que ver con el psicoanálisis pero que tiene que ver con lo que quería comentar ahora, que era lo que significa lo femenino. Es decir, el encuentro con la mujer para Thomas el oscuro, que el otro día lo dejé por ahí un poco colgado, y ahora quería relacionarlo con otros textos de Blanchot y con algunos textos de otros autores de hoy, que plantean algo problemático.

Pero a mí me parece que, como decía Blanchot, el pensamiento lo que quiere es pensar lo de fuera, en el pensamiento del afuera, lo que no es pensamiento. Y aplicando eso a cualquier teoría, supongo que cualquier teoría lo que quiere es hacerse cargo de aquello que no está dentro de la teoría. O si no está perdida.

En este caso, creo que la teoría lacaniana no puede cerrarse en sí misma (e integrar dentro de ella y digerir, como si fuera un estómago, todo lo que está fuera), sino que tiene que abrirse a lo de fuera. Es decir, a categorías que no son lacanianas precisamente pero que, desde fuera, pueden cuestionar algunas de las categorías lacanianas.

Con eso, con esa lectura provocadora, intentaré terminar. Es un texto de una lesbiana. El libro está traducido al euskara: *Pentsamendu heterozuzena* (*El pensamiento heterodirigido*), de Monique Wittig. También lo podéis encontrar en castellano en Internet (*El pensamiento heterosexual*). La traducción al euskera ha dejado sin traducir cuatro capítulos. En realidad, no son capítulos, son artículos. En euskera lo han traducido como *El pensamiento heterodirigido*. En castellano es *El pensamiento heterosexual*.

Luego comentaremos eso, si os parece. Creo que, ante cualquier cuestión que es extraña a nuestro modo de entender el mundo, siempre la tendencia habitual es abrir el paraguas para no mojarnos. Es decir, refugiarnos en lo conocido. Yo, sin embargo, os invito a que cerréis el paraguas y os dejéis mojar y, una vez mojados, veréis qué hacéis con ello. Secarse o seguir mojados...

Recordando lo de *Thomas el oscuro*, yo había distinguido tres partes. La primera parte era la situación aquella en la que Thomas se sumerge en el mar y tiene aquella experiencia de despersonalización, de pérdida, incluso, del cuerpo, de sentir extraños los brazos y las piernas, de sentirlos como si fueran lo mismo que el agua... Es decir, una vivencia realmente de despersonalización, de pérdida del cuerpo, de, como diría Artaud, el cuerpo sin órganos, la pérdida

de un organismo. Deja de ser un organismo.

Pero luego, una vez que se ha perdido allí y que decide abandonarse al mar, hay como una fuerza que, desde el propio mar, lo lleva a la orilla. Y desde la orilla él mira hacia el mar y allí, entre la bruma, ve a un nadador que está haciendo lo mismo que él había hecho. En realidad, ese nadador que ve ahí es él mismo. Él mismo visto como otro. Porque es que la única manera que tenemos de vernos a nosotros mismos es vernos siempre como otro. Cuando reflexionamos, cuando yo pienso o hablo sobre mí, en realidad estoy pensando y hablando sobre otro. Y, para pensar sobre mí y hablar sobre mí, necesito recurrir al lenguaje, es decir, a esa institución que es *altero*, *altera*, que es el otro, desde el cual me veo a mí mismo como otro. Sumergido en el mar.

En la segunda parte habla directamente del lenguaje. Antes pasa por un bosque, pero eso yo lo saltaré. Está en el hotel y está leyendo un libro. La vivencia que describe ahí es tan angustiada como la anterior. Está leyendo un libro pero no pasa las páginas, los que pasan por ahí ven que no se mueve de página, está siempre en la misma página. Creen que no está leyendo, cuando él está absolutamente absorto en el libro. Está, incluso, devorando el libro, como dice Blanchot.

En realidad lo que él siente es que, en un momento determinado, el libro lo devora a él. Es decir, él está leyendo al libro y, de repente, siente que el libro le está leyendo a él. Es decir, hay palabras del libro (y estas palabras las emplea Blanchot) que le muerden a él, hay palabras que le muerden.

A mí me parece que ahí se vuelve a plantear el problema de la identificación, que también es cuestión del otro. Es decir, yo sólo me conozco a través del otro. Hay palabras procedentes del otro que me han mordido, y esa mordedura me ha dejado una marca en el cuerpo. Una marca que igual Lacan identifica como marca de goce, que no sé si tiene que ver con el rasgo unario o con algo del balbuceo que le queda al niño pequeño como una huella, que en realidad queda marcada ahí, queda escrita en el cuerpo. Y es una huella de goce. Podemos discutir por qué es de goce o no. De goce que está, en el fondo, prohibido, porque es un goce que sería mortífero.

¿Mortífero por qué? Porque si yo me quedo sin representación (la representación que estaría en el lenguaje, o también podríamos hablar de la representación en la imagen), me vería absolutamente disuelto. Disuelto en la niebla. Pero, si sólo me quedo en la representación, me falta el aire para respirar. Me falta la vida.

Sería, otra vez más, la vivencia que, de una manera absolutamente expresiva, contaba Artaud: en el nacimiento, cuando yo salía por el agujero de mi madre, ahí se coló Dios, y nació al mismo tiempo que yo. De manera que yo nací con Dios. Es decir, yo nací con el lenguaje, y quiero despegarme de ese parásito, decía Artaud. Claro, si me quedo con Dios (es decir, si me quedo en la representación), sólo me quedo en la representación, me falta el aire vital. Si pierdo la representación por completo, me disuelvo en el vacío.

La cuestión es conseguir, como parece que intentó Artaud, citando a Antígona, en aquel artículo que os leí de *Antígona entre los franceses* precisamente. Antígona, la que consigue enterrar a mi hermano, el yo, para que puedan aparecer mis otros yoes. Como dice Artaud, ni yo (*je*) sin los otros yoes, ni los otros yoes sin el yo.

Ni yo sin los *mois*, ni ningún *moi* sin el yo. Eso es lo que pretendía Artaud. En un artículo que comenta Artaud muy bien, parece que Blanchot plantea lo mismo: si yo me quedo sólo en la representación (en la palabra, en el nombre, en el otro), me falta el aire vital. Si pierdo la representación, me desvanezco. Habría que buscar una manera en la que consiga integrar la representación en mi vitalidad, en mi organismo vivo.

Esto sería la segunda parte. La tercera parte, que es la que yo decía que lo veía confuso y ahora sigo

viéndolo no demasiado claro, es el encuentro con la mujer. Allí, en el hotel, se encuentra con una mujer rubia y guapa que pasa por delante de él y que se dirige a él. A partir de ese momento, él se relaciona con ella, pero se relaciona de una manera extraña.

Esa mujer se llama Anne y parece que establecen una especie de relación amorosa entre ellos. Pero Anne está enferma de muerte. Es curioso que todas las heroínas de las obras de Blanchot, todas, están asociadas a la pulsión de muerte. Todas: Antígona cuando la cita; en *L'Arrêt de mort* (*La sentencia de muerte*), J., que es el nombre de otra mujer que aparece allí, está enferma de muerte y se muere incluso, en ausencia del narrador. Pulsión de muerte, característica de estas mujeres heroínas que aparecen en los relatos de Blanchot.

Cuando Thomas el oscuro se encuentra con esa mujer, al final se encuentra con la imposibilidad de relacionarse con ella. Hay un momento en que ella le dice (os lo leí el otro día) algo así, aproximadamente: yo quisiera estar lo más cerca posible de ti. Pero, para estar lo más cerca posible de ti, tendría que alejarme infinitamente de ti. Aquí está la cuestión de la dialéctica presencia / ausencia, que es manifiesta en Blanchot.

Comenta Blanchot (no sólo en este libro de *Thomas el oscuro*, sino también en *La sentencia de muerte* y en el de *La amistad*, que luego os comentaré) que es imposible la vinculación con el otro completamente. Siempre en la presencia del otro hay una ausencia siempre inalcanzable. Y siempre en la ausencia del otro -por ejemplo, en la muerte- queda una presencia de esa ausencia. Cuando está presente, dice Blanchot, en el abrazo sexual o erótico, siempre permanece algo ausente. No se puede conseguir, no se puede abrazar todo, siempre queda algo fuera.

Y precisamente en la muerte de la amiga, de Anne, es cuando Thomas la considera más cerca. Cuando describe a Anne muerta, dice que está muy bella, la belleza de la muerta. *Thomas el oscuro* está narrado en tercera persona, mientras que *L'Arrêt de mort* está narrado en primera persona. En *La sentencia de muerte*, hay un narrador que habla de J., de esa mujer. Es un narrador que está de vacaciones en Arcachon y que es el amante o amigo de esta J. que aparece allí. J. está en París, él la ha dejado allí sabiendo que está enferma de muerte y aparece con su nombre sólo la hermana, Louise. Louise le llama al narrador a Arcachon y le dice que J. está muriéndose. Él abandona las vacaciones, vuelve a París y, cuando llega allí, la encuentra ya muerta, ya están Louise, la enfermera, el médico, la madre, toda la familia alrededor, y ya se ha muerto.

Él se acerca a la cama donde ella está muerta, le habla en voz alta y entonces ella recupera la vida en un momento determinado. Recupera la vida y, durante tres días, lleva una vida normal, una especie de suplemento de vida normal. Hasta el punto de que empieza a comer, le reprocha a él que come muy poco... Incluso él la describe como que está muy bella. Es decir, empieza a llevar la vida cotidiana en el periodo de tres días de prórroga de vida.

Al cabo de esos tres días, dice que *el pulso se desvanece como un grano de arena*. Muere otra vez, y vuelve a describirla otra vez muerta, muy bella. La belleza de la muerte, que parece que es una constante en este planteamiento de Blanchot. Ayer comentábamos que Antígona se describía como bella, bella en ese periodo entre las dos muertes.

-Xabi Oñativia: un artículo de Freud, la belleza y la muerte están asociadas en todas partes, en literatura...

-A.M.: Sobre esto de la belleza de la muerte, de la muerta, no sé si vale la pena leer algún texto. En *L'Arrêt de mort*, Blanchot pone en boca del narrador, comentando la belleza de J. muerta:

Antes de morir, parece que los seres hermosos vuelven a ser, por un instante, jóvenes y hermosos: la enfermedad, los sufrimientos casi inconcebibles, una guerra sin cuartel por respirar, por no respirar demasiado, por detener los accesos de tos que, en cada ataque, estaban a punto de

asfixiarla, toda esta violencia desordenada y aparatosa que debería afearla, era impotente contra aquella expresión de una hermosura perfecta y juvenil, aunque bastante dura, que iluminaba su rostro. (La sentencia de muerte, edit. Pre-textos, 1985, pág. 18)

Es una descripción muy parecida a la que aparece en *Thomas el oscuro*.

-Xabi Oñativia: la última barrera ante el horror, la Cosa...

-A.M.: En *Thomas el oscuro*, en la descripción que hace en esto que llamo la tercera parte del relato, parece que no hay relación entre él y Anne, que no hay relación posible. Ese reproche que le hace ella (más o menos: “quisiera estar cerca de ti, pero, para estar cerca de ti, tendría que alejarme infinitamente de ti”) a mí me sugiere ese planteamiento de Lacan de “no hay relación sexual”. Puede que sea así, pero puede que no.

¿Y si no hay más que la relación sexual? Parece que no hay relación sexual, no hay relación entre Thomas y Anne. Parece que Thomas y Anne, el hombre y la mujer, existen como dos sustancias, como dos entes, que en un momento dado se relacionan. ¿No será que es al revés? ¿No será que es la relación lo que los hace? Con otras palabras: ¿hay mujeres porque hay hombres y hay hombres porque hay mujeres, y es la relación la que los define y los identifica como tales?

Una ontología tradicional basada en el ser estático, quieto, nos llevaría a entes separados que, en un momento dado, parece que quieren relacionarse. Pero ¿cabe la posibilidad de otra ontología en la que el ser se identifique con la relación? Ser con la relación. Es decir, es la relación la que determina al ser, no el ser el que hace posible la relación.

Blanchot insiste en esto. Es la diferencia, la separación, lo que permite la relación. Si no hubiera separación, no sería posible la relación. Pero la relación nos mantiene separados, es decir, es la diferencia lo que nos une.

Es como esa definición del archipiélago. Había antes una revista (no sé si se sigue publicando) que se llamaba *Archipiélago* y que siempre ponía una cita al principio que, refiriéndose a los humanos, decía: *Somos islas a las que nos une lo que nos separa*. Eso es un archipiélago, un conjunto de islas unidas por lo que las separa. Quizás somos islas unidas por lo que nos separa.

En esto insiste Blanchot, en que estamos abocados a la soledad radical y a la imposibilidad de una comunicación definitiva, plena. La imposibilidad de una relación sexual, en ese sentido. Quizás en el sentido de Lacan, dicho de otra manera. Y también en el de Blanchot. Podríamos decir que no hay relación sexual. Lo único que hay es intercambio de fluidos corporales. Siempre permanece la ausencia, la ausencia del otro, y esa ausencia es inabrazable, inabarcable, incaptable. Es la oscuridad, el oscuro de Thomas y el oscuro de la noche, que es otra de las metáforas que Blanchot usa muy habitualmente.

Hay otro libro de Blanchot, traducido al castellano como *La comunidad inconfesable*, que tiene dos grandes partes. En una primera parte habla de la comunidad negativa, que es más bien cuestión política. Habla del comunismo y de diferentes tipos de comunidades: la comunidad artística, la comunidad literaria, la comunidad acéfala (refiriéndose a aquello de Bataille)...

En la segunda gran parte del libro habla de la comunidad de los amantes. En esa segunda parte comenta un texto de Marguerite Duras que se titula *El mal de la muerte (La Maladie de la mort)*. Es la enfermedad de la muerte.

No sé si conocéis el texto. Es curioso. Hay una palabra, un “usted”, luego está una mujer y está un hombre allí. Siempre el narrador se refiere a él como “usted”, y a ella como “ella”. Empieza así el relato:

Debiera no conocerla, haberla encontrado en todas partes a la vez, en un hotel, en una calle, en un bar, en un libro, en una película, en usted mismo, en usted, en ti, al capricho de tu sexo enhiesto en la noche que grita por un cobijo, por un lugar en el que desprenderse de los llantos que lo colman. (El mal de la muerte, edit. Tusquets, La sonrisa vertical, 1984, pág. 9)

Dice ella:

Usted dice que quiere probar, intentarlo, intentar conocer eso, acostumbrarse a eso, a ese cuerpo, a esos pechos, a ese perfume, a la belleza, a ese peligro de alumbramiento de niños que representa ese cuerpo, a esa forma imberbe sin accidentes musculares ni de fuerza, a ese rostro, a esa piel desnuda, a esa coincidencia entre esa piel y la vida que encubre. (op.cit., pág. 10)

Lo que hace ese “usted” es hacer un contrato con ella, que es una mujer. No es una prostituta, hay un momento en que le pregunta si es una prostituta y ella dice que no. Pero él hace un contrato con ella, pacta unas condiciones:

Ella pregunta: ¿Cuáles serían las otras condiciones?

Usted dice que debiera callarse como las mujeres de sus antepasados, doblegarse completamente a usted, a su voluntad, serle enteramente sumisa al igual que las campesinas en las granjas, tras la cosecha cuando derrengadas dejaban acercarse a ellas a los hombres, mientras dormían -todo ello para que usted pueda acostumbrarse poco a poco a esa forma que se amoldaría a la suya, que estaría a su merced, como las devotas lo están de Dios- (op.cit., págs. 11, 12)

Fijaos en las condiciones. Responden al “eterno femenino” del que hablaba Goethe, que fue el que inventó la expresión.

El eterno femenino. Monique Wittig habla del mito de la feminidad. El mito. Mujer sumisa, mujer devota, mujer callada. El objeto del deseo del hombre. Quieta y dispuesta. Me recuerda a aquel verso de Neruda: *Me gustas cuando callas*. Continúa Marguerite Duras:

Otra tarde usted lo hace, como estaba previsto, duerme con el rostro en lo alto de sus piernas separadas, contra su sexo, ya en la humedad de su cuerpo, allí donde ella se abre. Ella le deja hacer. (op.cit., pág. 15)

Ella le pregunta a ver si con los otros habla de sexo. Pregunta ella de qué hablan, dice: *Usted dice que hablan de todo lo demás, que hablan de todo excepto de eso* (op.cit., pág. 16). Pero usted es el hombre. Es curioso. Continúa Marguerite Duras:

Noche tras noche se introduce usted en la oscuridad de su sexo, se adentra casi sin saberlo en ese callejón sin salida. A veces se queda allí, duerme allí, en ella, toda la noche con el fin de estar dispuesto por sí, al capricho de un movimiento involuntario por parte de ella o por la suya, le entraran ganas de poseerla otra vez, de llenarla aún más y de gozar de puro placer como siempre cegado por las lágrimas. (op.cit., págs. 18, 19) Él llora. Continúa el relato:

El cuerpo (se refiere al cuerpo de ella) no tiene defensa alguna, es liso desde el rostro hasta los pies. Incita al estrangulamiento (las expresiones de Marguerite Duras son duras), a la violación, las vejaciones, los insultos, los gritos de odio, el desencadenamiento de las pasiones cabales, mortales. (op.cit., págs. 20, 21)

Luego él le pregunta a ella por qué ha aceptado el contrato y ella le responde:

Porque en cuanto me habló vi que le invadía el mal de la muerte...

...Usted le pregunta: ¿En qué el mal de la muerte es mortal? Ella responde: en que el que lo padece no sabe que es portador de ella, de la muerte. También en que estaría muerto sin vida previa a la que morir, sin conocimiento alguno de morir a vida alguna. (op.cit., págs. 22, 23)

Es él el que tiene la enfermedad de la muerte. El que se muere sin vida previa a la que morir. Se muere sin haber vivido. Es decir, es un muerto. A veces ella se refiere a él como: *¡Qué raros son los muertos!*

Hay un momento en que él le pide a ella que hable:

En otro(momento) usted le pide que pronuncie una palabra, una sola, la que le nombra a usted. (Fijaos qué palabra, quiere que le diga su nombre), usted le dice esa palabra, ese nombre. Ella no responde, entonces usted grita otra vez. Es entonces cuando ella sonríe. Y es entonces cuando usted se entera de que ella está viva.

La sonrisa desaparece. Ella no ha dicho el nombre. (op.cit., pág. 25)

Ella es dócil pero al mismo tiempo resiste, no le dice su nombre propio. Acordaos de aquel verso de Antonio Machado: *“Dicen que el hombre no es hombre mientras no oye su nombre de labios de una mujer. Puede ser”*

No consigue que esta mujer diga su nombre. Esta mujer pasa tres noches con él por un contrato previo. Es una mujer desconocida a la que él ha contratado. Hay algunas conversaciones curiosas:

Ella se mueve, se le entreabren los ojos. Pregunta: ¿Cuántas noches pagadas aún? Usted dice: Tres.

Ella pregunta: ¿No ha querido nunca a una mujer? Usted dice que no, nunca.

Ella pregunta: ¿No ha deseado nunca a una mujer? Usted dice que no, nunca.

Ella pregunta: ¿Ni una sola vez, ni un instante? Usted dice que no, nunca. Ella dice: ¿Nunca? ¿Nunca? Usted repite: Nunca.

Ella sonríe, dice: Es raro un muerto.

Y vuelve a empezar: ¿Y mirar a una mujer, no ha mirado nunca a una mujer? Usted dice que no, nunca.

Ella pregunta: ¿Usted qué mira? Usted dice: Todo lo demás.

Ella se despereza, se calla. Sonríe, vuelve a dormirse. (op.cit., pág.32)

No ha amado nunca a una mujer, no ha deseado nunca, no ha mirado... Esto está escrito por una mujer. Hay un momento en el que dice:

Sabe que podría disponer de ella a su antojo, de la forma la más peligrosa. No lo hace. Por el contrario acaricia el cuerpo con la misma suavidad que si incurriera en el peligro de la felicidad. Su mano se encuentra sobre el sexo, entre los labios que se rajan, allí es donde la acaricia. Usted mira la hendidura de los labios y lo que los rodea, el cuerpo entero. No ve nada. Quisiera verlo todo de una mujer, hasta donde eso pudiera hacerse. No ve que esto le es imposible.

Usted mira la forma cerrada. (op.cit., págs. 35, 36)

En un momento él llora, porque él llora a menudo. Ella le pregunta:

¿Por qué llora? Usted dice que ella es quien debe decir por qué llora, que ella es quien debiera saberlo.

Ella responde muy bajo, con dulzura: Porque usted no ama. Usted responde que así es.

Ella le pide que se lo diga claramente. Usted se lo dice: No amo.

Ella dice: ¿Nunca?

Usted dice: Nunca.

Ella dice: El deseo de estar a punto de matar a un amante, de guardarlo para usted, para usted solo, de poseerlo, de robarlo contra todas las leyes, contra todos los imperios de la moral, ¿no lo conoce, no lo ha conocido nunca?

Usted dice: Nunca.

Ella le mira, repite: Es raro un muerto. (op.cit., pág. 40)

Es muy curioso este relato. Luego él, después de esta conversación con ella, intenta contar su vida. Le empieza a contar su infancia. Dice Marguerite Duras:

Usted cuenta la historia de un niño.

El día se asoma por las ventanas.

Ella abre los ojos, dice: Deje de mentir. Ella dice que espera no saber nunca nada de la forma en que usted, usted sí sabe, por nada del mundo. Dice: No quisiera saber nada de la forma en que usted, usted sí sabe, con esa certeza que proviene de la muerte, esa monotonía irremediable, igual a sí misma cada día de su vida, cada noche, con esa función mortal de la falta de amar...

... Usted continúa la historia del niño, la grita (Está contando su infancia). Dice que no sabe toda la historia del niño, de usted. Dice que ha oído contar esa historia. Ella sonríe, dice que también ha oído y leído muchas veces esa historia, en todas partes, en muchos libros. Usted pregunta cómo podría surgir el sentimiento de amar. Ella le responde: Quizás de un fallo repentino en la lógica del universo. Por ejemplo de un error. Dice: Nunca por quererlo. (op.cit., págs. 44, 45, 46)

Fijaos: pregunta de dónde podría surgir el sentimiento de amar. Nunca por quererlo. No surge ese sentimiento de amar por querer amar.

Al final, ella se va. Han pasado las tres noches del contrato y ella desaparece. No se sabe muy bien si él la ha matado, porque a veces tiene el deseo de matarla. Parece que no. Continúa el relato:

Ella no volvería nunca. La noche de su partida, en un bar, usted cuenta la historia. Primero la cuenta como si fuera posible hacerlo, y luego renuncia a ello. Después la cuenta riéndose como si fuera imposible que hubiera ocurrido, o como si fuera posible que usted la hubiera inventado. (op.cit., pág. 48)

Blanchot comenta, sobre este párrafo, que eso es una comunidad imposible. Llega a ser risible esa pretensión. Cuenta en un bar a sus amigos esa historia ridícula, que produce risa. Él se queda en el bar.

-Xabi Oñativia: ¿Usted se muere? El que tiene la sentencia de muerte es él.

-A.M.: Él tiene la experiencia de la muerte, el mal de la muerte, la enfermedad de la muerte. El relato termina:

De toda la historia usted no conserva más que ciertas palabras que ella pronunció en el sueño, esas palabras que nombran aquello de lo que usted padece: Mal de la muerte.

Muy pronto usted renuncia, deja de buscarla, ni en la ciudad, ni en la noche, ni en el día.

Con todo así pudo usted vivir este amor de la única forma posible para usted, perdiéndolo antes de que se diera. (op.cit., págs. 49, 50)

A mí este relato me parece profundamente interesante. Crudo, pero profundamente interesante. Blanchot lo comenta en la segunda parte de *La comunidad inconfesable*. Cuando habla de la comunidad de los amantes (en un subcapítulo que se titula *Lo absolutamente femenino*), Blanchot dice, en relación al último párrafo:

Enfrentarse con lo desconocido que ellas representan...

Sin embargo, cuando se habrá retirado verdaderamente, él experimentará una especie de pesar y un deseo de volver a verla, en la nueva soledad que crea su repentina ausencia. Sólo que comete la falta de hablar de ello con otros y de reírse de ello, como si esta tentativa que emprendió con una seriedad extrema (él tuvo la iniciativa de entablar una relación con esta mujer de una manera absolutamente seria. No fue riéndose, sino fue hablando con ella, planteando un contrato y aceptando ella el contrato), dispuesto a consagrarle toda su vida, no dejara en su memoria sino la ilusión de lo ilusorio. (La comunidad inconfesable, edit. ARENA libros, 1999, págs. 122 y 124)

Ilusión de lo ilusorio. Comenta Blanchot que ese es, efectivamente, uno de los rasgos de la comunidad. La ilusión de lo ilusorio. En cualquier comunidad, la comunidad de los amantes, la de los artistas... Por eso el título de *La comunidad inconfesable*. No se puede decir la comunidad. Siempre queda un exceso fuera de aquello que se puede decir de la comunidad, sea esa cual sea, incluida esa comunidad, que parece tan íntima, de los amantes. Para decir eso Blanchot comenta el relato de Marguerite Duras. A mí me parece que lo comenta muy bien.

Hay otro libro de Blanchot que se titula *El espacio literario*. Hay un capítulo en el que habla de la mirada de Orfeo y se titula así, *La mirada de Orfeo*. Ya sabéis la historia de Orfeo y Eurídice. Eurídice es apartada de Orfeo, es llevada al infierno, y Orfeo con su canto, con su arte, consigue que le dejen bajar al infierno y rescatarla. Pero le ponen una condición: que hasta que salga del Hades no puede volver la vista atrás, no podía mirarla.

En el camino de salida del Hades, Orfeo no resiste el deseo de mirarla y, cuando echa la vista atrás, Eurídice, que iba detrás de él, se desvanece. Se desvanece como el viento, no es que pierda el conocimiento, es que se pierde en el vacío, la pierde por segunda vez.

Vuelve a ser otra vez la relación con una mujer. Comenta Blanchot:

Cuando Orfeo desciende hacia Eurídice, el arte (arte del canto, en este caso) es el poder por el cual la noche se abre. La noche por la fuerza del arte, lo acoge, se vuelve la intimidad acogedora, la unión y el acuerdo de la primera noche. (El espacio literario, ediciones Paidós, 1992, pág. 161)

Todo esto a mí me vuelve a llevar a la aventura del mar de *Thomas el oscuro*. El mar que acoge y, al mismo tiempo, echa. Continúa Blanchot:

Pero Orfeo desciende hacia Eurídice: para él, Eurídice es el extremo que el arte puede alcanzar (sólo mediante el arte puede volver a conseguir a Eurídice), bajo un nombre que la disimula y bajo un velo que la cubre, es el punto profundamente oscuro hacia el cual parecen tender el arte, el deseo, la muerte, la noche. (op.cit., pág. 161)

Esto dice Blanchot. Ese velo que cubre a Eurídice es el punto oscuro hacia el cual tienden el arte, el deseo, la muerte, la noche. Continúa:

Sin embargo, la obra de Orfeo no consiste en asegurar el acceso a ese "punto", descendiendo hacia la profundidad. Su "obra" (lo que quiere Orfeo) es llevarlo hasta el día, y darle, en el día, forma, figura y realidad. Orfeo puede todo, salvo mirar de frente ese "punto", salvo mirar el centro de la noche en la noche. Puede descender hacia él, puede, poder aún más fuerte, atraerlo hacia sí y, consigo atraerlo hacia lo alto, pero apartándose de él. Ese rodeo es el único medio de aproximarse: tal es el sentido de la disimulación que se revela en la noche. Pero Orfeo, en el movimiento de su migración, olvida la obra que debe cumplir (sacarla a la luz), y la olvida necesariamente, porque la exigencia última de su movimiento no es que haya obra, sino que alguien se enfrente a ese "punto", capte su esencia allí donde esa esencia aparece, donde es

esencial y esencialmente apariencia: en el corazón de la noche.

El mito griego dice: no se puede hacer obra si se busca la experiencia desmesurada de la profundidad por sí misma...

...(Orfeo) traiciona a la obra, a Eurídice y a la noche. Pero no volverse hacia Eurídice, no sería menos traicionar, ser infiel a la fuerza sin medida y sin prudencia de su movimiento, que no quiere a Eurídice en su verdad diurna y en su encanto cotidiano, que la quiere en su oscuridad nocturna, en su alejamiento, con su cuerpo cerrado y su rostro sellado, que quiere verla no cuando es visible, sino cuando es invisible, y no como en la intimidad de una vida familiar, sino como la extrañeza de lo que excluye toda intimidad, no hacerla vivir, sino tener viva en ella la plenitud de su muerte. (op.cit., págs. 161, 162)

Veis que vuelve a plantear el mismo tema que en las otras obras.

-Anabel Ruiz de Alegría: ¿Pero eso es el deseo, no?

-A.M.: Sí, el deseo va a lo mismo, según comenta Blanchot. Orfeo va allí, está cantando y tiene que engatusar a los guardianes del Hades para que le dejen salir. Dice Blanchot:

La inspiración es mirar a Eurídice sin preocuparse por el canto, en la impaciencia y la imprudencia del deseo que olvida la ley (a la que Orfeo ha aceptado someterse, para rescatar a Eurídice)... La inspiración orienta y fuerza a Orfeo hacia ese fracaso y hacia esa insignificancia por un movimiento irresistible, como si renunciar a fracasar fuese mucho más grave que renunciar a triunfar, como si lo que llamamos lo insignificante, lo inesencial, el error, pudiese revelarse a quien no acepta el riesgo y se entrega a él sin reserva, como si fuese la fuente de toda autenticidad. (op.cit., pág. 163)

Es decir, Orfeo se había arrastrado al mirar hacia atrás, a pesar de que la ley que ha aceptado le impide mirarla y además le han dicho que va a perder a Eurídice. Pero la imprudencia del deseo olvida la ley.

-Josefina Garcia de Eulate: hay un pasaje en la Biblia, el de la familia de Lot...la mujer de Lot se convierte en estatua de sal.

-A.M.: En *El mal de la muerte* de Marguerite Duras hay un párrafo en el que narra que ella está desnuda, en la cama, abierta. Él le mira al sexo y no ve nada. Quiere ver más allá, pero no ve nada. Quiere saber. No puede saber.

-Xabi Oñativia: dos cositas que me ha sugerido todo ese asunto de *L'Arrêt de mort*, no hay comunidad, Lacan, Escritos II en *ideas directivas para un congresos sobre la sexualidad femenina*, *el hombre sirve de relevo para que la mujer se convierta en ese otro para sí misma como lo es para él...* la otra frase, lo del muertoel amante castrado o un hombre muerto....

-A.M.: En *El mal de la muerte*, usted sí tiene coitos con la mujer que ha contratado. Son absolutamente insatisfactorios también para él, porque lo que tiene ahí es el cuerpo. Incluso Blanchot comenta lo de Jesucristo: *Esto es mi cuerpo*. Esto es mi cuerpo, muerto. *Esto*, es decir, un pronombre neutro. Un objeto. Eso.

Marguerite Duras piensa que lo que quiere el hombre es saber, conocer, ver todo. Pero no puede. Usted quiere conocer.

-Xabi Oñativia: significativo, pero hay una parte que se escapa...Asumir el ser para la muerte es lo que te puede dejar vivir...

-A.M.:La ilusión de la comunidad no sólo afecta a los amantes. En este libro de Blanchot que se titula *L'Amitié* (en castellano lo han subtitulado *La dicha de enmudecer*), habla de la amistad y de un amigo que además influyó muchísimo en él, que fue Georges Bataille. Bataille fue un íntimo amigo de Blanchot y fue precisamente el que le cambió de orientación en la vida. A la muerte de Bataille, habla de la amistad, y en el último capítulo de este libro dice:

¿Cómo aceptar hablar de este amigo? Ni para alabanza ni en interés de alguna verdad. Los rasgos de carácter; las formas de su existencia, los episodios de su vida, incluso de acuerdo con la búsqueda de la que se sintió responsable hasta la irresponsabilidad, no pertenecen a nadie. No hay testigos... Todo lo que decimos no tiende sino a ocultar la única afirmación: que todo debe desaparecer y que no podemos permanecer fieles más que velando por este movimiento que desaparece, al que algo entre nosotros, algo que rechaza todo recuerdo, pertenece desde ahora ...

... Es el momento de las obras completas. Se quiere publicarlo "todo", se quiere decirlo "todo"; como si no hubiera ya más que una prisa: decirlo todo; como si el "todo está dicho" debiera por fin permitirnos detener una palabra muerta: detener el silencio lamentable que viene de ella y retener firmemente en un horizonte bien circunscrito lo que la equivoca espera póstuma mezcla aún ilusoriamente con nuestras palabras de vivos. (La amistad, edit. Trotta, 2007, pág. 264)

Es la verdad, cuando se muere un escritor aparecen las Obras completas, todo, como si fuera posible. Y, sin embargo, queda esa ausencia. Permanece ausente.

Continúa Blanchot:

Y cuando nos hacemos la pregunta: "¿Quién fue el sujeto de esta experiencia?", esta pregunta da quizá ya respuesta, si es bajo esta forma interrogante como se afirmó en el mismo que la planteó, sustituyendo al "Yo" cerrado y único por la apertura de un "¿Quién?" sin respuesta; no que eso signifique que le haya bastado con preguntarse: "¿Qué es ese yo que soy yo?", sino, mucho más radicalmente, recuperarse sin descanso, no ya como "Yo", sino como un "¿Quién?", el ser desconocido y deslizante de un "¿Quién?" identificado.

Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une

(Para mí esto es fundamental. Está hablando de un amigo); quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento (dialéctica presencia / ausencia). La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación. (op.cit., págs. 265, 266)

La relación de amistad es inseparable de esto. Yo esto lo comparto de arriba abajo. No es posible la amistad de otra manera, desde mi punto de vista. Continúa Blanchot:

De manera que, en la actualidad, lo que nos fue cercano (está hablando de Bataille) no sólo ha dejado de acercarse, sino que ha perdido hasta la verdad de la extrema lejanía. De esta forma, la muerte posee esa falsa virtud de parecer devolver a la intimidad a aquellos a los que han dividido grandes discrepancias. Ocurre que con ella desaparece todo lo que separa. Lo que separa: lo que pone auténticamente en relación, el abismo mismo de las relaciones en que se mantiene, con sencillez, el entendimiento siempre mantenido de la afirmación amistosa. (op.cit., pág. 266)

Con la amistad ocurre lo mismo que con el amor. Lo mismo que con la comunidad de los amantes o la comunidad de los artistas. O que la comunidad acéfala que el mismo Bataille fundó. Es imposible el conocer todo de un amigo. Y, si se quiere mantener la amistad, hay que mantener ese grado de

ausencia, que siempre está. Es imposible la presencia absoluta.

Es decir, es imposible reducir a la representación pura. Siempre queda algo de, en palabras de Blanchot, noche, de oscuro. Y ahí está la aceptación de la amistad y no sólo eso, de la posibilidad de la relación. En este caso, de la relación de amistad, que, por cierto, dice, es una relación sin dependencia. Así define la amistad. Cabe la posibilidad de que en otro tipo de relaciones se mezcle la dependencia. Según él, en la relación de amistad, no.

Visto esto, no sé si tenemos tiempo para comentar algo que es provocador. Es el texto de Monique Wittig. El libro se ha traducido al euskera hace poco. Cuatro capítulos. De ellos, yo os recomendaría que leyeráis por lo menos tres de ellos. Uno que se titula *Emakumea ez da jaiotzen*, que es un comentario a Simone de Beauvoir. Otro, muy importante y muy cortito, que se titula *Sexuaren kategoria (La categoría del sexo)* y luego otro que es el último, que se titula *Homo sum (Soy hombre)*.

Os voy a leer algún párrafo y, si queréis, lo comentamos. Desde luego, Monique Wittig no es lacaniana, ni mucho menos. Es una lesbiana y se enfrenta a la heterosexualidad. Su punto de vista es marxista. Compara la relación entre burguesía y clase obrera con la relación hombre y mujer. Y dice que, de la misma manera que no hay proletario sin burgués, y no hay burgués sin proletario (dicho de una manera más vulgar: no hay pobres sin ricos y no hay ricos sin pobres), no hay mujeres sin hombres y no hay hombres sin mujeres. Es decir, es la relación la que define las dos categorías. La relación. Eso dice Marx: la relación de producción define la diferencia en clases. La relación de dominación sexual define la diferencia de sexos.

Lo que dice esta señora es algo que yo sí he oído a los lacanianos. Normalmente cuando se habla de los fenómenos psíquicos, refiriéndose a otras teorías diferentes de la freudiana, se suele referir diciendo que tienden a naturalizar lo psíquico. Pues bien, lo que dice Monique Wittig es que eso es lo que se hace aquí cuando se sostiene la diferencia sexual anterior a la relación de dominación. Se está naturalizando la relación sexual, naturalizando el sexo, cuando el sexo, según ella, es una construcción cultural, social, política, de dominación. Voy a leer algún párrafo de este texto de Monique Wittig:

La continua presencia de los sexos y la de los esclavos y los amos provienen de la misma creencia. Como no existen esclavos sin amos, no existen mujeres sin hombres. La ideología (emplea el término “ideología” en el sentido marxista del término, como falsa conciencia) de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa. Masculino / femenino, macho / hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político e ideológico. Todo el sistema de dominación crea divisiones en el plano material (esto es de Marx, puro) y en el económico. (El pensamiento heterosexual, pág. 22)

Acordaos de lo de Marx: la ideología dominante es la ideología de la clase dominante. El proletariado comparte también la ideología dominante, que es la ideología de la clase dominante.

Por otra parte, las divisiones se hacen abstractas y son conceptualizadas (categorizadas) por los amos y más tarde por los esclavos cuando éstos se rebelan y comienzan a luchar. Los amos explican y justifican las divisiones que han creado como el resultado de diferencias naturales. Los esclavos, cuando se rebelan y comienzan a luchar, interpretan como oposiciones sociales esas presuntas diferencias naturales.

Porque no hay ningún sexo. Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. (op. cit., pág. 22)

Lo otro sería naturalizar el sexo, biologizarlo. Hay aquí referencias a André Breton. Dice:

Por su parte, los hombres saben perfectamente que dominan a las mujeres. (“Somos los amos de las mujeres”, dijo André Breton)...

...¿Cuál es, entonces, este pensamiento que se niega a analizarse a sí mismo, que nunca pone en cuestión aquello que lo constituye en primera instancia? Este pensamiento es el pensamiento dominante. Este pensamiento afirma que existe un “ya ahí” de los sexos, algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad...

...Este pensamiento que se basa en el predominio de la diferencia es el pensamiento de la dominación. (op.cit., págs. 23, 24)

Por todas partes la dominación nos enseña:

- *que antes de cualquier pensamiento, de cualquier sociedad, hay “sexos” (dos categorías innatas de individuos) con una diferencia constitutiva, una diferencia que tiene consecuencias ontológicas (el enfoque metafísico);*
- *que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay “sexos” que son “naturalmente”, “biológicamente”, “hormonalmente” o “genéticamente” diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas (el enfoque científico);*
- *que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay una “división natural del trabajo en la familia”, “una división del trabajo que, en su origen, no es otra cosa que la división del trabajo en el acto sexual” (el enfoque marxista). (op.cit., pág. 25)*

Monique Wittig pone ejemplos que son bastante curiosos. Hay un momento en el que dice que la categoría de “raza”, en el sentido en que se usa habitualmente, no existió hasta que fueron dominados los negros. A partir de ese momento, empezó a usarse la categoría de raza en ese sentido. Hasta ese momento, se utilizaba la categoría de raza asociada al linaje, no al color de la piel. Fue asociada al color de la piel cuando fueron dominados los negros. La esclavitud.

-Carlos Alonso: pero eso surge a finales del siglo XVIII cuando unos antropólogos que empezaron a hacer las clasificaciones... cuando empezamos a diferenciar en grupos inmediatamente viene la comparación...

-A.M.: Se hace la clasificación, empieza el conflicto y se justifica el conflicto recurriendo a la naturaleza. Los griegos y los romanos tenían esclavos, no necesariamente de otro color. Lo que dice Monique Wittig es que, de la misma manera que el término, el concepto, la categoría “raza” fue producido por la esclavitud, el concepto de “sexo” también fue producido por la dominación. Esa es la comparación que ella hace. Luego dice:

La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres, y actúa de forma muy precisa por medio de una operación de reducción, como en el caso de los esclavos negros, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar todo un grupo humano como a través de un filtro. Hay que señalar que, en lo referente al estado civil, tanto el color como el sexo deben de ser “declarados” (No sé si ahora sigue siendo así). Sin embargo, gracias a la abolición de la esclavitud, la “declaración” del “color” se considera ahora una discriminación (en los sitios en los que ha habido la abolición de la esclavitud). Pero esto no ocurre en el caso de la “declaración” del “sexo”, algo que ni siquiera las mujeres han pensado en abolir. Yo me digo: ¿a qué esperamos? (op.cit., págs. 28, 29)

La cuestión es: ¿existe la relación, y esa relación es la que produce las categorías interrelacionadas, o previamente existe esa entidad, esa sustancia óptica, y esa sustancia luego se relaciona?

-Garazi Muguruza: la diferencia sexual... Me parece interesante porque cuestiona el género y cuestiona las categorías de sexo...

-A.M.: Es chocante lo que dice. Lo mismo que el proletariado sólo puede desaparecer como proletariado haciendo desaparecer a la burguesía, de la misma manera las mujeres sólo desaparecerán como mujeres (en el sentido de reducidas al sexo) cuando hagan desaparecer a los hombres, como clase. Pero ¿qué es lo que aparecería entonces? No os lo voy a leer, os lo cuento, que así es más rápido. Es lo que a mí me resulta más sugerente.

Dice ella: lo que queremos es que desaparezcan los hombres no mediante un genocidio. Cuando desaparezcan los hombres, desaparecerán también las mujeres. Pero ¿qué quedará? Lo que quedará serán los sujetos individuales. Dice literalmente: La mujer no existe, la mujer es una invención del hombre. Lo que existen son las mujeres una por una. Aquí reducidas a “la mujer” como el mito de lo femenino, inventado por Goethe, el mito del “eterno femenino”. Esto no es contradictorio con lo que dice Lacan.

-Mikel Plazaola: el significante es el que marca...

-A.M.: Monique Wittig piensa que *la marca (lo mismo la de color que la de sexo) no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin, que ha demostrado que, antes de la realidad socio-económica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o, por lo menos, no tenía el significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un “dato inmediato”, “sensible”, un conjunto de “características físicas”, que pertenecen a un orden natural (fuera de lo simbólico). Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física (suponiendo que eso fuera posible), no es más que una construcción sofisticada y mítica, una “formación imaginaria” que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con la que se los percibe. (Ellas son vistas como “negras”, por eso “son” negras; ellas son vistas como “mujeres”, por eso “son” mujeres. No obstante, antes de que sean “vistas” de esa manera, ellas tuvieron que ser “hechas” de esa manera.) Tener una conciencia lesbiana supone no olvidar nunca hasta qué punto ser “la-mujer” era para nosotras algo “contra natura”. (op.cit., pág. 34)*

Un poco más adelante vuelve a insistir en que la mujer no existe. Y ¿qué es lo que queda, qué quedará cuando esta lucha pretendida por ellas...? ¿Qué es lo que quedaría? Quedarían los sujetos. Siempre únicos e individuales. No el sujeto. Los sujetos. No sometida a una representación simbólica, “la mujer”.

Yo estoy de acuerdo en que esto ha sido una construcción simbólica dentro de un determinado tipo de sociedad, sin duda heterosexual. Lo he leído porque, en un grupo en el que participo una vez al mes (lo llamamos *Elkarrizketa filosofikoa*), una mujer llevó este libro y lo leímos. Cuando lo comentamos, la mayor parte de la gente se escandalizaba. Había uno que decía: “¡Pero es que yo no puedo quedar embarazado ni puedo dar de mamar!” ¿Y qué? ¿Qué quiere decir eso?

-Carlos Alonso: al final se va a nombrar de otra manera porque hay una diferencia real, van a surgir otros significantes...es más profunda que solo el nombre

-Juan del Pozo: el lazo social...

-Bittori Bravo: quizás tendría que leer el libro, pero me parece que simplifica las cosas de una manera terrible. Como si entre dos mujeres no hubiera ese dominio...

-Mireia Otzerinjauregi: ayer hablábamos de la ley inscrita...Creonte...

-Xabier Oñativia: Creonte, leyes... lo que hace la sociedad es naturalizar algo que es cultural y otra

es tomar la parte por el todo...me da la impresión que es lo que hace ella.....

A.M.: Me parece que algo que dice Lacan es bastante parecido al planteamiento que tiene esta gente. Lacan habla de la posición masculina y la posición femenina. Lacan no habla de lo que es visible.

A propósito de lo que es visible, que parece que es lo que aparece ahí y que es natural y que es profundo, me acuerdo de una anécdota que contaba Karl Popper. Fue a dar una conferencia a una universidad americana. Antes de dar la conferencia estuvo discutiendo con el catedrático que le había invitado, mientras comían. El que le había invitado tenía una concepción empirista radical y Popper tenía una posición racionalista crítica. Llega a la conferencia y Popper se dirige al auditorio de alumnos de aquel señor, les dice “observen” y se calla. Un silencio absoluto en la sala. Hasta que algún alumno que había allí le pregunta: “¿Que observemos qué?”. Ahí está el concepto. Si no hay categoría, si no hay concepto, no se ve nada.

Es decir, los hechos no saltan a la vista. La naturaleza no salta a la vista para un ser hablante. No puede saltar a la vista. Cuando alguien dice que algo salta a la vista está haciendo pura ideología, y habría que investigar qué hay detrás de esa ideología.

Nada salta a la vista. Los conceptos nos hacen visible algo. Como dice Heidegger, las palabras hacen brotar las cosas. Sin eso no hay cosas. La trampa que hay aquí es naturalizar las cosas, como si nos saltaran a la vista. Cuando la gente recurre a los hechos, tenemos que tener en cuenta que la palabra “hecho” es un participio pasivo. Hecho. Los hechos no saltan a la vista, hay que hacerlos.

Cuando alguien habla de un hecho, habla de algo que ha hecho. Cuando en un juicio se construye el proceso, el juez o el abogado defensor o el fiscal construyen el hecho mediante el relato. El hecho no está allí bruto. Es imposible. Pasa lo mismo con todo lo demás. Para un ser hablante, no hay percepción directa de nada.

-Carlos Alonso: el dominio sobre el otro el no reconocimiento del otro como sujeto se ha dado siempre...

-A.M.: Razonar diciendo que siempre ha habido dominio es la característica típica del pensamiento conservador. Como siempre ha habido dominio, continuemos con el dominio. Podemos evitar el ser seres que tendemos a dominar.

-Xabi Oñativia: lo que subyace de esa ideología es que la relación heterosexual es...

-A.M.: Quería recordaros una polémica que hubo entre Darwin y John Stuart Mill. Darwin, muy científico él, decía que cuando las mujeres dejaran de estar en casa y se pusieran a trabajar en la calle, se acababa la especie humana. Darwin lo planteaba desde el punto de vista biólogo, que era lo suyo. Frente a él, Stuart Mill lo planteaba desde el punto de vista filosófico- jurídico-político. Decía que las mujeres, lo mismo que los hombres, tienen que vivir en la sociedad. Es decir, no las mujeres en casa cuidando a los niños y a los mayores... Aunque las mujeres trabajen, la especie humana puede continuar. Stuart Mill no conocía en aquel momento el avance de la ciencia, pero cabe perfectamente la posibilidad de concebir que la reproducción humana no tenga nada que ver con la relación sexual.

-Xabi Oñativia: angustia de todos los países occidentales: el relevo generacional. Lo que decía Darwin está ocurriendo de hecho.

Angel Murias

Maurice Blanchot

16 de mayo de 2018

Hemos hablado ya de *Thomas el oscuro* y de la otra novela sobre la muerte, sobre la segunda muerte, la enfermedad mortal (*L'Arrêt de mort*). Hay muchos otros aspectos de Blanchot que yo hubiera querido tratar, pero no ha habido tiempo este año, porque hemos dejado sólo tres días para hablar sobre Blanchot.

A mí me gustaría poder continuar, si es posible, hablando de las posiciones que tenía Blanchot por ejemplo sobre Rilke, Artaud, Nietzsche, Sade y Lautréamont. Hay una serie de trabajos sobre varios escritores. En realidad para ver lo mismo. Pero yo quería ver hoy los conceptos fundamentales en los que insiste Blanchot.

He traído dos libros de Blanchot de los que voy a leer algún párrafo, sobre todo de *La parte del fuego* y de *El espacio literario*. También iba a traer el *Libro por venir* (*Le Livre à venir*), pero en realidad es insistir en lo mismo.

El concepto clave es el investigar, tanto en Lacan como en Blanchot, sobre las condiciones de posibilidad de lo imposible. Condiciones de posibilidad de lo imposible. Creo que tanto Blanchot como Lacan intentan hacer eso. Y esto nos lleva a una reflexión, sobre todo en Blanchot, sobre la muerte en y por la escritura. La muerte en la escritura y la muerte por la escritura. En Lacan nos llevaría también a la muerte en y por la palabra. En el sentido de cuando él estaba influido por Heidegger (no sé si continuó siempre de algún modo influido por él): la palabra es la muerte de la cosa.

Está lleno de paradojas, tanto el pensamiento de Blanchot como si relacionamos a Blanchot y Lacan. Es muy curiosa la paradoja de que Lacan, el pensador que fundamentalmente habla (en los Seminarios), es decir, pensador de lenguaje oral, sin embargo publica un libro titulado *Escritos*. Y a la inversa: Blanchot, el personaje que fundamentalmente escribe, publica un libro que se titula *Conversación infinita*. Conversación. La conversación supone un tú y un yo que hablan. Uno que escribe y escribe sobre una conversación. Otro que habla y escribe un escrito. Paradojas de dos actitudes diferentes y al mismo tiempo igual que se juntan en eso precisamente.

Para Blanchot, el acto de escribir. Para Lacan, el acto de subjetivación en el proceso analítico. ¿Qué sería el acto de escribir o qué implica el acto de escribir para Blanchot? Él dice que el acto de escribir implica la desaparición del *je*, la desaparición del yo sujeto. En la escritura del desastre, la desaparición del yo, la borradura del yo (lo dice él), la tachadura del yo sujeto. Es la enunciación del ser que habla y se deja hablar en su pura pasividad de ser. Eso es lo que Blanchot llama la soledad esencial: la enunciación del ser que habla y, por el hecho de hablar, se deja hablar en la pura pasividad de la soledad de ese ser.

El lenguaje, según Blanchot, suprime lo que significa. Aquí voy a leer un párrafo de *La parte del fuego*. Es al final del libro, en un artículo incluido en el libro, que se titula *La literatura y el derecho a la muerte*. Voy a leer varios párrafos sobre este asunto, sobre la borradura del sujeto y que el lenguaje suprime lo que significa. No sólo suprime aquello a lo que se refiere, sino que suprime también a aquel que habla. De tal manera que Blanchot se pregunta en algún momento: ¿Qué importa quién habla? Expresión que luego recoge Foucault. ¿Qué importa quién habla? El sujeto se

desvanece en lo que escribe. O el sujeto se desvanece en lo que dice.

En el libro de Foucault que recoge la conferencia inaugural, cuando fue nombrado miembro de la *Collège de France*, que se titulaba *El orden del discurso*, Foucault empieza sugiriendo eso: ¿Qué importa quién habla?

Nos parecería que le gustaría incorporarse a una corriente de hablar y él permanecer en silencio. Porque el sujeto que habla en el fondo se calla. Ya veremos por qué. Voy a leer el párrafo de *La parte del fuego*, concretamente de ese artículo que se publicó en una revista que se llamaba *Crítica*. Este libro incorporó luego ese artículo. El artículo se titula *La literatura y el derecho a la muerte* y está incorporado como último capítulo del libro que se titula *La parte del fuego*. Dice:

Sin duda, mi lenguaje no mata a nadie. Sin embargo: cuando digo “esta mujer”, la muerte real está anunciada y ya presente en mi lenguaje; mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, ahora, puede ser separada de sí misma, sustraída de su existencia y de su presencia, y sumergida, de pronto, en una nada de existencia y de presencia. (La parte del fuego, Arena libros, 2007, pág. 288)

Es decir, esta mujer no es esta mujer. Si yo, refiriéndome a una mujer en concreto, digo “esta mujer”, la expresión “esta mujer” no es esa mujer a la que me refiero. La he privado de su existencia. Y de su presencia. Mi lenguaje significa esencialmente la posibilidad de esta destrucción. De ahí, *La escritura del desastre*, otro título de otro de los libros de Blanchot. Continúa:

Es, en todo momento, una alusión decidida a semejante acontecimiento (la destrucción). Mi lenguaje no mata a nadie. Pero si esa mujer realmente no fuera capaz de morir, si no estuviera en cada momento de su vida amenazada de muerte, ligada y unida a ella por un vínculo de esencia, no podría consumir yo esta negación ideal, este asesinato diferido que es mi lenguaje...

...Está claro que en mí el poder de hablar está vinculado también a mi ausencia de ser (está hablando del sujeto y, para emplear un término que utiliza Lacan, de su afánisis en el hablar). Me nombro, es como si pronunciara mi canto fúnebre: me separo de mí, no soy ya ni mi presencia ni mi realidad, sino una presencia objetiva, impersonal, la de mi nombre que me excede, cuya inmovilidad petrificada realiza para mí la función de una losa funeraria pesando sobre el vacío. Cuando hablo, niego la existencia de lo que digo, pero también niego la existencia de quien lo dice: si mi habla revela el ser en su inexistencia, de esa revelación afirma que se realiza a partir de la inexistencia de quien la hace, de su poder alejarse de sí, de ser otro que su ser. Por eso, para que el verdadero lenguaje comience, hace falta que la vida que va a llevar consigo ese lenguaje haya hecho la experiencia de su nada, que haya “temblado en las profundidades y que todo lo que de ella fuera fijo y estable haya vacilado”. El lenguaje no comienza sino con el vacío, ninguna plenitud, ninguna certeza hablan; a quien se expresa le falta algo esencial. (op. cit., pág. 288)

Ninguna plenitud y ninguna certeza. Una de las cosas de Lacan que están ausentes del saber es, por una parte, el sujeto de la enunciación y, por otra parte, la no garantía del otro. No son objeto de saber ni el uno ni el otro. Ni el sujeto de la enunciación es pasible de saber, de ser sabido, ni la garantía en el otro es accesible al saber. Continúa Blanchot:

La negación está vinculada al lenguaje... El lenguaje corriente llama gato a un gato, como si el gato vivo y su nombre fueran idénticos, como si el hecho de nombrarlo no consistiera en otra cosa sino en retener de aquél (del gato) su ausencia, lo que no es. Con todo, el lenguaje corriente tiene momentáneamente razón en que si la palabra excluye la existencia de lo que designa, todavía se relaciona con ella por la inexistencia convertida en la esencia de esa cosa (fijada en el nombre). Nombrar el gato es, si se quiere, hacer de él un no-gato, un gato que ha dejado de existir, de ser el gato vivo, pero no es por lo mismo hacer de él un perro, ni tampoco un no-perro. Tal es la primera

diferencia entre el lenguaje común y el lenguaje literario. El primero admite que, una vez que ha pasado a la palabra la no-existencia del gato, el propio gato resucita cierta y plenamente como su idea (su ser), y como su sentido: la palabra le restituye, en el plano del ser (la idea), toda la certidumbre que tenía en el plano de la existencia. E incluso esta certidumbre es mucho mayor: como máximo, las cosas pueden transformarse, les ocurre dejar de ser lo que son, permanecen hostiles, inutilizables, inaccesibles; pero el ser de las cosas, su idea, no cambia: la idea es definitiva, segura, se la llama incluso eterna. Así pues, tengamos las palabras sin regresar a las cosas, no las soltemos, no vayamos a creer que están enfermas. Entonces, estaremos tranquilos. El lenguaje común tiene sin duda razón, la tranquilidad vale ese precio. (op.cit., págs. 288, 289)

Tiene razón en ese caso, el lenguaje común tranquiliza. ¿Por qué tranquiliza? Pues porque permite nombrar y disponer de las cosas. Continúa:

Pero el lenguaje literario está hecho de inquietud, de contradicciones también. Su posición es poco estable y poco sólida. Por un lado, de una cosa, no se interesa sino por su sentido, por su ausencia, querría alcanzar esta ausencia absolutamente en sí misma y para sí misma, queriendo alcanzar en su conjunto el movimiento indefinido de la comprensión. Por otro, observa que la palabra gato no es solamente la no-existencia del gato, sino la no-existencia convertida en palabra, es decir, en una realidad perfectamente determinada y objetiva. Ve en ello una dificultad e incluso mentira. (op.cit., pág. 289)

Eso el lenguaje literario. Por eso el lenguaje literario es inquietante, frente al lenguaje cotidiano. Dice un poco más adelante:

Quien ve a Dios muere. En el habla muere lo que le da vida al habla; el habla es la vida de esa muerte. (op.cit., pág. 290)

-Xabi Oñativia: para ver a Dios hay que morir, se ve en la Biblia...

-A.M.: La Biblia o la tradición judaica prohíben imaginar a Dios y hacer imágenes de Dios. No hay palabras para referirse a él. "Alá" no sé lo que significa, "Yahveh" tampoco. Desde luego, no es el nombre de Dios. Continúa Maurice Blanchot:

La literatura enseña que no puede ir más allá de su propio fin: se escabulle, no se traiciona. Sabe que es ese movimiento por el cual sin cesar lo que desaparece aparece (está hablando del lenguaje literario). Cuando nombra, lo que designa se suprime; pero lo que se suprime se mantiene, y la cosa ha encontrado (en el ser que es la palabra) más bien un refugio que una amenaza. Cuando rehúsa nombrar, cuando del nombre hace algo oscuro, insignificante, testigo de una oscuridad primordial, lo que, aquí, ha desaparecido -el sentido del nombre- está indiscutiblemente destruido, pero en su lugar ha surgido la significación en general, el sentido de la insignificancia incrustada en la palabra como expresión de la oscuridad de la existencia. (op.cit., pág. 292)

Fijaos en la contraposición claridad de la palabra / oscuridad de la existencia. Dice después:

De modo que, si el sentido preciso de los términos se ha extinguido, ahora se afirma la posibilidad misma de significar, el poder vacío de dar un sentido, extraña luz impersonal. (op.cit., pág. 292)

Así llama Blanchot -extraña luz impersonal- a esa posibilidad de significar. Continúa:

La literatura ha vencido de hecho sobre el sentido de las palabras, pero lo que ha encontrado en las palabras tomadas fuera de su sentido es el sentido convertido en cosa: es, de este modo, el sentido, desgajado de sus condiciones, separado de sus momentos, errando como poder vacío, con

el cual no se puede hacer nada, poder sin poder (“impoder” lo llamaba Artaud), *simple impotencia de dejar de ser, pero que, a causa de ello, hace aparecer la determinación propia de la existencia indeterminada y privada de sentido.* (op.cit., pág. 293)

Respecto a la borradura del yo, Blanchot dice (cuando habla de que el lenguaje suprime lo que significa, y suprime también al “je”, al yo sujeto, no al “moi”) que el yo se convierte en una tercera persona. *Se reconoce en un “él” sin figuración identitaria.* El yo. Se pierde el yo, se suprime el yo, y ese yo perdido se reconoce en un él sin significación identitaria. Dice Blanchot:

La literatura es esa experiencia por la que la conciencia descubre su ser en su impotencia de perder la conciencia en el movimiento en que, desapareciendo (afánisis), arrancándose de la singularidad de un yo (je), se reconstruye, más allá de la inconsciencia, en una espontaneidad impersonal (tercera persona, el “se”), el encarnizamiento de un saber huraño, que no sabe nada, que nadie sabe y que la ignorancia encuentra siempre detrás de sí como su sombra transformada en mirada. (op.cit., pág. 294)

O sea, el yo que se convierte en él. Hay algún otro texto del otro libro, *El espacio literario*, incluso más claro sobre esta afirmación. Dice en la página 27, hablando del acto de escribir:

Escribir es participar de la afirmación de la soledad donde amenaza la fascinación. Es entregarse al riesgo de la ausencia de tiempo donde reina el recomienzo eterno. Es (aquí dice literalmente lo que os he dicho antes) *pasar del Yo al Él, de modo que lo que me ocurre no le ocurre a nadie* (he pasado del Yo (Je) al El,) *es anónimo porque me concierne, se repite con una dispersión infinita. Escribir es disponer el lenguaje bajo la fascinación, y por él, en él, permanecer en contacto con el medio absoluto, allí donde la cosa vuelve a ser imagen, donde la imagen, de alusión a una figura, se convierte en alusión a lo que es sin figura, y de forma dibujada sobre la ausencia, se convierte en la informe presencia de esa ausencia, la apertura opaca y vacía sobre lo que es, cuando ya no hay mundo, cuando todavía no hay mundo.*

¿Y por qué esto? ¿Por qué escribir tendría algo que ver con esa soledad esencial cuya esencia es que en ella aparece la disimulación? (*El espacio literario*, ediciones Paidós, 1992, pág. 27)

Ese concepto de soledad es esencial. ¿Podría tener que ver con el sujeto barrado de Lacan, con el sujeto en falta de Lacan? No lo sé, me lo pregunto y os lo pregunto. Esa soledad esencial del escribir.

Me parece que son textos muy densos y quizá habría que haberlos fotocopiado, para que los pudierais leer al mismo tiempo que los leía yo. Lo he pensado, pero al final no lo he hecho. Quizás son excesivamente densos en la expresión como para poder seguirlos simplemente oyendo.

-Bittori Bravo: me recuerda a la época en que se publicaron, no sé muy bien... Lacan decía la publicación sin firma de autor...el autor desaparecía al escribir...

-A.M.: Foucault decía no importa quien habla..

-Mikel Plazaola:... Lo escrito, lo inscrito en Antígona, la sepultura...el nombre puesto en la piedra da una cierta objetividad , lo escrito fija..La temporalidad desaparece con lo escrito...

-A.M.:El que ha sido escrito por la obra. ¿Qué es lo que queda del sujeto agente? El sujeto agente desaparece en la obra que escribe. Aparte de que habría que entender qué significado tiene para Blanchot la palabra “obra”. “Obra” no significa lo mismo que “libro” para Blanchot. ¿Qué supone la obra para Blanchot? No sólo supone un escritor que ha escrito un libro. Dice que el escritor tiene el libro, pero no la obra. Para que el libro se convierta en obra, necesita al lector. Sin el lector no hay obra, dice Blanchot. Claro, cuando aparece el lector, el autor ya ha desaparecido. Pero es que el lector también desaparece en la lectura de la obra. Lo que subraya Blanchot es que lo que queda es

la potencialidad del lenguaje. La infinita potencialidad del lenguaje queda ahí. Es decir, el escritor desaparece en su libro, el lector desaparece en la lectura, pero la obra supone una voz, la del escritor, y una mirada, la del lector. Sin las dos no hay obra, según Blanchot.

-Intervención: diferencia entre el habla cotidiana y... en el lenguaje escrito el Yo se pasa al Él y que eso se realiza en un momento de fascinación y como a modo de disimulo...si pudieras ampliar la diferencia entre el lenguaje escrito y el lenguaje oral....

-A.M.: El lenguaje oral supone la presencia de un interlocutor. En el lenguaje oral hay directamente un “yo” y un “tú”, y hay una conversación. En lo escrito hay un interlocutor que no es nadie, lo mismo que el escritor tampoco es nadie, porque ¿para quién escribe el escritor? Queda fuera la parte dialogada.

-Xabi Oñativia: Yo lo he entendido de una manera muy sencilla y muy lacaniana, del primer Lacan...la palabra es la muerte de la cosa... en el orden simbólico no está ni el sexo ni la existencia... al final de Lacan con los nudos borromeos... en este caso lo simbólico está suelto y en lo simbólico yo estoy representado, no estoy...apareces desapareciendo...

-A.M.: Cuando yo hablo, digo mucho más de lo que digo. Porque ese lenguaje que está ahí tiene, como dice Blanchot, una potencialidad infinita. Creo que el fundamento del análisis está en esa potencialidad del lenguaje. Si no, ¿dónde estaría?

A propósito del “*Je*”, sobre la marcha se me han ocurrido dos anécdotas. Una de Unamuno, que la cuenta él. En Salamanca, en un pozo que hay en el convento de San Esteban, Unamuno se asomó y se veía gritando: “¡Yo, yo, yo, yo...!”. Unamuno andaba buscando el Yo, no lo encontraba, pero buscaba el Yo apasionadamente.

-Xabi Oñativia: gozó en un pozo

-A.M.:La otra anécdota es sobre quién escribe *El Quijote*. Un profesor dice en clase a un alumno: “¿Quién escribió *El Quijote*?”. El chaval responde: “¡No, no, yo no!”. Mirad la ambigüedad del escribir. El chaval piensa que han visto que ha pintado o escrito en el libro. Esa es la ambigüedad y la potencialidad del lenguaje.

Luego Blanchot se plantea la cuestión de la muerte y se plantea si yo puedo morir. No sé si se puede conjugar el verbo, si es un verbo defectivo en castellano. “Yo muero”. Desde luego, dice Blanchot, en el acto de morir no puedo decir “Yo muero”. Puedo concebir mi muerte, pero... Veis cómo juega con el lenguaje literario.

-Xabi Oñativia: en euskera, “gogoan zaitugu”. Una de las frases de Lacan, un silogismo: “Todos los hombres son mortales. Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal.” Con eso lo que ha hecho es inmortalizar a Sócrates. Aunque no le das la existencia, le das el ser...

-A.M.: Blanchot tiene una visión sobre la muerte... Dice que la muerte es imposible, es impensable la propia muerte. Yo no puedo pensar mi muerte. Bueno, puedo anticiparla. Fijaos lo que dice Blanchot sobre la muerte.

-Xabi Oñativia: diferencia entre el escrito y la conversación, Lacan: la palabra y el lenguaje... Las relaciones de lo imposible: lo imposible es lo que no deja de no escribirse, lo real...

-A.M.: En cuanto al título de *La conversación infinita*, comentar que en la obra nunca hay una obra acabada. Si tenéis en cuenta que la obra exige la voz del autor y la mirada del lector, nunca el autor acaba la obra. Es imposible. Cualquier lector que viene lee, pone su mirada, que ya no es la del

escritor. O sea, la obra se escapa del control del escritor. Y esto no tiene nada que ver con la SGAE ni con el derecho de propiedad jurídico. Es otra cosa.

-Xabier Oñativia: todas las lenguas son lenguas muertas si no hay alguien que las diga... Lo simbólico es la muerte de la Cosa...

-Mikel Plazaola: ¿Esto no es un poco tautológico? Se hace una obra...

-A.M.: Primero define lo que es obra para diferenciarla de lo que es un libro. El autor lo que tiene es un libro. Blanchot escribe *El espacio literario*, que es un conjunto de manchas que no significan nada. Significan lo que el autor quiso decir ahí. Pero, para que se convierta en obra, exige la mirada de un lector, de cualquier lector, de los infinitos lectores. Por eso la conversación es infinita, la obra es infinita.

El lector tampoco puede decir: “Yo tengo la clave de esta obra”. Yo aquí tenía una confusión, siempre he interpretado -y estoy equivocado en eso- que un libro, un escrito cualquiera, son manchas negras sobre fondo blanco, que no dicen nada más que a alguien que lo mira y a él le dicen algo. Pero a él le dicen algo... Yo siempre pensaba que era porque el lector va con una mochila al hombro: sus vivencias, su historia, su educación, sus deseos, sus pasiones, sus temores... y todo eso lo vuelca en la lectura. Pero, claro, eso, según Blanchot, es una interpretación psicologista de la lectura. Él lo lleva a otro terreno, a un terreno mucho más ontológico, a la potencialidad infinita de la escritura. Eso no tiene nada que ver con la mochila subjetiva del lector, ni tiene nada que ver con las condiciones históricas de la producción del libro por parte del lector. Ni tiene nada que ver, como dice Blanchot, con ninguna hermenéutica más o menos barata, que trata de interpretar.

No hay una interpretación “marco”. La hermenéutica también sería infinita en ese caso. No habría una pauta, un “yo soy la autoridad que interpreta lo que dijo Blanchot”. O cuando Blanchot habla de Rilke. No es “Soy la autoridad que interpreta a Rilke”. No existe la interpretación-pauta.

-Intervención: en algún momento alguien volverá a escribir *El Quijote*...

Otra vuelta de tuerca al poder de lo literario. A la potencia de lo literario.

-Intervención: más que una vuelta de tuerca, a mí me parece como otra página de la lectura...

-Xabi Oñativia: potencialidad intrínseca en tanto en cuanto, la hipótesis es la muerte de la cosa y, con la infinitud...

-A.M.: ¿Sabes lo único que es inmortal? Lo muerto.

-Xabi Oñativia: lo que no se puede corromper...La dialéctica que todos tenemos en tanto como somos representados y en tanto como existentes...

-A.M.: El problema que ocurre es que no tenemos más que el marco del lenguaje. El sujeto se mueve ahí y, cuando habla, habla ahí. Y habla de algo que no está ahí. O sea, habla de una presencia en ausencia. Y él también está presente en ausencia en el lenguaje.

Nos movemos en este cuadro, lo cual no quiere decir que sólo exista ese cuadro. Eso sí que sería una afirmación metafísica injustificada. El que dice “no existe más que el lenguaje” dice una estupidez, porque el lenguaje lo habla alguien. Pero el hablar significa meterse en ese cuadro y, por lo tanto, desaparecer ahí.

Es decir, la afánisis del sujeto es la desaparición en el modo en que aparece. Aparece

desapareciendo. Y habla de una cosa que también está presente en ausencia. Cuando yo digo “gato”, el gato no está presente más que en ausencia. Aquí no hay ningún gato, pero yo puedo traer el gato a la presencia cuando hablo del gato.

-Xabi Oñativia: el “gato” (la palabra) ha servido para domesticar a los gatos... Mundos que no son absolutamente separados... Final de la obra de Lacan, los registros diferentes: simbólico, imaginario y real...

-A.M.: El último Lacan sigue pensando en lo mismo: cuáles son las condiciones de posibilidad de lo imposible. Porque lo imposible es lo real. Yo creo que la aventura de Lacan es esa: ¿cómo pensar lo imposible? Y la de Blanchot lo mismo. ¿Cómo pensar lo imposible?

-María Jesús Zabalo: si el sujeto tiene que pasar por ese marco...

-A.M.: Puede ser un ente imaginario. Como real está ausente en la presencia. Cualquier cosa es real. Está presente como ausente. Está representado.

-Xabi Oñativia: está presente, lo ausente

-María Jesús Zabalo: ¿y si no hay representación?

-María Jesús Zabalo: Cuando escucho que el *Je* desaparece, lo que me viene a la mente es que desaparece cuando esté en lo real, cuando no haya representación.

-A.M.: Fijaos que lo real es una palabra que emplea Lacan para referirse a lo imposible. O sea, no es una palabra, está aquí (señala la pizarra), es una palabra para representar lo imposible.

-Xabi Oñativia: ¿Y esa desaparición del *Je*? Una de las grandes afirmaciones de Lacan al final de su obra: el inconsciente es un saber sin sujeto. Lévi-Strauss,...

-A.M.: Reflexionar sobre el lenguaje es una cosa apasionante y, al mismo tiempo, realmente inquietante. Los científicos creen que hablan de cosas. Por ejemplo, “neuronas” es una palabra, no es más que una palabra, no es una cosa. Luego puedes decir que se ve en una resonancia magnética, pero lo que se ve es una imagen. Estamos con la imagen y la palabra.

- Xabi Oñativia: En el seminario 1...está puesta la imagen de un elefante y cuenta la anécdota, el elefante no está aquí pero ha tenido efectos al entrar en el discurso....

-Mikel Plazaola: *El principito*: el elefante más bonito es el que está pintado... Desconexión entre la experiencia que afecta y lo que podemos representar de esa experiencia que afecta...

-A.M.: Hay una frase de Lacan que yo creo que es una crítica casi sarcástica al procedimiento científico. Dice algo así como: “mi prometida siempre llega a la cita porque, si no llega, no es mi prometida.” Esa es la crítica a la ciencia más radical que he oído. Es decir, el científico primero esconde el tesoro debajo de una piedra y luego va y lo encuentra. Y si no lo encuentra es que no era el tesoro que él había puesto ahí.

El procedimiento científico es: mediante hipótesis, experimento para corroborar la hipótesis... y, si no llega a la cita, es que no era mi prometida.

-Xabi Oñativia: para sacar el ratón de la chistera primero hay que meter el ratón en la chistera...

-A.M.: (*Dibuja en la pizarra*) Aquí yo creo que pondría lo de realidad, el concepto de realidad de

Lacan (paralelo al de lenguaje), mientras que lo real estaría absolutamente fuera. Luego puede anudarse una parte con eso... y el sujeto puede anudarse también, pero lo real es lo correspondiente a..., es lo pragmático, el “pragma” de los griegos.

-Xabi Oñativia: en un momento decía lo real: lo que no es imaginario ni simbólico...aunque luego con los nudos Borromeos cambia...

-A.M.:A propósito de eso, me acuerdo del cuadro pero no me acuerdo del nombre del pintor. Seguro que alguno de vosotros se acuerda. Ese pintor belga que era comunista y que se dedicó a criticar la manipulación a través de las imágenes y de las palabras. René Magritte. Hay un cuadro muy famoso que comenta Foucault, que se titula *Esto no es una pipa*. El cuadro ese es genial, lo mismo que el cuadro en que pinta una manzana y debajo escribe él mismo: *Esto no es una manzana*.

-Carlos Alonso: ahí hay un problema, porque... estamos en un juego donde no sales del lenguaje... Hay algo fuera que, cuando lo enuncio mediante palabras, lo escondo...

-A.M.:No podemos hablar más que en el lenguaje. Es una obviedad. Cuando hablamos, queremos hablar de otra cosa. El límite en el que se mueve Blanchot es el límite del lenguaje, lo mismo que el límite en el que, creo, se mueve Lacan. Lo mismo que en el que se mueve Wittgenstein, sólo que Wittgenstein dice que de lo que no se puede hablar, mejor es callarse. Pero ya sabéis que lo que está haciendo ahí criticando a todo el *Tractatus* que previamente había escrito.

-María Jesús Zabalo: “de lo que no se puede hablar mejor es callar” es un absurdo...

-A.M.: Os lo voy a decir de otra manera. Hay una traducción de esa frase (que hizo un amigo mío) que es mucho más expresiva, aunque retuerce el lenguaje en castellano: *de lo que el “se” no puede hablar, mejor es que el “se” calle*. El “se” es el lenguaje anónimo, impersonal, propio de la ciencia. Pues bien: de lo que ese “se” no puede hablar, mejor es que ese “se” ni siquiera intente decir nada.

-María Jesús Zabalo: al decirlo así, a mí lo que me suena es lo mismo que condiciones de posibilidad de lo imposible ¿Por qué hay que hacer algo de la posibilidad de lo imposible?...

-Josune Aréjula: me recordaba un poco el libro de Jorge Semprún *La escritura o la vida*, en el sentido de, para preservar la vida, no acceder a lo simbólico porque venía del campo de concentración...

-A.M.: O la posición contraria, la de Amélie Nothomb, que dice que escribe para no morir y escribe sin parar, lleva escritos no sé cuántas novelas, cada año escribe una.

En cuanto a la cuestión de ¿Puedo yo morir?, Blanchot habla de la imposibilidad de morir para el *Je*. Dice:

Sucede que nosotros morimos, abandonamos justamente no sólo el mundo, sino la muerte (es muy importante asociar esto: la muerte pertenece al mundo). Tal es la paradoja del último instante. La muerte trabaja con nosotros en el mundo, poder que humaniza a la naturaleza, que eleva la existencia al ser. Ella está en nosotros como nuestra parte más humana.

No es muerte más que en el mundo. El hombre sólo la conoce porque es hombre, y sólo es hombre porque él es la muerte en devenir.

Pero morir es romper el mundo. Es perder al hombre, aniquilar el ser. Es, por tanto, perder también la muerte. Perder lo que en ella, y para mí, hacía de ella la muerte. Mientras vivo, soy un hombre mortal. Pero cuando muero, al cesar de ser un hombre, ceso también de ser mortal. No soy ya capaz de morir. Y la muerte que se anuncia me horroriza porque la veo tal como es, no ya

muerte, sino imposibilidad de morir. (El espacio literario, edit. Paidós, 1992.)

Eso es lo que él plantea sobre la imposibilidad de morir. O sea, la muerte pertenece al mundo, pero morir significa morir del mundo y morir yo con él, y morir la muerte, puesto que la muerte pertenece al mundo. La cuestión aquí sería diferenciar “mortal” y “morir”. Por eso también la paradoja de las esquelas, que hablan de “los restos mortales del difunto”. Esos restos ya no son mortales, son inmortales. Ya que está muerto, no puede morir. El que puede morir es el mortal, el muerto ya no puede morir. Igual tendríamos que decir “los restos inmortales”.

Sobre la cuestión del suicidio, Blanchot plantea que la pretensión del suicida sería adquirir un dominio sobre lo que escapa a todo dominio, es decir, sobre la muerte. Es imposible. ¿Por qué? Lo que es imposible es proyectar la muerte propia. ¿Por qué es imposible? Porque la muerte es la supresión de todo proyecto. Incluso ese, el proyecto de matarme.

Sin embargo, creo que desde el punto de vista de Lacan podríamos hablar de lo que él llama el suicidio melancólico. No sé si he interpretado bien esta cuestión del suicidio melancólico, que creo que está en el Seminario XI, el que vamos a ver. Es decir, la alienación entre el sujeto y el otro. La demanda, el deseo, y la posibilidad de la desaparición como respuesta escapatoria. Eso sería el suicidio melancólico, cuando no hay la función reguladora del fantasma. La función reguladora que nos permite acercarnos al objeto a sin quemarnos en la cosa, sin fundirlos.

A eso, a ese suicidio melancólico nos llevaría el deseo puro. El deseo puro sería ese deseo en el que el sujeto deseante ya no encuentra nada con que identificarse. Entonces se enfrenta directamente a la Cosa. Otra palabra que utiliza Lacan para referirse a la Cosa es el objeto a. Otra vez escribe también “Acosa”, y otras veces se refiere a él como Plus de gozar. Acercarse a ese plus de goce.

Ese deseo puro sería un deseo cuyo objeto no está ligado a la cadena significante. Entonces nos enfrenta a lo que decíamos de Blanchot el año pasado, creo que fue el último día: o nos enfrenta a la tragedia (tipo *Antígona*) o nos enfrenta a lo que él llamaba “nirvanización”, que es otra forma de morir.

La otra salida, la otra posibilidad sería el fin del análisis. El fin del análisis no puede consistir en llevarnos a la tragedia ni tampoco en llevarnos a la muerte por nirvanización, es decir, por acabar con el deseo. Al contrario, es inventar nuevas identificaciones, creo yo. No sé si sería inventar nuevo significante amo que nos permita seguir deseando, puesto que si para Lacan el deseo es el deseo del Otro, si no hay un otro tampoco tendría yo el deseo. De tal manera que tendré que inventar un Otro con el que identificarme para poder seguir deseando, siempre sabiendo que esos deseos nunca plenifican el deseo, porque el deseo es inmortal, en la medida en que se refiere a ese plus de goce, a ese objeto a, a la Cosa.

Lo que pasa es que, en lugar de eso, existe el objeto que Lacan llama metonímico, ¿no? Lo que se separa. Cuando ya no hay objeto a ni metonímico, ¿qué hacer con el deseo? ¿Abalanzarse en el suicidio, tragedia tipo *Antígona*? ¿Tratar de destruir en sí mismo el deseo? Nirvanización, que le llamaba Artaud. ¿O encontrar, no sé si decir inventar, nuevas identificaciones? Si el final del análisis consiste en haber suprimido o haber superado todas las identificaciones y haber atravesado el fantasma, entonces te enfrentas directamente con la Cosa. ¿El fin del análisis te llevaría a eso o te llevaría a buscar...?

Para hablar en los términos que Lacan emplea : la identificación imaginaria, la identificación simbólica y la identificación con el deseo, que sería la última identificación. Identificarse con el deseo significa asumir el deseo. Pero no asumir el deseo de manera que me lleve a la muerte, sino asumir mi ser deseante.

-Xabi Oñativia: Ese deseante no es deseo del Otro. Es mío.

-A.M.: ¿Lo tengo que inventar?

-Xabi Oñativia: las identificaciones son simbólicas pero también imaginarias...

-Conversación:Hay algo más que la realidad, la caída del señuelo, caída del sujeto supuesto saber al final del análisis.....

-A.M.: Estas pretensiones de que el “se” hable de lo que no puede son a veces graciosas. Por ejemplo, no sé si os acordáis de Yuri Gagarin, el cosmonauta, que iba en el satélite. Cuando volvió dijo: “No he visto a Dios por ahí”. O cuando estaban analizando la sábana santa de Turín y dijeron que si encontraban genes de paloma sería porque era Jesucristo. Eso podría ser otra extralimitación del “se”.

En *El espacio literario* Blanchot dice:

Si se quiere considerar más seriamente a qué invitan tales afirmaciones, tal vez haya que buscar dónde se originan. El escritor escribe un libro, pero el libro todavía no es la obra; la obra sólo es obra cuando, gracias a ella, la palabra ser se pronuncia en la violencia de un comienzo que le es propio; acontecimiento que se realiza cuando la obra es la intimidad de alguien que la escribe y alguien que la lee. Entonces podemos preguntarnos: ¿Si la soledad, es el riesgo del escritor, no expresaría que éste está vuelto, orientado hacia la violencia abierta de la obra, de la que sólo advierte el sustituto, la aproximación, la ilusión bajo la forma del libro? El escritor pertenece a la obra, pero a él sólo le pertenece un libro, un mudo montón de palabras estériles, lo más insignificante del mundo.

El escritor que siente ese vacío cree que la obra sólo está inconclusa, y cree que un poco más de trabajo y la suerte de momentos favorables le permitirán, a él solo, terminarla. Por lo tanto, se entrega al trabajo. Pero lo que quiere terminar solo, sigue siendo interminable y lo asocia a un trabajo ilusorio. Al final la obra lo ignora y vuelve a cerrarse sobre su ausencia en la afirmación impersonal, anónima, de que es, y nada más. Esto se traduce señalando que el artista, que sólo termina su obra en el momento de morir, nunca llega a conocerla. Observación que, tal vez, haya que invertir, porque ¿el escritor no estaría muerto desde el momento en que la obra existe, como a veces se lo hace sentir la impresión de una inacción extraña? (op.cit., págs. 16, 17)

Aquí han traducido “inacción” el término francés “desobrement”, que literalmente significa “desobra”. “Des-obra”, lo contrario de la obra. Ese término en realidad lo toma Blanchot de Jean-Luc Nancy.

-Josefina Garcia de Eulate : un autor escribe un libro y la obra trasciende... Charles Chaplin se presentó a un casting para hacer de Charlot y lo eligieron en quinto lugar... El autor hace de Charlot, pero, una vez hecho, ya ha desaparecido como sujeto...

-A.M.: Dice Blanchot que al autor sólo le pertenece un libro. Un mudo montón de palabras estériles, lo más insignificante del mundo. Eso es lo que obtiene el escritor: un libro. Para que se convierta en obra, necesita al otro.

Por eso la obra es interminable y además se sale de las manos, se sale del control del escritor. Por eso hay múltiples interpretaciones. Pero incluso la obra de Lacan. Lacan está muerto. No sólo muerto porque fue un escritor que escribió unos libros y dictó unos seminarios. Cuando lo hacía también desaparecía en lo que decía. Ahora ya está muerto, ha dejado de ser mortal. Lo que queda es la obra, sus libros, sus seminarios recogidos en forma escrita por Miller... y los que prestamos la

mirada y lo leemos y convertimos ese escrito en obra. Y como lo convertimos en obra, podemos ir incluso más allá de la hipotética intención de Lacan al escribirlos. Es decir, la obra está abierta a la creación continua.

-Intervención: Lacan no deja de ser una imagen... Kant...

-A.M.: El planteamiento de Kant a mí me parece insuperable desde el punto de vista conceptual. Insuperable. A lo que accedemos es al fenómeno. Pero precisamente Kant dice: porque hay fenómenos nos vemos obligados a pensar el "noúmeno". La palabra "noúmeno" significa "pensado", no significa "conocido". Puesto que hay fenómeno, puesto que hay lo condicionado, me veo forzado a pensar lo sin condiciones, aunque no lo puedo conocer más que condicionado.

-Mikel Plazaola: no hay obra sin libro...

-A.M.: Continuamente estamos interpretando lo que dijo Lacan. Yo creo que ahí no sé si hay algo de divinizar el escrito, el libro. Lo digo humildemente. Creo que todos vosotros tenéis experiencia clínica de manera que vuestra mirada debiera ser la mirada clínica que lee la obra de Lacan con vuestros ojos, y no pretende leerlo con los ojos de Lacan. Porque eso es imposible.

Es decir, la voz de Lacan ha desaparecido. Lo que tenéis es vuestra mirada, y vuestra mirada es clínica. ¿Por qué no tomar en serio vuestra experiencia clínica para tratar de entenderla utilizando las palabras que Lacan ha dejado escritas en esos libros? A lo mejor de esa manera el pensamiento de Lacan seguiría vivo sin Lacan. Sería lo mismo que hizo Lacan con Freud. Lacan no divinizó a Freud, no lo petrificó y se dedicó, como decía Foucault, a quitarle el polvo, sino que lo leyó. Lo leyó él. Quizá con Lacan habría que hacer lo mismo.

¿Desde qué punto de vista leemos a Lacan? ¿Desde el punto de vista exegético (como se leería la Biblia) o desde el punto de vista de la experiencia clínica que cada uno de vosotros tenéis?

-Mikel Plazaola: la experiencia clínica es la que te contrasta con lo que lees...

-A.M.: Siempre existe el peligro de tomar los conceptos, las palabras de Lacan, como el lecho de Procasto. Si encuentras a alguien por ahí, lo tiras a la cama. Si es más largo que la cama, le cortas las piernas, para que quepa ahí. Si es más corto, lo estiras hasta romperlo para que quepa dentro del concepto. Ese peligro no sólo es el peligro nuestro, sino, creo, el de cualquiera. De todo pensamiento y de todo científico. La ciencia pretende meter en su caja de zapatos lo que aparece ahí. Y sólo rompe la caja de zapatos cuando, por casualidad, descubre una incoherencia interna (caso de los matemáticos) o bien cuando hay un acontecimiento que no cabe de ninguna manera en la caja y la rompe.

-Mikel Plazaola: ¿Cómo hace el que lea la obra, o la teoría, con lo que no puede explicar?... ¿Freud por qué es admirado, entre otras cosas? Porque era capaz de tumbar toda su teoría cuando lo empírico le demostraba que se había equivocado... Aceptar el no todo.

-A.M.: Es una cosa llamativa el que Lacan destaque en Freud la pulsión de muerte. Es muy llamativa, porque los otros psicoanalistas de obediencia Freudiana le quitan importancia a eso o lo integran de otra manera. Sin embargo, a mí me parece que Lacan le da una importancia extrema a la pulsión de muerte de Freud.

-Bittori Bravo: ¿A qué llamas tú la experiencia clínica? La experiencia clínica empieza por uno mismo. ¿Qué es lo que puedes saber de tu relación con otro?...

-A.M.: La cuestión sería tomar los conceptos, o los registros, como dogmas o tomarlos como guías.

Creo que la posición es muy diferente.

-Bittori Bravo: ni lo uno ni lo otro...

-A.M.: Te guías con esos conceptos y, en la medida en que son guías, tú vas modificándolos en la medida en que vas moviéndote. Pero si los tomas como dogmas, entonces quieres meter todo en ese saco ¿Y lo que no cabe? Prescindes de ello.

-Carlos Alonso: una curiosidad: ¿qué hacéis con lo que no entra ahí?...

-Xabi Oñativia: para ser analista primero tienes que analizarte... / Pulsión de muerte...

-A.M. Fijaos en la mirada diferente de Lacan y la mirada de otra gente. Otra gente atribuye los últimos escritos de Freud a circunstancias históricas (Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial, periodo de entreguerras...), otros lo atribuyen a factores psicológicos (cáncer de mandíbula, dolor, cocaína...). Lacan lo afronta conceptualmente, es decir, afronta la literalidad del texto literario de Freud, del escrito de Freud. Es un punto de vista radicalmente diferente. Ni psicologista ni historicista.

-Xabi Oñativia: varias herramientas. Al principio, el estadio del espejo... Lacanianos superados por esa especie de alienación al discurso de Lacan...

-A.M.: Parafraseando a alguien que decía que Marx no era marxista, se podría decir que Lacan no era lacaniano.

-Xabi Oñativia: en el último seminario: “vosotros, si queréis, sed lacanianos. Yo soy freudiano”

-María Jesús Zabalo: en la clínica no te sirve ni ser freudiano, ni ser lacaniano... La clínica precisamente te enfrenta constantemente a algo que es nuevo, te tienes que posicionar...

-Bittori Bravo: es muy distinto si te posicionas como psicoanalista o si te posicionas como psicólogo o psiquiatra...

-A.M.: Desde el punto de vista de la teoría, ahora se me ocurre una cita de Lenin, aplicada a la política, que seguramente se puede aplicar aquí. Decía Lenin: no hay nada más práctico que una buena teoría. Lo que pasa es que no hay nada más práctico. Sin una buena teoría, no puedes acercarte a nada. Pero sin una buena práctica, la teoría la conviertes en dogma. O, en términos de Marx, en ideología, en falsa conciencia.

Os he oído decir aquí a alguno de vosotros que Freud decía que, en cada caso, tienes que olvidarte de todo lo que sabes. Si no lo olvidas, metes en el lecho de Procusto a ese analizante que llega allí.

