

CONEXIONES DEL CAMPO LACANIANO-LAKANIAR ALORREKO LOTURAK  
CURSO 2021.2022KO KURTSOA  
JAKINMINA

**“EL SUJETO DE LA MODERNIDAD”**

*Ángel Murías*

EUSKAL-HERRIKO FORO PSIKOANALITIKOA



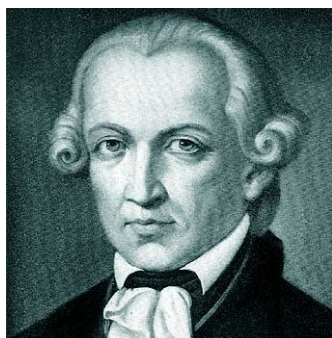
FORO PSICOANALITICO DEL PAIS VASCO



DESCARTES



SPINOZA



KANT

HEGEL



## Descartes

Si tomamos como ejemplo el cambio copernicano, si nos situamos desde el punto de vista del sol, cosa que ya sabéis que es imposible, excepto teórica imaginariamente, nadie puede ir al sol. Sin embargo, podemos simular que miramos desde el sol, entonces da la casualidad de que el sistema planetario, el sistema de las estrellas, nos permite orientarnos de una manera mucho más simple.

La revolución se dio en la astronomía y la revolución en la física, con Galileo, Kepler y luego Descartes. Descartes, en el fondo es un físico matemático, matemático físico dice él, como Galileo, se dedica a las matemáticas y a la observación, que dé más importancia a las matemáticas no quiere decir que la observación la suprima, sino que la observación está controlada por las matemáticas.

Eso era la física matemática, tanto de Galileo como de Descartes, incluso, podríamos pensar que más aún la de Descartes que la de Galileo, los descubrimientos de Descartes en geometría y aritmética son conocidos.

Estoy dudando, si hoy hacer una exposición académica del pensamiento de Descartes, que ya creo que conocéis, lo puedo resumir brevemente, pero lo que voy a hacer hoy es plantear problemas. Problemas de lo que ocurre, relativos a Descartes, para ello he tomado como guía el libro de Jacques Derrida *La escritura y la diferencia*, en concreto un capítulo que se titula, *Cogito y la historia de la locura*. En este capítulo, Jacques Derrida se refiere al libro de Michel Foucault *Historia de la locura*, concretamente al primer tomo, cuando habla del encierro. Empieza hablando de Descartes, considerando que el cogito cartesiano y la duda cartesiana, es el primer momento en que el pensamiento encierra a la locura, cosa que Derrida no acepta, y yo pienso que tiene razón, al menos hasta donde he entendido, ya que es muy complicado. Luego os leeré un párrafo de Derrida.

En principio, decirnos que Descartes es un rotulo en un libro, eso es Descartes, Descartes no existe, no es una persona, cuando hablamos de Descartes es lo que leemos escrito en un libro. Este libro está en castellano, lo que supone una traducción de una edición francesa posterior probablemente a la original escrita por Descartes. Quiero subrayar la importancia de la escritura y de paso la de la lectura, ya lo comentamos cuando hablamos de Maurice Blanchot, la importancia del hecho de escribir y de leer. La escritura no es una obra, una obra, para que sea una obra debe tener lectores. Un libro no es una obra, los lectores leen el libro cada uno desde su punto de vista, no hay otra manera de leerlo.

Descartes vivió en el siglo XVII, época del barroco. Se encontraron unos cuadernos de su juventud, en que se leía una frase, *larvatus prodeo*, quiere decir, avanzo enmascarado, se refería a la ambigüedad o incluso a las contradicciones presentes en lo que el mismo estaba pensando y luego escribió, y que podemos leer aquí.

La aventura, si lo podemos considerar así, poniéndonos de una manera imaginaria en el proyecto de Descartes, la aventura intelectual de Descartes conduce al descubrimiento del *cogito*, pero ¿qué proyectaba él?, lo que él quería era tener un conocimiento seguro.

He hablado antes de la revolución copernicana, he mencionado a Kepler, a Galileo y a Descartes. Descartes, había sido educado en la escolástica y veía como todas las ideas antiguas escolásticas que él tenía, se estaban poniendo en cuestión por la nueva astronomía, la nueva física, incluso la nueva filosofía.

Lo que dice Descartes es: para construir un saber seguro, tengo que encontrar un punto de apoyo donde este seguro, pero ¿cómo encontrar ese punto de apoyo? pues, buscando un procedimiento.

Este procedimiento es el siguiente, voy a someter a la prueba de la duda a todo aquello que creo saber, y solo consideraré cierto aquello que resista esa prueba. Todo lo que no resista esa prueba, no lo considerare cierto, lo suprimiré como no cierto. De esa manera, Descartes va a encontrar un punto de apoyo donde sostener toda su construcción.

Luego os leeré un párrafo donde lo sostiene de una forma muy breve.

Pone en duda toda la información que le transmite el sentir; toda la información del mundo, todas sus ideas anteriores recibidas de la tradición, todas sus creencias anteriores; todas, porque pueden ser falsas. Todo esto lo pone en duda, ya que no le sirven como punto de apoyo.

Os lo voy a leer algunos párrafos del libro *Las meditaciones metafísicas*, os podía haber leído *El discurso del método*, pero creo que es más propio, *Las meditaciones*.

*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*

Traducción: Vidal Peña

Ediciones Alfaguara

Ediciones utilizadas: edición Latina de 1642 y edición francesa de 1647

- *Primera meditación, se titula, De las cosas que pueden ponerse en duda.*

En relación con el proceso de la duda, dice en un momento:

*Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. (pág. 18)*

Con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, no habla que nos engañen los sentidos siempre, sino con respecto a las cosas poco sensibles y muy alejadas, dice que tal vez haya muchas cosas de las que no se pueda dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio, -es decir, por medio de los sentidos-, de eso a lo mejor no se puede dudar, continúa:

*Y cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo. (pág. 18)*

En este párrafo se basa Foucault para considerar, para afirmar, que aquí Descartes comienza el encierro, el encierro desde el punto de vista intelectual, cuando dice, no me comparo con esos insensatos, sería tan extravagante como ellos.

Esto, probablemente es una concesión al no filósofo, que al leer este escrito de Descartes pensaría, éste no está loco, ya sabemos que no está loco. Descartes lo sustituye por otra hipótesis mucho más radical, digo radical porque abarca mucho más, continúa:

*Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! (pág. 18)*

Esta hipótesis que utiliza ahora, la utiliza, porque abarca mucho más con la hipótesis del sueño que con la hipótesis de la locura, yo sueño lo mismo que soñáis todos, en el sueño puedo representarme sin manos sin pies puedo representarme sin estar aquí, puedo pensar que estoy aquí y no estoy.

Calderón de la Barca había escrito un poco antes, *La vida es sueño, sueño que estoy aquí de estas prisiones cargado, y soñé que en otro estado más lisonjero me vi.*

El sueño, hace creer que es verdad lo que no es más que un producto de la imaginación, y no hace falta estar loco para soñar. El problema entonces es, cómo distinguir los sueños de la vigilia, cómo distinguir que yo ahora no estoy soñando.

Descartes no encuentra ninguna razón convincente para poder distinguir si está soñando o está vigilando. Pero se le ocurre en un momento determinado que con todo esto; este cuerpo, esta mesa, estas manos, aunque todo esto sea producto de mi ensoñación, sin embargo, yo no puedo soñar un círculo cuadrado, ni puedo soñar que un ciprés más dos cipreses son cinco.

Lo que dice Descartes es, incluso en el sueño, las verdades de la geometría y la matemática son resistentes al sueño; si yo sueño con un círculo, sueño con un círculo y no puedo soñar con un cuadrado, no lo puedo imaginar cuadrado, por supuesto que puedo pensar cosas que no puedo imaginar. Mas adelante insiste, puedo pensar matemáticamente en un triángulo, en un polígono de mil lados, e incluso puedo hacer cálculos con él, pero no puedo imaginarlo. Yo puedo pensar un polígono de  $n$  lados y no puedo imaginarlo, el pensamiento va más allá de la propia imaginación.

Este es el momento en que ha encontrado algo para salir de la duda, las proposiciones de la geometría y las matemáticas; en una palabra, el funcionamiento del pensamiento no aferrado a los sentidos, ni aferrado a la imaginación. En ese momento ha encontrado un punto de apoyo firme.

Pero Descartes sigue con su duda, entonces se le ocurre una hipótesis exagerada, intenta salir de la duda, de la duda en que se había quedado Montaigne, por ejemplo, radicalizando la duda.

Intenta salir de la incertidumbre, apoyándose en la incertidumbre precisamente, para eso, utiliza una hipótesis hiperbólica, exagerada, que luego intentaré matizar leyendo un texto.

Generalmente, la gente habla de la hipótesis que hace Descartes de un genio todopoderoso maligno, antes de eso, una página antes habla de algo de lo que os voy a leer, dice:

*Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y, más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad.*

*Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda. (pág. 19 Y 20)*

La hipótesis es la de un Dios todopoderoso, que como es todopoderoso, puede engañarme sin que yo lo sepa.

¿Puedo hacer aquí una referencia al inconsciente?, es decir, ¿puedo decir que hay una fuerza que irrumpe mi pensamiento sin que yo lo sepa?, ¿puede ser, que ese Dios todopoderoso y que yo no conozco, irrumpa en mi pensamiento alterando mi modo de pensar, haciéndome creer conscientemente que estoy en lo cierto, cuando me estoy equivocando? Es de Dios de quien habla.

Esta hipótesis del Dios todopoderoso le permitiría poner en duda su propia capacidad de razonar, tal como se manifiesta en las matemáticas, en la geometría, en el modo lógico de razonar. Le permitiría extremar la duda, poniendo en duda todo, incluso su propia capacidad de pensar.

En referencia al inconsciente dice:

*Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos,*

*arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. (pág. 20)*

¿Hay pensamientos que irrumpen en mí sin que yo los controle? Parece claro lo que dice aquí Descartes, continua:

*Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios-que es fuente suprema de verdad-, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañoso que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada. (pág.21)*

Es el final de la primera meditación. Veis el proceso de la radicalización de la duda, Descartes ha cortado con todas las condiciones, se ha quedado sin mundo, se ha quedado sin capacidad racional.

Ahora permitirme que os lea un texto de Slavoj Žižek, se titula, *El espinoso sujeto*, me parece que vale la pena para plantear un problema que nos va a servir para los demás días que hablaremos de la subjetividad moderna, dice:

*Su núcleo el efecto que abre el espacio para la luz del logos, es la negatividad absoluta, "la noche del mundo", -es una expresión de Hegel-, el punto de locura total, en la cual vaga sin ninguna meta las apariciones fantasmagóricas de los "objetos parciales". (pág. 45)*

Todo esto es de Hegel. En consecuencia, este párrafo hay que leerlo muy despacio, me parece muy importante.

*Sin este efecto de repliegue no hay subjetividad, por ello Hegel tiene todas las razones para invertir el interrogante convencional de cómo es posible la caída regresiva de la locura, la verdadera pregunta es cómo puede el sujeto salir de la locura y llegar a la "normalidad", es decir, el repliegue en sí mismo, al corte de los vínculos con el ambiente.*

-Es lo que ha hecho Descartes, quedarse sin mundo y sin nada, se ha replegado y no sabemos dónde, en sí mismo es muy difícil- continua el párrafo,

*Al corte de los vínculos con el ambiente, le sigue la construcción del universo simbólico que el sujeto proyecta sobre la realidad como una especie de formación sustitutiva, destinada a compensar la pérdida de lo real inmediato presimbólico. No obstante, como el propio Freud lo afirmo en su análisis del caso de Daniel Paul Schreber. ¿No es la elaboración de una formación sustitutiva, que compensa*

*al sujeto por la pérdida de la realidad, la definición más sucinta de la construcción paranoica, como intento del sujeto que trata de curarse, mediante la desintegración de su universo?*

En síntesis, la necesidad ontológica de la "locura", reside en el hecho, de que no es posible pasar directamente desde el alma animal pura, inmersa en su mundo vital natural, a la subjetividad "normal" que habita en su universo simbólico, para llegar al universo simbólico tiene que romper con el *umwelt*, con el medio ambiente natural en que está metido como animal, en esta ruptura con el medio ambiente y la reconstrucción en el universo simbólico; ahí habita la subjetividad, en el universo simbólico, sin ese corte no es posible la subjetividad, dice Zizek:

*El mediador evanescente, es el efecto "loco" del repliegue radical respecto de la realidad, que nos abre el espacio para la reconstitución simbólica. (pág. 46)*

Continúa:

*En este mismo sentido, como dice Lacan, la normalidad es en sí misma, un modo, una subespecie de la psicosis, es decir, si la diferencia entre "la normalidad" y la locura es inherente a la locura, -un momento de la locura-, ¿en qué consiste esa diferencia entre la construcción loca paranoica y la construcción normal, social de la realidad? ¿En última estancia, la normalidad es solo una forma más desviada de la locura?, ¿o bien como dice Schelling ¿la razón normal no es más que una locura regulada? (pág. 46)*

Este fragmento de Zizek, nos va a servir para plantear la subjetividad moderna. Haciendo de este corte radical con el medio ambiente natural, reconstruyéndolo como una suplencia, el orden simbólico del mundo en el que puede habitar el sujeto, y esto es ni más ni menos lo que hace Descartes.

Volvemos a *Las meditaciones* para ver esto mismo:

Hemos visto la supresión del medio natural mediante la duda, se encuentra sumido en la duda, en la incertidumbre, no hay nada seguro, no hay nada cierto.

- *La segunda meditación, se titula, De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo.*

Empieza diciendo:

*Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. (pág.23)*

Descartes no solo es escritor, sino lector de lo que escribe y por lo tanto interprete de lo que había escrito el día anterior, no es lo mismo el escritor que el lector. Descartes dice, la meditación que

hice ayer, siempre lo escrito, lo dicho, la importancia de la escritura y de la lectura, no se limitó a pensar, lo escribió, lo escribió para otros, aunque otros sea también el mismo, dice:

*Así pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo. (pág. 23)*

La duda eterna, lo único cierto, es que en el mundo no hay nada cierto. Montaigne decía, "¿Qué sé yo?" continúa:

*Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? (pág. 24)*

Dice claramente que son algunas potencias las que introducen en su espíritu esos pensamientos, no es mi pensamiento quien me los introduce, sino alguna potencia; llámala, Dios, llámala fuerza inconsciente, lo que quieras. hay alguna potencia que me introduce a mí, que irrumpe en mí, forma en mí esos pensamientos que no son míos.

Dice razonando lo que os he leído, lo repite muchas veces:

*Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu. (pág. 24)*

Comenta que, aunque me estén engañando, para que me engañen, tengo que pensar; afirmar algo, negar algo que sea falso, aunque yo crea que es cierto. Incluso, en la hipótesis más extrema, esa que me permitiría dudar de mi capacidad mental para que yo sea engañado con esos pensamientos extraños, es que tengo que existir; soy engañado, luego existo.

Si me quedo en la afirmación anterior, no hay nada cierto en el mundo, he cortado toda pretensión de saber, me quedo en el escepticismo radical y absoluto. Pero Descartes sale del escepticismo a través de esta racionalización, Yo soy, esto hay que matizarlo mucho. Continúa:

*Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes. (pág. 24)*

Descartes ha descubierto que incluso para ser engañado, tiene que existir, por lo tanto, sabe con certeza que existe, que soy, pero dice que no sabe lo que es. Continúa:



*Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? (pág. 25)*

*No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. (pág. 25 y 26)*

*Dice, ¿qué soy? Soy una cosa que piensa, aquí hay mucha aventura, mucha afirmación aventurada; yo, es una cosa problemática, soy una cosa, es problemática también, soy una cosa que piensa. Pero ¿qué es pensar? Descartes lo matiza enseguida, dentro de la segunda Meditación, Dice:*

*¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. (pág. 26)*

*Eso es para él una cosa que piensa, todo eso es pensar, querer, no querer... y de eso dice que está seguro, y todo esto es el cogito, cogito ergo sum, pienso, luego soy una cosa que piensa. El yo es problemático, deja al sujeto de una manera muy vulnerable, lo único que podría asegurar Descartes probablemente es que hay pensamiento.*

*Javier Etxeberria, en una conferencia que impartió hace bastantes años, señalaba que El discurso del método, era la única conclusión a la que podía llegar Descartes si buscamos una certeza absoluta.*

*El problema, es que lo único que hay cierto, decía Javier Etxeberria, es que hay signos. Aquí hay manchas negras con un fondo blanco que yo interpreto. Hay signos que al parecer significan algo para el lector, sea yo, o sea el propio Descartes, cada lectura es una manera de acercarse a los planteamientos de Descartes en el discurso.*

*Lo único cierto que hay en un libro, que dice que busca la certeza; es el signo. El problema está en como orientarme en ese mundo semiótico, ese es el problema, tal como lo planteaba Etxeberria, como orientarme ahí, en ese ámbito de signos, de significantes, diría yo.*

*Lo único cierto es, Yo pienso, para Descartes eso es indudable, soy una entidad que piensa, pongamos entre paréntesis (el yo), que es problemático, pongamos entre paréntesis (la cosa) que también es problemática. Y pongámonos a pensar en ese cogito, porque ahí está el núcleo de la subjetividad, para mí, un problema fundamental.*

*He leído varias veces el capítulo del libro La escritura y la diferencia de Jacques Derrida, Cogito y la historia de la locura, y os lo plantearé tal como yo lo entiendo, de manera problemática.*

*Descartes dice, estoy seguro de que pienso, pero ¿puedo estar seguro de que hay un mundo?, ¿de que hay cuerpos en el mundo?, ¿de lo que en matemáticas yo consideraba cierto, es decir, hay*

volúmenes, longitud, altura, profundidad?, lo propio de todas las cosas; extensión, ¿alguien puede asegurarme de que eso corresponde a algo real?

Descartes ha cogido el hacha de la duda, y se ha puesto a podar todas las ramas del saber y se ha quedado sin armas, se ha quedado solo con, pienso, con el hacha en la mano y nada más. Para salir de este atolladero del silencio, del silencio del pensamiento, del silencio del ámbito del pensamiento, no tiene más remedio que demostrar y lo va a hacer en La tercera meditación.

- *La Tercera meditación, se titula, De Dios; que existe*

Va a demostrar, primero que existe Dios, y segundo que ese Dios no me puede engañar, una vez que demuestra esto, entonces, puede recuperar el valor del orden simbólico que había perdido mediante la hipótesis del Dios engañador. Lo dice al principio.

*Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en mí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber enumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí. (pág. 31)*

Necesita salir de lo que algunos han llamado la prisión de la subjetividad, ha descubierto que, en el pensamiento hay pensamiento, así en indefinido, en infinito. Pero ¿cómo distinguir los pensamientos que responden a algo, de los pensamientos que no responden a nada? En principio dice que esos pensamientos, esas representaciones que hay en mí, pueden no representar nada, ser ficciones. El problema es encontrar un criterio que permita distinguir cuales son ficciones y cuales representan algo. El criterio que emplea es:

He descubierto una primera representación que representa algo cierto de lo que no puedo dudar, el *Yo pienso*. Esta idea, esta representación es absolutamente indudable, por lo tanto, absolutamente cierta y evidente, teniendo como modelo este criterio, todas aquellas ideas, todas aquellas representaciones que encuentre en mi mente y que tengan esas características, las puedo considerar verdaderas, pues representan algo; no son ficciones.

El criterio de certeza es la evidencia. La evidencia objetiva; la evidencia objetiva en el ámbito de la subjetividad, tomada como certeza subjetiva. Precisamente esa unión, esa identificación entre certeza subjetiva y evidencia objetiva va a caracterizar todo el pensamiento de la modernidad.

La evidencia, se le presenta a Descartes con absoluta claridad y distinción como la idea de que Yo pienso, es el modelo, la idea que tomo como modelo, hasta aquí seguimos en la prisión de la subjetividad.

¿Qué es lo que le ha permitido a Descartes poner en duda los razonamientos de su capacidad?, su hipótesis de un Dios engañador. Lo que tiene que hacer es demostrar que hay un Dios y que no es engañador, ¿cómo demuestra que hay Dios? Una de las ideas y representaciones que encuentra en su mente es la idea de lo infinito, y la idea de lo perfecto, son objetos para un sujeto, son objetivas porque son evidentes para una subjetividad.

Descartes razona de la siguiente manera, dice que avanzaba enmascarado, utilizando para ello algo que no debía utilizar, que es cierto precepto de lógica tomado de la escolástica que él había aprendido:

- No hay efecto sin causa, lo que llamaban principio de causalidad,
- Segundo, el principio de proporcionalidad causa- efecto, es decir, en la causa debe haber tanta perfección como mínimo, como en el efecto, no puede ser el efecto superior a la causa.

Utilizando estos dos principios que, según su planteamiento, no podría utilizar por ser principios racionales que estaban sometidos a la duda, pero, utilizando eso dice, ¿de dónde puede proceder en mí la idea del infinito?, ¿cuál es la causa de esa representación?

No puedo ser yo, porque yo he dudado, dudo y dudar es menos perfecto que estar seguro. Yo soy un ser finito, por lo tanto, no puedo haber producido nada infinito, de manera que la causa de esa idea de lo infinito en mí tiene que estar puesta por una causa externa, que sea proporcional al efecto, es decir infinita.

La atribuye inmediatamente a Dios, de la misma manera trata a la idea de lo perfecto, que es una variante de lo mismo. Yo no soy perfecto, soy imperfecto, por lo mismo dudo, por lo tanto, esa idea de lo perfecto, no lo he producido yo, ni mi imaginación ni mi razón, ha tenido que venir de fuera, de una causa exterior a mí, de quien es perfecto, ya tenemos a Dios. Lo que él llama Dios, estaría bien que no lo relacionarais con nada que tuviera que ver con la religión.

Pascal, ya había dicho que el Dios de los filósofos y de Descartes, nada tiene que ver con el Dios de las creencias religiosas, lo que Kant después llamará una ilusión de la razón, la razón lo exige, pero no quiere decir que exista.

Dios, como Descartes lo plantea, sería como un fundamento de la idea de infinito que hay en mí, este Dios tan perfecto, no puede ser engañador y la manera de "demostrarlo" es muy curiosa, dice, sería una debilidad de Dios, si es tan perfecto, no puede caer en esa debilidad de divertirse engañando. Si ese Dios me engañara sería muy débil, sería una debilidad para él, de esa forma tiene la garantía de

que las ideas innatas, de mi propia mente, que no he recibido del exterior sensorial, que no he fabricado ni imaginado yo tampoco, esas ideas, son representaciones de algo en sí, exterior.

Por lo tanto, ya tengo la garantía de que todos aquellos cálculos matemáticos, geométricos, lógicos, que había puesto en duda mediante el Dios engañador, ahora, puedo estar seguro de que la idea de extensión, es decir, profundidad, altura, longitud, movimiento, representa en mi mente algo real en el ámbito simbólico, como dice Zizek, el mundo natural que había perdido antes en ese momento de locura.

Ahora la cuestión es, ya hemos recuperado a Dios, hemos recuperado el mundo exterior, pero siempre advirtiéndolo ese mundo exterior en el ámbito simbólico, es decir, para llegar al ámbito humano, es necesario un corte con el mundo natural en el que espontáneamente vivimos, un corte a merced del ámbito simbólico; la entrada en el lenguaje. Una vez entramos en el lenguaje, entramos en el ámbito humano, pero, entramos en el lenguaje, si previamente hemos pasado por ese momento de locura, de cortar con el medio natural. Esto es lo fundamental que quería decir de momento.

El planteamiento de la locura más radical, Derrida lo señala en el capítulo, *Cogito y la historia de la locura*, del libro, *La escritura y la diferencia*, criticando la posición de Michel Foucault.

Cuando Foucault en *Historia de la locura*, descarta la hipótesis de la locura, encierra la locura fuera de la razón.

Pero resulta que Descartes, lo que dice claramente, es que el *cogito*, el *Yo pienso*, es seguro, aunque lo que piense sea falso. *Yo pienso*, es cierto, aunque mis pensamientos sean locos, aunque piense una rareza, aunque piense falsedades; que pienso, es cierto.

Entonces, ¿dónde está aquí el encierro de la locura?, se pregunta Derrida. Ese *cogito*, ¿sería la raíz común de la locura y la normalidad, dado que al *Yo pienso*, al *cogito*, pertenece también el error?

Yo estoy seguro de que pienso, aunque lo que piense sea falso, ósea, el loco piensa, aunque piense locuras. "El normal" piensa, aunque piense cosas normales. Cosas normales serían aquellas cosas que los demás vemos en la naturaleza, cosas a las que hemos llegado por medio de una convención social común. De manera que, consideramos loco a aquel que se sale de esa convención común, la raíz común a la locura y a la razón estaría en ese *cogito* descubierto por Descartes.

En ese *cogito* silencioso, en el silencio del loco. Pero, en el momento en que el loco habla, es decir, en el momento que determina algo, puede ser tratado de loco, antes no. El loco silencioso que está metido en su *cogito*, no puede ser tratado de loco, ni tampoco de normal, pues como dice Descartes, pienso, aunque lo que piense sea falso, luego el pensamiento falso piensa también en el *cogito*.

Aquí está, para mí, la cosa más problemática, la que más te hace pensar, hay una desconocida raíz común, es el *cogito*, el *Yo pienso*, común a la normalidad y a la locura.

*¿Qué es lo que ocurre? que ese cogito está en silencio, que sería infinito, por lo tanto, en ese cogito cabe la locura, cabe la insensatez y la sensatez, cabe todo en ese cogito. Pero, en el momento en que digo algo o escribo algo, en ese momento, estoy sometido a las leyes de los dichos, a las leyes del lenguaje y en ese momento es cuando, desde ahí, puedo calificar de locas algunas afirmaciones, solo ahí, solo cuando digo o escribo algo, si no digo ni escribo nada, ni soy loco ni soy normal, pienso y me quedo ahí y se acabó. La locura vista desde una especie de absolutez de la razón normalizada, desde ahí, visto solo desde ahí.*

*El cogito sería de algún modo indeterminado, infinito, en la medida en que salimos del cogito y lo definimos, definimos algo o lo determinamos, esa determinación concreta, ésa si, puede ser tratada de loca, desde el punto de vista de otra determinación pasada a través de otra de nuevo en una rueda sin fin.*

*Lo importante es pasar del pensamiento a lo escrito o a lo dicho, porque en ese momento lo indeterminado del cogito, lo determinamos, lo infinito del cogito lo convertimos en finito, al convertirlo en finito, lo ponemos en relación con otros límites, mientras que en el infinito cabe todo, en el cogito cabe todo.*

*Os voy a leer un párrafo del capítulo *Cogito y la historia de la locura* del texto de Derrida, *La escritura y la diferencia*. (Cap. 2)*

*Porque es Dios únicamente, quien finalmente, permitiéndome salir de un cogito que puede siempre permanecer en su propio momento, en una locura silenciosa, es Dios el único que garantiza mis representaciones y mis determinaciones cognitivas, es decir, mi discurso contra la locura. Y en una nota a pie de página dice Derrida, pero Dios es otro nombre de lo absoluto de la razón misma, de la razón y del sentido en general, y ¿qué es lo que sabría excluir, reducir por lo que podría comprender absolutamente la locura, sino la razón en general?, - comprender en sentido de incluir -*

*la razón absoluta y todavía sin determinar, cuyo otro nombre es Dios, a los racionalistas clásicos, a partir del momento que sucede inmediatamente a la experiencia del cogito, en su punto más agudo, donde razón y locura no están todavía separados.*

*Cuando tomar el partido del cogito, no es tomar todavía el partido de la razón como orden razonable, ni el del desorden ni el de la locura, sino retomar la fuente a partir de la cual razón y locura pueden determinarse y decirse. -a partir de esa fuente común-*

*Porque si el cogito vale incluso para el loco, estar loco es no poder reflexionar y decir el cogito, es decir, hacerlo aparecer como tal para otro, un otro que puedo ser yo mismo, a partir del momento en que Descartes enuncia el cogito ... en un sistema de deducciones y proposiciones que traicionan su fuente, fuente viva y lo constriñen a la errancia propia del cogito para contornear el error.*

*Descartes, sabía que el pensamiento finito, no tenía nunca sin Dios el derecho de destruir a la locura, lo que viene a decir, que no la excluye jamás, más que de eso violentamente en la historia. (pág.90-91)*

*Esto es lo que Foucault dice, en La Historia de La Locura, una cosa es la fuente de la historicidad y otra cosa es la historia.*

La fuente de la historicidad, lo mismo que *el cogito* sería a histórico, atemporal, a lógico, amoral, mientras que la historia concreta, son determinaciones de esa historia. De la misma manera, la violencia contra los locos es producida por esas determinaciones previas, no por *el cogito*, sino por *el cogito* determinado, en un decir "razonable". Esto es lo más problemático, en el propio *cogito* habita la sinrazón.

El *cogito*, el Yo pienso, abraza la contradicción, solo se separa cuando de ese *cogito* sale algún enunciado, un dicho, a partir de ese momento entra la falta normalizada, diríamos del lenguaje. En la lógica del lenguaje, se podría considerar loco a alguien que dice cosas que se salen del marco establecido por el lenguaje. Pero antes de entrar en el lenguaje, el *cogito* abarca la contradicción, en si mismo abarca todo, la sensatez y la insensatez.

Dice Descartes, el Yo pienso es seguro, aunque los pensamientos que tenga sean falsos, este *cogito* es el que está en la base de la modernidad y en la base de la subjetividad, uniendo, esa vinculación entre la certeza subjetiva identificada con la evidencia objetiva.

Foucault plantea, el encierro del loco, ¿dónde se estudia al loco?, ¿cuándo y porque se encierra al loco?, no es *el cogito* el que encierra al loco, son las concreciones históricas, la razón como absoluta.

En el texto de Zizek, *El espinoso sujeto*, cita a Lacan, dice esto:

*La normalidad es una forma particular de psicosis, si esto es así, la psicosis abarca la normalidad y si lo entendemos dentro del ámbito que estamos viviendo, en el ámbito simbólico, está incluida la normalidad y la psicosis también. Para acceder al ámbito simbólico hay que haber cortado con el ambiente natural, es el corte que hace Descartes con la duda y con llevar la duda al extremo más radical. (pág. 46)*

Para mí, este último punto, me parece muy problemático, y digno de pensar detenidamente, dice más adelante:

*Es por lo que el acto del cogito en el momento hiperbólico, donde él se mide a la locura, o más bien se deja medir por ella. Este acto debe ser repetido y distinguido del lenguaje o del sistema deductivo en el que Descartes debe inscribirlo, desde que él lo propone a la inteligibilidad y a la comunicación. Es decir, desde que él reflexiona para otros, lo que significa también para sí mismo. (pág.46)*

Insisto, una cosa es la indeterminación del *cogito* y otra cosa es la determinación, una vez que alguien dice algo, lo que dice puede ser insensato.

En el fondo, la crítica que hace del *cogito* Descartes, es la que hace de la fenomenología Husserl, toda conciencia es conciencia de algo, todo pensamiento es conciencia de algo, mientras que Descartes, desde el pensamiento intenta un yo absolutamente evanescente, Husserl dice que lo cierto es lo pensado, entonces, ¿qué es el Yo pienso?

Lacan dice, donde pienso no soy, donde soy no pienso, Sartre lo dice aún más claro:

Toda conciencia es conciencia de algo que no es ella, la conciencia es negatividad, de manera que, aquello de lo que la conciencia es conciencia, es el ser, la conciencia es el no ser.

En el libro *El ser y la nada*, Sartre escribe el título

- El ser, el fenómeno; lo que aparece.
- La nada, la conciencia, la negatividad; ante la que aparece la posibilidad del ser, aparece como fenómeno.

Para Sartre, el error de Descartes es sustancializar el *cogito*, convertirlo en una cosa que piensa, cuando la conciencia no es una cosa.

Hay un artículo muy bueno que ya os he comentado en alguna otra ocasión, en el que Sartre comenta la idea de intencionalidad de Hume, dice,

*sí pudierais entrar por casualidad en una conciencia cosa imposible, os veríais arrastrados fuera en el mundo, como una cosa entre las cosas.*

*La transcendencia del ego* es otra obra de esa época de Sartre, el ego, yo, es trascendente a la conciencia, está fuera, es una cosa de la razón, estaría bien que para el próximo día leyerais las tres primeras *Meditaciones* de Descartes y las podemos comentar.

Ángel Murias

Descartes, Sartre

23 de noviembre 2021

Al final de la tercera lección del Seminario de *La lógica del fantasma*, Jacques Alain Miller menciona a Sartre, relacionándolo con toda la lección. Bajo mi punto de vista de lo que trata en esta lección es de perder, tiene que haber algo fuera de conjunto para que el conjunto exista.



Desde el punto de vista del conjunto tiene que haber un menos uno, es decir, en el conjunto falta uno, desde el punto de vista de fuera es un más uno. Todo esto lo relaciona Miller con Sartre y con la conciencia, de una manera un tanto confusa. En la siguiente lección Lacan vuelve otra vez en alguna medida a la confusión al mencionar a Sartre.

La cuestión que se plantea es respecto a la interpretación que hace Sartre del *cogito* cartesiano, ya recordareis que *el cogito* consiste en que Yo pienso es indudable, es la primera verdad indudable.

Descartes sale de la duda radicalizando la duda, dudando de todo se encuentra con que lo que es seguro es que está dudando, que está pensando. Pensar engloba a todas esas actividades que podríamos llamar intencionales, es decir; pensar en algo, sentir algo, desear algo, temer algo, siempre es referido a otra cosa, eso es *el cogito*, *el cogito es seguro*.

Comenté algo el otro día sobre el asunto de "la locura", la locura paranoide, consiste en cortar con el medio natural mediante la duda, Descartes se podía haber quedado en esa locura silenciosa, yo no puedo decir nada seguro, sé que pienso, pero no sé si lo que pienso tiene algo que ver con la realidad o no y para eso necesita a Dios.

Descartes dice, Yo pienso, y se pregunta qué es ese *je*, ese *yo*, y dice, *yo*, es una cosa que piensa, subrayo, una cosa, es decir, una entidad. Pensad en un círculo, dentro de ese círculo están todas las cosas, cuando él dice, yo soy una cosa parece que se mete dentro del círculo de la cosa, pero al mismo tiempo está fuera porque es él el que piensa la cosa.

Lacan tiene razón cuando dice, donde pienso no soy y donde soy no pienso. Tener en cuenta el círculo con las cosas, el ser y el "Pienso" fuera del ser. Sin embargo, Descartes dice, ese yo de una manera un tanto frágil, un tanto débil, no hay mucha sustancia en ese yo que Descartes considera una sustancia pensante, una entidad que piensa.

Yo lo consideraría lo mismo que Miller sostiene al final de esta lección, como una entidad evanescente, evanescente porque se desvanece, yo lo asocio con la afánisis del sujeto del que habla Lacan, puesto que el sujeto desaparece en la medida en que aparece. El sujeto solo aparece representado por un significante, pero el significante no es el sujeto. El significante representa al sujeto para otro significante. El sujeto permanece evanescente, permanece en la situación de; es- no es, lo vamos a ver mejor con Sartre ya que Jacques Miller menciona a Sartre. Sartre y la fenomenología de Husserl.

Sartre comenta muy bien a Husserl cuando dice, toda conciencia es conciencia de algo. Pensad en el sistema categorial de Sartre, toda conciencia es conciencia de algo, es decir, la conciencia es pura referencia a otra cosa, vuelvo otra vez a la evanescencia, esa conciencia es evanescente, no es posible una conciencia de sí, no es posible una conciencia reflexiva de sí.

Sartre lo dice muy claro, ya os lo mencioné, se trata del estallido, si por casualidad entrarais en una conciencia, os veríais arrebatados por un impulso que os expulsaría fuera, como una cosa entre las cosas.

Sartre escribió un libro con un título muy expresivo, *La transcendencia del ego*, el ego trasciende a la conciencia, está fuera de ella, si yo hablo de mí, hablo de una cosa, si yo pienso en mí, pienso en un objeto, un ego que es trascendente a ese Yo pienso. La cuestión es que la conciencia no pertenece al círculo que os he pintado donde están las cosas, o si queréis para emplear el termino de Sartre, el ser.

De manera que la conciencia respecto al ser no es una cosa. Si no es una cosa, la conciencia es nada de cosa. El libro de Sartre de esa época plenamente existencialista es *El ser y la nada*. - El ser, - las cosas, el círculo donde están, todo el ser todo lo que es, y -la nada-, la conciencia que no es ser no pertenece al círculo de las cosas que son, tiene una entidad diferente, una entidad evanescente.

Jacques Alain Miller, emplea el termino evanescente, también lo emplea Sartre, pero habla de una figura que también utiliza Sartre en *El ser y la nada*, que es la mala conciencia.

El concepto de mala conciencia para Sartre consiste en esa conciencia que quiere ser cosa sin querer serlo, quiere mantenerse siendo conciencia y al mismo tiempo ser cosa. Pone muchos ejemplos de mala conciencia, la mala conciencia para Sartre consiste en buscar un determinismo que me impida asumir la responsabilidad de pasar a la acción desde mi decisión.

Sartre dice, si decides no decidir, ya has decidido y eres responsable de esa decisión. Creo que hay aquí un problema a propósito del psicoanálisis, en la posibilidad de encontrar al final del análisis un determinismo del ser, de ese círculo de las cosas que me lleva a no tener que decidir, a no tener que asumir el riesgo de equivocarme, de fracasar.

Sería algo así como si yo a través del análisis, encontrara en mí, una especie de vocación que me arrastra, y que yo tengo que decidir, cuando soy yo el que tengo que decidir pasar a la acción, soy responsable incluso en mi inconsciente, soy responsable porque soy yo el que lo hago.

No hay ningún determinismo, en el análisis lo mismo que en el psicoanálisis y lo mismo que en planteamiento de Sartre, no hay en el final de análisis una llamada de la selva que me hace ir a algún lugar, yo me encuentro al final del análisis con que el padre ha muerto, con que el psicoanalista ha muerto, con que yo estoy solo y tengo que tomar la decisión que sea, aunque esa decisión sea inconsciente.

Este es el concepto de mala fe para Sartre, tratar de tomar la libertad como cosa, en el fondo buscar un determinismo. La conciencia para Sartre no pertenece al ser, no es, lo mismo

que utiliza Alain Miller en el último párrafo cuando habla Alain Miller de Sartre, a mí me parece perfecto, dice:

Ese ser evanescente es el sujeto, nunca lo encontrareis.

Os voy a poner otro ejemplo de otro pensador de la modernidad y de la búsqueda de la subjetividad en la modernidad es Hume que plantea algo por el estilo. Hume reflexiona sobre el principio de causalidad y lo que critica es la relación de causalidad como una relación necesaria.

En primer lugar, no hay ninguna relación de necesidad, la relación entre causa efecto es una relación de antecedente y consiguiente en el tiempo, es decir, yo estoy acostumbrado a que constantemente después de haber aparecido esto, aparezca esto otro. La relación no es, -a causa de-, sino de -después de-, pero, por otra parte, yo puedo seguir usando el principio de causalidad, siempre que lo entienda así, no hay ninguna relación necesaria entre a y b, sino simplemente una relación de sucesión, la puedo seguir usando siempre que sea consciente, de que esa relación de sucesión es sucesión de impresiones que mí me afectan.

Yo solo puedo relacionar una impresión a con otra impresión b. impresiones subjetivas, vividas en el sujeto, yo no tengo acceso a algo que no sea una impresión, de manera que aplicando eso. Hume se pregunta, ¿puedo demostrar la existencia de Dios?, se responde, yo no tengo ninguna impresión de Dios, de modo que no puedo usar la relación de causalidad como escalera para vincular alguna impresión, la impresión que tengo yo de vivir, por ejemplo, con algo que no es impresión como es Dios.

No puede llegar a Dios utilizando esa relación de causalidad, porque no tengo impresión de él. Pero de la misma manera, el mundo exterior, ¿puedo conocer el mundo exterior?, yo lo que conozco son las impresiones que tengo que pueden ser simples o complejas y que las relaciono con otras ideas también simples o complejas.

Una idea simple procede de una impresión simple, pero una idea compleja procede no necesariamente de una impresión compleja, puesto que tengo una capacidad que se llama imaginación, que me permite combinar impresiones simples para producir una idea compleja que no corresponde a ninguna impresión compleja.

De manera que puedo usar el principio de causalidad para preguntarme si llueve, ya que tengo la impresión de que ahora llueve, pero ¿quiere eso decir que esa impresión está causada porque efectivamente llueve?, preguntarme me lo puedo preguntar porque tengo la impresión de que llueve, pero lo que no puedo es responder, porque yo no puedo salir de mi subjetividad y de las impresiones que en ella hay. Yo tengo impresión de que llueve porque me he mojado, por ejemplo, ¿por qué esa impresión?, está muy bien la pregunta, la respuesta es, no lo sé, tengo esa impresión.

Os dais cuenta de que no puedo usar el principio de causalidad para salir de las impresiones, pero lo mismo ocurre con el yo. Hume desmonta todo el sistema cartesiano de esa manera, continúa con la subjetividad, queda la primera sustancia de Descartes, el yo. Hume, humildemente y con humor inglés, dice, yo siento decir que no tengo ninguna impresión del yo, sí tengo impresión de asociarlo con la intencionalidad; tengo la impresión del yo hablando, del yo escuchando, del yo paseando, del yo corriendo, del yo mojándome, siempre haciendo algo, pero no tengo ninguna impresión del yo separado de corriendo, hablando, escuchando, comiendo.

De modo que, para Hume, y aquí volvemos otra vez a ver lo evanescente, el yo, lo podría comparar con un escenario, un escenario en el que transcurren determinadas situaciones, pero ¡ojo!, porque solo hay escenario cuando hay algo en él, fuera de ese algo que hay en el escenario, se desvanece también el escenario.

De manera que no hay yo, no hay la sustancia yo, el yo como "pienso" de Descartes, se desvanece en el planteamiento de Hume.

El mundo exterior extenso se desvanece también, porque yo no tengo más que impresiones, no puedo salir de lo que podemos llamar la prisión cartesiana de la subjetividad, y respecto a Dios pasa exactamente lo mismo, la posición de Hume es radicalmente escéptica, pero podríamos decir es escéptica de pensamiento pero no escéptica en la vida, porque Hume dice, yo no puedo justificar todo eso, la única manera es que me va bien en la vida, dice, si yo quiero salir de esta habitación, pues no me doy de cabeza contra esa pared, estoy acostumbrado a salir por aquella puerta abriéndola y voy de lado y salgo, me va bien en la vida, justificación pragmática, teórica no es posible, me va bien.

Es un planteamiento semejante al de Sartre, salvando las diferencias, pero subrayo eso, escenario mientras hay escena, cuando no hay escena no hay escenario. La conciencia es siempre conciencia de algo, cuando no hay ese algo, la conciencia se desvanece. De la misma manera que el sujeto, representado por un significante, cuando no hay ese significante, en ese significante el sujeto está representado, pero evanescente, la afánisis, el sujeto desaparece, que es lo que significa literalmente afánisis, desaparece en tanto aparece representado.

Por otra parte, Rousseau en *El contrato social*, haciendo una crítica a la política frente a la democracia representativa, decía, donde están los representantes no están los representados aplicando eso a las democracias directas que él planteaba, las democracias representativas se supone que representan a alguien, pero claro, donde está el representante no estoy yo, no está el representado. Lo mismo ocurre con el significante representa a un sujeto para otro significante, el sujeto no aparece, aparece representado, pero no es él.

De manera que lo evanescente como dice Alain Miller en el Seminario, a mí me ha parecido muy sugerente y aceptable, desde lo que yo voy entendiendo del planteamiento de Descartes.

Y sin embargo no es tan aceptable la manera que Descartes tiene de justificar ese yo como cosa, como sustancia, como entidad, yo como ser.

-Xabi Oñativia: Allí donde pienso no soy, allí donde soy no pienso, este planteamiento Lacan lo hizo en *La instancia de la letra*, en cambio ahora como va a trabajar con la lógica formal y va a utilizar la negación de la intersección, va haber un cambio, o no pienso o no soy, es la disyuntiva, la negación de la intersección es la conjunción de las disyuntivas, la ley de Morgan, utiliza la ley de Morgan para desarrollar todo eso en estos seminarios, en *La lógica del fantasma* y *El acto analítico*.

-A.M.: Pero, desde el punto de vista terapéutico, la terapéutica dominante consiste en objetivar al sujeto, tanto las ciencias cognitivas como el conductismo consideran al sujeto como un objeto, objeto observable, ¿qué es el objeto observable?, la conducta, pues actuemos sobre la conducta para modificar la conducta, el sujeto no es el dominante hoy.

El tratamiento tiene que ser químico, mediante medicamentos o tratamiento de refuerzo de la conducta para modificarla, se afronta el problema desde el punto de vista bioquímico, biológico o se afronta desde el punto de vista de la conducta, queda fuera el sujeto, no se trata al sujeto.

Pero, hay otra manera de afrontar que es la manera psicoanalítica qué es, el ser humano es un ser que habla, la otra posibilidad de relacionarse con ese sujeto es a través de que habla, a través de lo que dice, puesto que siempre hay un sujeto de la enunciación que está detrás de lo enunciado, este sería el tipo de lo que entiendo como la terapia psicoanalítica frente a las terapias cosistas dominantes hoy, y que pienso que cada vez van a ser más dominantes, cada vez el sujeto queda más marginado.

Descartes no se limitó a pensar, sino que escribió y habló, en la medida en que habla y escribe, se somete a las leyes del lenguaje, es lo que hace cuando escribe *El discurso del método*, *Las meditaciones metafísicas*, o cuando escribe *Las pasiones del alma* o cualquier otro libro, como la correspondencia que tuvo con Isabel de Bohemia o la entrevista con Locke, siempre son conversaciones, habla, y si habla se somete ya a la ley, eso está ya fuera del *cogito*. *El cogito* es Yo pienso y me quedo ahí en la locura silenciosa del pienso, pero no hablo, Descartes no se limitó a eso, escribió en francés y en latín, sometiéndose a las reglas morfosintácticas del latín y del francés escribió sobre todo para hacer que lo entendiera todo el mundo, que es lo que él pretendía de la filosofía, un sujeto sujeto a la ley del lenguaje.

A propósito de Sartre y de una noción, la noción de falta. Sartre también habla de la conciencia o el para sí, o del sujeto como ser en falta, dice, siempre está en falta, falta algo, es ese gusano en la manzana, fuera está la conciencia, pero también a la conciencia le falta, ¿qué le falta?, le falta el ser, siempre le va a faltar el ser, Sartre habla de tres elementos:

- El existente,

- Lo que le falta al existente
- La totalidad de lo fallido.

Esa totalidad de lo fallido siempre permanecerá fallida, siempre el para sí permanecerá faltante, le falta el ser y ¿qué es lo que desea qué es lo que busca el para sí?, ¿cuál es su proyecto?, su proyecto radical es ser, pero no lo conseguirá nunca, siempre está corriendo tras ese proyecto.

Respecto a la cuestión de Dios, ¿cómo justifica Descartes salir de la prisión subjetiva en que está metido?, prisión subjetiva relativa, porque si se hubiera quedado en silencio, aceptaríamos que es la prisión subjetiva y que se hubiera quedado allí, sería la locura silenciosa, pero no, como escribió no se limitó a eso.

Cómo justifica la verdad objetiva de las ideas innatas, de las ideas claras y distintas,

- sea la idea del Yo pienso, que es la primera idea clara y distinta y por lo tanto evidente,
- sea la idea de cuerpo como extenso, que tiene una longitud, una altura, una anchura y se mueve, es decir, figura y movimiento que es lo propio de los cuerpos extensos.

Lo justifica recurriendo a Dios, pero recurre a Dios de una manera un tanto extraña, porque primero ha pensado en un Dios engañador, un Dios voluntad que le puede engañar incluso en las operaciones más triviales del cálculo, si Dios hubiera querido que yo dijera que dos y cuatro son ocho, pues serían ocho, con lo que eso implica. Dios es el garante, Dios es el Otro del otro, el Otro que legitima la veracidad de la estructura de ideas que me permiten representar el mundo en mi interior.

Parece una metáfora, yo lo que he descubierto es que estoy en una habitación, dentro de mí mismo, y ahí encuentro un montón de fotografías, unas de ellas muy desvaídas, otras muy claras, las únicas fotos que corresponden a algo que está fuera de mí son las claras, pero ¿cómo lo sé?, yo no conozco lo que está fuera, lo sé gracias a Dios.

¿Qué función cumple Dios?, la función de garantizar la verdad objetiva de mis ideas claras y distintas, por lo tanto, permitirme recuperar el mundo que previamente he destruido, el mundo todo, incluso el mundo de la sensibilidad, puesto que ya los sentidos no me pueden engañar. Pero ¡ojo!, siempre que estén controlados por la razón, por la razón matemática, todo lo que se refiere a la figura, extensión, movimiento, sí, pero lo que se refiere a olores, colores, todas esas cosas que son subjetivas no puedo tener seguridad para nada de ellas.

Yo quería plantear aquí una cuestión en relación con la cuestión del padre desde el punto de vista psicoanalítico, desde el punto de vista de Freud, por ejemplo, hay tres momentos en los que Freud habla del padre:

- Primera expresión, cuando habla del mito de Edipo, Edipo mata al padre y se acuesta con su madre, pero lo hace sin saberlo, parece que ese podría ser el modelo hipotético de lo

que somos los humanos, los hombres fundamentalmente que deseamos matar al padre y acostarnos con la madre.

- Segunda expresión, *Tótem y tabú*, aparece la horda primitiva y el macho padre de la horda, que goza de todas las hembras y mantiene a todos los hijos, a todos los hermanos controlados, sometidos, por su propia fuerza de su voluntad, él goza, los hermanos, no. Los hermanos trabajan hasta que hay un momento en que los hermanos se alían y matan al padre a ese macho padre de la horda, pero después de haberlo matado no se produce la liberación, sino que el padre reaparece como el nombre del padre, como la justificación del orden social y del orden racional, así aparece el padre en *Tótem y tabú*.
- Tercer momento, *Moisés y el monoteísmo*, aquí habla Freud del padre de otra manera, se complementa con otra forma, por una parte, Moisés y las tablas de la ley, el fundamento del orden racional universal del universo, Descartes, las tablas de la ley. Moisés con las tablas de la ley, baja del monte Sinaí se encuentra a Aaron y a los judíos adorando a un becerro de oro, a un ídolo, Moisés rabioso estampa las tablas de la ley, las rompe, maldice todo aquello, esa es otra manera de que aparezca el padre.

Primero el padre como orden racional del universo, las tablas de la ley, segundo el padre, violento, cruel, que impone a la fuerza de su voluntad el castigo a los judíos politeístas. Moisés, el inventor del monoteísmo, según dice Freud, del monoteísmo y por tanto del gran Otro que justifica el orden racional del universo, que todas las cosas funcionen como tienen que funcionar. Pero el propio Dios de Moisés le manda matar a todos aquellos politeístas que estaban adorando al becerro de oro, irrupción del padre voluntad, ya no es el padre gozador del macho primero de la horda, es el padre violento y cruel que obliga, falta algo ahí, para que esa ley, esa racionalidad que rige el universo, se ponga en marcha y lo que falta justamente es la voluntad todopoderosa.

La voluntad, cosa que en el otro aspecto faltaba, es la imposición de la ley a través del rasgo de la voluntad, ¿qué es el Dios de Descartes? El Dios de Descartes es el garante del orden racional universal, matemático, con el cual funciona el mundo, funciona el cosmos.

Pero el propio Descartes ha mencionado alguna vez la voluntad, en la medida en que ese orden racional podría ser de otra manera, si Dios hubiera querido y en este sentido es el Dios de Guillermo de Occam, frente al Dios de Santo Tomás que es el Dios inteligencia, el Dios de Guillermo de Occam es el Dios voluntad, lo de aquello de creo en Dios todo poderoso, si Dios es todopoderoso quiere decir que su voluntad lo puede todo.

El Dios de la voluntad puede incluso decir, si él quiere, lo dice Descartes, que lo que hoy consideramos bien esté mal y entonces estaría mal y si él quiere que lo que ahora consideramos mal, estuviera bien, estaría bien, a su voluntad.

Un aspecto diferente de la racionalidad, esto respecto a la cuestión de Dios que sería el Dios de los filósofos, y podríamos enfrentar a Descartes y a Pascal, el mismo Pascal cuando habla

de Descartes, habla del Dios de los filósofos frente al Dios de la religión. El Dios de la religión es el Dios terrible, pero al mismo tiempo bondadoso, las dos cosas, el Dios de la fe.

En el fondo, Descartes frente a la duda escéptica, duda escéptica ya desde Montaigne. Montaigne fue uno de los iniciadores de la subjetividad moderna antes incluso que Descartes. Frente a la duda respecto a la religión, la no autoridad única teológica, frente a esa duda en la fragilidad humana que no sabe a qué atenerse. Descartes sale de la duda, a través de la búsqueda de una racionalidad universal, Pascal sale de la duda, a través de la fe, de la apuesta famosa, la apuesta de Pascal. Son dos salidas de la duda, de la duda escéptica.

Dios sería otro nombre de la racionalidad universal, una vez que se acepta a Dios como racionalidad universal, lo demás queda todo justificado. A pesar de recurrir a Dios, Pascal matiza muy bien diciendo que no es el Dios de la religión, es una exigencia de la razón, es una exigencia de la razón en el sentido de que la razón exige que ese orden universal tenga un fundamento, es la búsqueda del fundamento.

Dios sería el fundamento de ese orden exigido por (la razón). Kant comenta que el que sea una exigencia de la razón, no quiere decir que exista. Kant lo considera una ilusión de la razón, la razón considera eso necesario y se deja llevar por la ilusión de que hay ese fundamento.

De todos modos, Descartes a pesar de recurrir a Dios, no recurre a Dios para explicar el mundo, el mundo funciona de una manera mecánica según la disposición de los elementos. Los cuerpos-máquinas funcionan de acuerdo con la disposición de las partes que lo constituyen.

Descartes se preocupaba mucho de la cuestión médica, no recurre a Dios para explicar cualquier enfermedad, recurre a buscar el patógeno o la anomalía mecánica o busca la explicación en el movimiento del cuerpo o en el movimiento del corazón, no necesita a Dios para explicar el mundo. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque quizá sea la primera brecha que se hace en el bloque sólido que venía desde la época medieval, lo planteará más adelante Nietzsche, sería la primera brecha en el otro mundo.

Descartes habla de fundamento, lo plantea de manera extraña, pero luego el mundo funciona sin Dios. El problema seguirá existiendo tal como lo plantea luego Hume como he dicho antes, Kant más adelante o Hegel más adelante o Fichte.

Descartes emplea el principio de causalidad y se refiere a Dios como *causa sui*, causa de sí mismo, cosa problemática, pero no es problemática tal como la entiende Descartes ni mucho menos. Causa de sí mismo, quiere decir para Descartes, que a la esencia de Dios pertenece la existencia, lo mismo que a la esencia de un triángulo pertenece que los tres ángulos sumen 180 grados, eso es causa de sí mismo, a la esencia, es decir, ¿a qué?, a la pregunta ¿qué es Dios?, pertenece también la existencia.



Para Descartes Dios es necesario como fundamento de ese orden, para Descartes lo que es evidente es que él piensa, Yo pienso, esa verdad es incontrovertible y de ahí deduce la existencia de Dios y de la existencia de Dios deduce la existencia del mundo exterior, es decir de la existencia de Dios deduce la verdad de las ideas claras y distintas puestas en Dios por mí, innatas.

Si pensamos en serio no creo que tuviera posibilidad de salir del Yo pienso, Yo pienso y se acabó, y mi pensamiento está lleno de pensamientos, si esos pensamientos corresponden a la verdad o no, no lo sé ni lo puedo saber.

Creo que, desde ese punto de vista, el pensamiento de Hume es más acertado, tengo impresiones, tengo ideas, no puedo salir de la prisión subjetiva y de la única manera que tengo es viviendo y mientras me vaya bien en la vida, pues actúo dice Hume, según la costumbre, estoy acostumbrado a esto y actúo así y de momento me va bien en la vida, es una posición muy modesta para justificar el orden.

Os quería plantear la cuestión del padre:

- el padre de Edipo,
- el padre de la horda y
- el padre Dios de Moisés, Moisés monoteísta y Moisés violento.

Moisés monoteísta, llevando las tablas del orden, imponiendo el orden simbólico desde el punto de vista de la voluntad, puesto que la voluntad está detrás ya que cuando el pueblo elegido por el padre se rebela, Moisés entra en cólera y la cólera la descarga sobre su pueblo.

¿Hay diferencia entre esos tres momentos, Edipo, el padre de la horda, Moisés?

-Xabi Oñativia: Si tomamos el complejo de Edipo, no *Edipo*, *Tótem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*, hay bastante coincidencia en los tres, porque los tres van a imponer la ley, la ley fundamental, la ley de la prohibición del incesto.

El niño no puede gozar de la madre porque el padre se lo impide, tiene el monopolio del goce como lo tiene el padre de la horda primitiva, si el niño intentara gozar, es lo que dice Freud en el final del complejo de Edipo, tiene muchas posibilidades de que la furia del padre venga y le castre.

Tenemos, por una parte, la prohibición, entrar dentro de la ley, el individuo marchará de la familia y buscará una mujer fuera de ese ámbito, dentro de un orden simbólico familiar para salir del grupo de la familia, pero siempre está ahí la amenaza de que en caso de que no quiera, tendrá la amenaza de la castración.

Entonces dice Freud, entre los objetos parentales y su propio pene, elige el propio pene y entonces abandona, pero para llegar a ese momento, anteriormente ha tenido que simbolizar o

admitir la castración de las mujeres y sobre todo de la madre, ese es más o menos el momento culmen, el complejo de Edipo ayuda a entrar dentro de un orden o si no, es la furia del padre la que va a venir

-A.M.: ¿La voluntad?,

-Xabi Oñativia: La voluntad castradora.

En *Tótem y tabú* es lo mismo, el padre ejercía directamente esa voluntad y el impedimento a acceder a las hembras de su propio grupo, cuando le matan, ellos mismos se ponen la ley, es el padre muerto, está presente por una parte como padre simbólico, padre de la ley, pero en caso de transgresión está la obligación de toda la tribu de castigar directamente al transgresor.

-A.M.: ¿Cuál es el fundamento de esa obligación?, el nombre del padre muerto....

-Xabi Oñativia: Si, el mantener el orden simbólico y es toda la asamblea la que lo asume, también pasa con Moisés, pone los mandamientos que son la ley y la limitación del goce; no desearás a la mujer de tu prójimo, no fornicarás, no robarás, honrarás a tu padre y a tu madre, cuando eso no lo aceptan se impone el castigo, en todo momento es difícil separar lo que se llama el padre de la ley, simbólico, el Dios de Pascal, el Dios de los filósofos y el Dios del goce, porque realmente esa furia es la pulsión de destrucción, están intrincadas, interrelacionadas, una con otra en esas tres posibilidades.

-A.M.: Pero en cada una subraya un matiz diferente,

-Xabi Oñativia: Si, el gran cambio que introduce Lacan, has comentado que Dios es el Otro del otro, en el Seminario 5, ¿sabes quién es el Otro del otro?, el nombre del padre, y lo dice 3,4, o 5 veces y en el Seminario 6 va a decir no hay Otro del otro, hay un cambio radical en el planteamiento entre el 5 al 6, hay una brecha que se abre en toda la enseñanza de Lacan,

-A.M.: ¿y cuál es fundamento de la significación?,

-Xabi Oñativia: la entrada en el lenguaje, en la entrada en el lenguaje estamos representados, no está ni la existencia ni el sexo, eso produce de facto una castración, es lo que has explicado muy bien con Sartre; la falta en ser.

¿El neurótico que quiere?, que le curen de la castración, pero eso va a ser imposible, va a ser el veredicto del final del análisis.

En el Seminario 20 Lacan dice, el sujeto cuyo ser está en otra parte, hay una separación, y en *La subversión del sujeto* va a decir, no es el padre que castra, sino la entrada del lenguaje, ese es el cambio de paradigma. Después de enfatizar la forclusión del nombre del padre, el nombre del padre como fundamento de la metáfora paterna y de la ley actuando como Otro del otro, en el momento en que desaparece, tengo la impresión de que en la enseñanza de

Lacan también desaparece la metáfora paterna y el significante del nombre del padre, en el Seminario 7 ya no aparece.

Va a llegar a las fórmulas de la sexuación y va a plantear el padre no como causa, sino como solución y entonces va a hablar del decir del padre. Lacan va a pasar del nombre del padre al padre del nombre, hay un cambio de planteamiento extraordinario.

Ahora que estoy leyendo a Alain Badiou veo que es a partir de la teoría de los conjuntos, Lacan va a estar en ese punto, ahí va a entrar, en los conjuntos siempre falta algo, siempre está el vacío. Lo que has comentado que para hacer un conjunto hace falta algo exterior, sí, pero en los conjuntos finitos. Lacan va a trabajar los conjuntos finitos y los infinitos y va a estar allí la lógica del todo y la lógica del no todo porque van a estar actuando ambos.

Recuerdo lo que comentamos en la clase anterior, para Descartes Dios era infinito y perfecto, y es lo que ha tirado por tierra la teoría moderna de las matemáticas. Para que un conjunto sea contingente, perfecto, hace falta que sea finito, cuando estamos en un conjunto infinito ya no es consistente. La idea de Dios viene de las matemáticas.

-A.M.: Desde el punto de vista de Pascal no diría eso.

-Mireia Otzerinjauregi: Cuando hablas de la conciencia de sí, que sería de la que nunca se puede ser consciente, ¿porque le llama conciencia si no puede ser consciente, sería como el inconsciente?

-A.M.: Probablemente si, lo que dice Sartre es que hay una conciencia posicional, intencional, conciencia de otra cosa y hay una conciencia no tética, no posicional, que es previa a toda conciencia o que acompaña a toda conciencia posicional, yo no puedo tener un dolor sin tener conciencia del dolor.

Sería como preguntarse, ¿te duele mucho la cabeza?, no me duele nada, pues ahí me las den todas, no puedo tener dolor sin conciencia del dolor, la conciencia está detrás de todo fenómeno consciente, pero la conciencia no puede ser consciente de sí misma, es lo que llama Sartre la conciencia prereflexiva, sería la reflexión de la conciencia sobre sí misma.

Dice Sartre, si yo entro en una conciencia, soy impulsado fuera. La imagen que pone es, la conciencia es como el estallido fuera, es parecido a lo que dice Alain Miller en el Seminario, es esa entidad evanescente, que por otra parte es el sujeto, en ese sujeto no se puede encontrar ningún determinismo.

Por eso, la aventura de encontrar en el psicoanálisis algo que impida el asumir el riesgo, el riesgo de la acción, es imposible, es una ilusión todavía peor que la de Dios.

Me acuerdo de una novela que leí hace años de Isaac Asimov, la trilogía de *La fundación*, en esta novela aparece un personaje que no decidía nunca hasta que no hubiera más que una sola

posibilidad, que ya entonces no era una posibilidad, era lo único. ¿Alguien puede pensar que mediante el psicoanálisis pueda encontrar esa no necesidad de asumir el riesgo de elegir y el riesgo de fracasar y equivocarse?, yo creo que no.

El psicoanálisis te llevaría a enfrentarte contigo mismo y preguntarte qué haces con tu cuerpo, qué haces con tu goce, qué haces con tu vida, no hay ninguna autoridad ni en ti ni fuera de ti, que te empuje a no asumir el riesgo de vivir.

-Xabi Oñativia: Al final el síntoma va a persistir, entonces está la posición subjetiva que vas a tomar respecto al síntoma, no quiero saber nada, está ya conscientemente la posibilidad de asumir o de dejar de asumir.

La reseña creo que es del *Acto analítico*, ese goce perverso le está permitido, no dice que sea obligatorio, cada uno puede hacer lo que le está permitido y luego podrá identificarse o no. En la teoría freudiana pura, los dos encuentros de goce, se habla de la histeria y de la obsesión, todo eso se reprime y no se quiere saber nada de eso, es una posición de mala conciencia.

Al final del análisis, no sabes lo que te pasa, pero atisbas, y ante esto ya verás lo que haces, hay esa elección a partir de lo que queda del goce primitivo y del goce que no es el que hace relación sexual, el que te superaría para liberarte de la castración y darte todo el ser, pero no hay posibilidad, entonces que respuesta se da a esa situación

-Mireia Otzerinjauregi: El acto psicoanalítico a medida que se va haciendo el análisis, aunque sean decisiones de uno, no responden desde la conciencia o desde la voluntad, no se trata de tener que decidir hacer esto, sino que van apareciendo actos que soy responsable de ellos, pero que no tiene nada que ver con una manera de ponerse a pensar, tengo que hacer esto, o desde la voluntad hacerlo.

-Xabi Oñativia: Pero la esperanza de seguir en análisis es de que algo se va a revelar, hay momentos en que algo se elucida, pequeños eureka, has encontrado algo que explica muchas cosas por las que estabas pasando y eso te hace cambiar, está la esperanza de que al final todo se va a aclarar y completar y es ahí cuando para quien tiene esa esperanza viene la reacción terapéutica negativa, porque eso no va a llegar. Mientras dure la transferencia siempre hay esperanza,

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Pero si termina la transferencia no vas a poder tener esperanza en la vida?

-Xabi Oñativia: tienes otras posibilidades.

-A.M.: Yo creo que lo peor que se puede tener en la vida es esperanza, habría que vivir sin esperanza porque la esperanza es siempre una actitud de expectativa, yo espero, en lugar de esperar, actuar, yo creo que la cosa es actuar no esperar.

Lo último que quería decirnos es con respecto al cuerpo, para Descartes el cuerpo es una máquina, un cuerpo extenso que no tiene nada que ver en principio con el alma que es inextensa, el alma no tiene partes, no se puede descomponer, es Yo pienso, nada más.

Sin embargo, el cuerpo es lo mismo que los demás cuerpos y Descartes explica toda la relación con el cuerpo como si fuera un mecanismo, un mecanismo cuyos movimientos están explicados de forma exactamente según la distribución de sus partes y la relación de las partes entre sí.

En el tratado del hombre hace unos gráficos geniales del cuerpo, del sistema nervioso, con la glándula pineal al fondo del cerebro y el movimiento de la glándula pineal, dice literalmente que los espíritus animales son cuerpos, no son espíritus, la glándula pineal se mueve de alguna manera y produce unas determinadas sensaciones.

Descartes escribió un tratado que se titula *Las pasiones del alma*, que es fundamental para entender la relación que hay entre la mente y el cuerpo, también la *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Isabel de Bohemia le planteo a Descartes unas cuestiones acerca de las *Meditaciones metafísicas*, que le hizo a Descartes reflexionar profundamente sobre todo lo que había dicho, y esa correspondencia deja muy claro, que ese dualismo de Descartes alma-cuerpo que en los foros académicos explica como si fuera un dogma, el alma y el cuerpo separados, no es tan claro, no es tan claro para el propio Descartes.

Os voy a leer un párrafo de la sexta meditación, en *Las pasiones del alma* también habría otras muchas referencias y en la correspondencia contiene unas cartas bastante sugerentes en torno a esta cuestión.

- *Sexta meditación*, se titula De la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre alma y cuerpo, dice:

*Pues bien: lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad. (pág. 68)*

Es decir, el cuerpo tiene necesidad de comer, el que siente la necesidad soy yo, pero el que tiene la necesidad de comer o beber es el cuerpo según él, continúa:

*Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, -me parece una imagen perfecta, como si yo fuera el piloto y el navío fuera mi cuerpo-, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. - ese dualismo cartesiano veis que no está tan claro- Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi*

*cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed.*

*Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella. (pág. 68)*

Todo esto para desmentir la idea tan extendida del dualismo cartesiano, el dualismo platónico está claro, el dualismo de Santo Tomás está también muy claro, pero el de Descartes no es tan claro como veis en las palabras del propio Descartes en *La sexta meditación*.

Luego estarían *Las pasiones del alma*, ya os hablé alguna vez, cuáles serían las pasiones del alma que serían seis y cuáles son las pasiones derivadas de ellas.

Ya para terminar, quería comentaros un libro que he leído recientemente de un escritor surrealista, muy poco conocido que se llamaba René Crevel, escribió un libro que se titula *Mi cuerpo y yo en 1925*, es un libro perfectamente cartesiano, es un libro curioso, es como una novela poética surrealista tan trágica como la propia vida de René Crevel.

Cuando Rene Crevel tenía 14 años, su madre lo empujo por los pasillos de su casa, hasta llevarlo a la habitación donde estaba el cuerpo de su padre colgado. Su padre se había ahorcado y su madre le obligo a ver el cuerpo colgado de su padre, eso le marco profundamente, a los 20 años o poco después de haber escrito este libro, René Crevel se suicidó igual que su padre.

Al final del libro, os voy a leer un párrafo corto, pero fijaros en el titulo *Mi cuerpo y yo*, hace referencia a que yo no soy un cuerpo, sino que tengo un cuerpo, como decía Descartes y como dice Lacan, tengo un cuerpo, dice al final del libro:

*Así y todo, mi inteligencia es grande y clara, habito en ella. -habito en mi inteligencia, que es grande y clara, - y a través de ella, lo veo todo, -esto parece de las Meditaciones metafísicas de Descartes- aunque los vidrios tristes que la defienden del frio y del calor, de la lluvia y del sol, condenen a mi cuerpo y a mi corazón a la anemia, detrás de la inteligencia y sus fronteras se vive en perpetuo exilio, queremos vivir, y no tenemos la sensación, la certeza de estar viviendo. Envenenaron mis 15 años con aquel mínimo "pienso luego existo", sé que pienso, pero ¿existo?, con todo, mi inteligencia es grande, es clara, habito en ella y a través de ella lo veo todo, ahí está mi error.*

*Si escuchara la voz subterránea que siempre tiene razón frente a todas mis razones, me arrodillaría al instante.*

No sé si veis que esto tiene relación con la concepción de Descartes o no.

Vivo mi inteligencia, lo mismo que Descartes, en mi inteligencia lo entiendo todo, pero ¿vivo?, Artaud planteaba lo mismo, os acordáis de aquella expresión tan gráfica, cuando dice que en el momento en que yo nací, por el mismo agujero en que salí yo, en el mismo momento salió Dios, es decir salió el lenguaje.

Artaud dice, tengo que matarme para nacer otra vez, para nacer otra vez sin Dios, es decir, para nacer vez otra vez sin el lenguaje, sin esa estructura, sin ese orden, proyecto imposible como sabéis.

Artaud, estuvo muchos años en un manicomio hasta que consiguió descubrir que la única manera que tenía para luchar contra el francés era metiéndose dentro del francés, es decir, dentro de la lengua.

Lo que plantea René Crevel es parecido. Lo traía aquí para comentar que no soy mi cuerpo, sino que tengo un cuerpo. Pero ¿el problema es que esto quiere decir que tengo un alma?, vuelvo a preguntarme qué significa decir yo; visto desde el punto de vista de la gramática, de la lingüística, yo, no es ninguna cosa; yo, es el que habla, tu; es el que escucha, a veces habla y se convierte en yo, él; es el objeto de lo que se habla, la tercera persona.

Si yo hablo de mí, en el fondo estoy hablando de él, acordaros del verso de Rimbaud, *Yo soy otro*. El yo es evanescente, completamente evanescente, el sujeto es evanescente, necesario, pero no es una cosa, desaparece.

-Xabi Oñativia: Esto, se relaciona mucho con el decir y los dichos, el decir, ex-iste, como la conciencia a los dichos, está fuera, está ese matiz de separación del cuerpo y el alma cuando has recordado lo que dijo Lacan, tenemos un cuerpo, no somos un cuerpo.

Colette dice, tengo un inconsciente porque tengo un cuerpo y es mío, en el momento que no tengo un cuerpo no tengo ni consciente, ni inconsciente, ni nada.

Hay matiz de separación muy interesante cuando has hablado del dolor, el goce es del cuerpo, la satisfacción del sujeto, están unidos, es una vía, no están cada uno separados por la otra parte, esa especie de diada que Lacan siempre suele querer simbolizarla con el rombo, de querer hacer más o menos una unidad, lo que le falta al sujeto busca su complemento.

El goce es de su cuerpo, pero la respuesta a ese goce es del sujeto, es responsabilidad del sujeto y eso es lo que se va a encontrar. la represión es eso, no quiero saber nada de ese goce que yo me encontré en un momento determinado, pero que insiste, insiste, le hace a uno la vida más o menos imposible, eso va a estar allí, lo que va a poder cambiar es la respuesta del sujeto a eso,

-A.M: eso le paso a Crevel, no soportándose a sí mismo, ni a su pensamiento, no tuvo más remedio que atacar a su cuerpo, es decir matarse, para liberarse de su pensamiento.

Descartes, Spinoza.

El tema que vamos a estudiar este año va a ser el sujeto de la ciencia o el origen de la subjetividad moderna, está planteado en principio con el *cogito* cartesiano.

El sujeto de la ciencia; el termino sujeto, en francés, puede ser entendido de dos maneras y las dos tienen que ver con el *cogito* cartesiano como:

- el sujeto, el científico que hace la ciencia y cómo la hace o
- el objeto que trata la ciencia, el tema de la ciencia.

Por una parte, el sujeto que hace la ciencia, la hace porque en su mente tiene unas semillas matemáticas puestas por Dios, que reproducen el orden que Dios puso en el mundo. De manera que, si el científico construye sistemas matemáticos con esas redes matemáticas, captará el orden del mundo garantizado por Dios, ese es el planteamiento de Descartes.

Por otra parte, desde el punto de vista del objeto de la ciencia, ¿cuál es el objeto de la ciencia?, sería captar las estructuras del mundo que son estructuras matemáticas.

De las dos maneras nos remitimos al *cogito* de Descartes.

Desde el punto de vista de la subjetividad moderna, el cambio radical que propone Descartes es que, a partir de él, el objeto del conocimiento ya no son las cosas, sino sus representaciones mentales.

El sujeto va a conocer las ideas, no las cosas directamente, lo que va a conocer son las representaciones que tiene la mente. La cuestión es distinguir las representaciones que efectivamente representan algo, de las que son ficticias y no representan nada.

Eso es fundamental para todo el resto del pensamiento occidental hasta la crisis de la modernidad en el siglo XX, hasta ese momento, el problema es como salir de la prisión



cartesiana. El intento de salir de esa prisión subjetivista cartesiana fue la fenomenología, la fenomenología impulsada por Husserl.

El procedimiento de Descartes fue emplear la duda como método, no instalarse en la duda como hizo Montaigne, probablemente con más coherencia, creo yo.

Descartes utiliza como método la duda, pero con la intención de radicalizarla para salir de ella, y eso es lo que hace en *El discurso del método* y en *Las meditaciones metafísicas* y prácticamente en todas las obras, como en el texto *Reglas para la dirección del espíritu*. De forma que lo que descubre mediante la duda es la absoluta certeza de que, según él, Yo pienso, es la absoluta certeza del pensamiento. Hay pensamiento y el pensamiento piensa pensamiento, piensa representaciones, no cosas, el problema es distinguir cuales de esos pensamientos corresponden a la verdad y cuáles no.

Eso que ha descubierto; *el cogito*, el pensamiento, la conciencia, es irreductible, es decir, cualquier cosa se puede reducir a algo en la conciencia, cualquier cosa se reduce a una idea en la conciencia, a una representación mental, pero la conciencia misma, no se puede reducir a nada.

Si digo, en la teoría de Darwin, todo procede por evolución, esa teoría supone una conciencia de quien la formuló, que es Darwin. Si yo digo, el inconsciente determina la conducta y los pensamientos de los humanos, hay una conciencia que está detrás que lo ha dicho, Freud.

Todo puede ser reducido a algo en la conciencia, pero la conciencia misma, *el cogito* mismo, es irreductible, se presenta como independiente de todo lo demás, la característica fundamental es la independencia, *el cogito*. De esa forma, Descartes define lo que él llama sustancia, también lo llama cosa y lo define como aquello que no depende de nada para existir, ni para ser concebido.

Saca esa definición de cosa, de sustancia, de la primera cosa cierta que ha descubierto, *el cogito*, independiente de todo lo demás, independiente de toda duda. Eso irrumpe con absoluta certeza.

La característica entonces de la sustancia, de la cosa, de todo lo que sea cosa, es la independencia, no depende de ninguna cosa para existir ni para ser concebido.

Descartes se da cuenta y corrige un poco esa definición, dado que él piensa que hay tres tipos de sustancia:

- La sustancia infinita pensante: Dios
- La sustancia finita pensante: La mente humana
- La sustancia finita extensa: Los cuerpos

Dado que hay tres sustancias según él, y hay dos que dependen de la otra, corrige la definición primera que ha encontrado, diciendo que sustancia es aquello que, salvo de Dios, no depende de ninguna otra cosa para existir, con eso pretende salvar la sustancialidad del alma humana y la sustancialidad de los cuerpos extensos. Cuando digo sustancia tenéis que entender, entidad, cosa, Descartes dice, yo soy una cosa cuya esencia es pensar: sustancia o cosa o entidad.

Spinoza parte de la primera definición de sustancia de Descartes:

Sustancia es aquello que no depende de nada para existir, ni para ser concebido, según eso, solo hay una sustancia, una única y esa única sustancia, es la naturaleza, también la llama Dios o también la totalidad de lo real. Spinoza dice, Dios o la naturaleza o la sustancia única o la totalidad.

Es bastante lógico, cualquier cosa particular que existe; un bolígrafo, un libro, yo, la luna, pertenecemos, estamos metidos en una red de interdependencia mutua, ninguna cosa es independiente, toda cosa existente, está interrelacionada en esa red de interdependencia.

¿Qué es lo único que podemos concebir, que no depende nada más que de sí mismo?, la totalidad, ¿de qué va a depender la totalidad, si fuera de ella no hay nada? Este planteamiento va contra la concepción tradicional de Dios. Dios como un ser trascendente, fuera de lo existente, una especie de súper ser que está fuera de lo existente, por una parte, está el ser y por otra Dios como causa del ser fuera del ser, esto a Spinoza le parece una incoherencia.

Dios es lo mismo que la naturaleza, lo mismo que la realidad total, por eso los judíos de la sinagoga de Ámsterdam lo expulsaron de la sinagoga, por eso y por más cosas. A Spinoza, le acusaron de ateísmo y de panteísmo por su punto de vista en la tesis teórica fundamental de *La ética*, pero es que, panteísmo y ateísmo estructuralmente es lo mismo:

El panteísmo dice, todo es Dios, es decir, fuera del todo, no hay Dios, no hay nada.

El ateísmo dice, lo único que hay es el todo, fuera del todo, no hay nada.

Los dos se parecen en que nada hay fuera, en que no hay un Dios trascendente. Pero aún más, ese Dios de Spinoza no es trascendente, es la plena inmanencia de lo real y además no es un Dios moral, no es un Dios prescriptor de lo que está bien y de lo que está mal, no es persona, no es un sujeto, es la totalidad de lo real.

El traductor de libro de Spinoza *La ética*, Vidal Peña, publicó su tesis doctoral en forma de libro, se titula *El materialismo de Spinoza*, dice que Spinoza es materialista, en el sentido en que os estoy diciendo. Esa es la tesis fundamental de Spinoza en *La ética*, pero no solo es esa, subterráneamente en la propia *Ética*, hay otras tesis, que están dispersas en los corolarios y sobre todo en los escolios.

Los escolios, son como las notas a pie de página, notas aclaratorias, hay muchas notas aclaratorias en *La ética*, y ahí están explicadas una serie de tesis que contradicen prácticamente todo lo que había en aquella época, y lo que hay ahora. Son tesis profundamente subversivas del orden establecido en aquel momento y en este.

Hoy voy a hablar de una sola, pero podemos comentar las tres:

- La primera tesis, sería la descalificación de la conciencia, la desvalorización de la conciencia.
- La segunda sería, la desvalorización de todos los valores, fundamentalmente la desvalorización del bien y del mal como entidades trascendentes, ni el bien ni el mal.
- La tercera sería, la denuncia de lo que llama Spinoza las pasiones tristes.

En este comentario, voy a seguir fundamentalmente la interpretación que hace Guilles Deleuze sobre Spinoza, que me parece muy adecuada, yo comparto esa interpretación y voy a seguirla. La ampliaré con aportaciones del libro de Toni Negri.

- Entramos pues, en la primera de las tesis que os he comentado, de las notas a pie de página,  
-hay autores, por ejemplo, Joseba Sarrionandia, que en sus libros sobre todo en *Moroak gara behelaino artean*, utilizan mucho las notas a pie de página, de modo que hay en ese libro más notas a pie de página que textos. Algunos autores opinan, que hay un género literario nuevo, que es el género de las notas a pie de página, Spinoza sería un modelo de eso-.

La desvalorización de la conciencia, he elegido este aspecto porque me parece que os puede resultar interesante, lo que pretende Spinoza es usar como modelo el cuerpo.

En el escolio del primer punto del tercer libro de *La ética*, habla del cuerpo como modelo, hay una expresión en ese escolio que dice, *nadie sabe lo que puede un cuerpo*, esto quiere decir que el cuerpo es irreductible al conocimiento que podamos tener de él.

De la misma manera, Spinoza sostiene el paralelismo mente-cuerpo, paralelismo mente-cuerpo, no en el sentido de Descartes, Descartes lo dice al revés, precisamente por su posición moralizante.

- Descartes decía, una acción del cuerpo es una pasión del alma, una acción del alma es una pasión del cuerpo, es decir, si el cuerpo actúa el alma padece, si el alma actúa el cuerpo padece.
- Para Spinoza, hay paralelismo en otro sentido, si el alma actúa el cuerpo actúa, si el cuerpo actúa el alma actúa.

Cuando estoy hablando de cuerpo y alma, me gustaría matizar que no son dos cosas diferentes, os tenéis que remitir a la primera tesis central del libro de *La ética*.

No hay más que una cosa, que es la totalidad; una cosa que tiene infinito número de atributos, de los cuales nosotros, entes finitos solo tenemos acceso a dos; el pensamiento y la extensión, mente y cuerpo, que son dos atributos dentro de un marco infinito de atributos de la sustancia.

En cada atributo hay infinitos modos, modos de la sustancia, de manera que nosotros somos un modo del ser, un modo de la sustancia, cuerpo y alma, por lo tanto, cuerpo y mente, como dice Spinoza, a veces emplea la palabra mente, a veces emplea la palabra alma, la mayoría de las veces emplea *mens* que es mente. La mente y el cuerpo son para Spinoza lo mismo, no son cosas distintas.

Lo mismo que no se puede encontrar cosas distintas en la sustancia única, no hay más que una sustancia, y esa sustancia tiene que ser infinita, porque si fuera finita, si estuviera determinada, habría algo fuera de ella que la limitaría.

Tiene que haber algo externo para delimitar lo que es, fuera de la sustancia no hay nada, por eso es por lo que Spinoza concibe Dios o la naturaleza como infinita, aunque nosotros solo tenemos acceso a esos dos atributos, pero, hay infinito número de ellos.

Subrayo esto, porque cuando hablo de mente y cuerpo, corremos el peligro de pensar que son dos cosas y no son dos cosas, sino una. Una, que es un modo de la sustancia, que es el modo humano.

Se diferencia de los demás modos en que es consciente, parcialmente como veremos, de ahí la afirmación de Spinoza de usar como modelo el cuerpo, *nadie sabe lo que puede el cuerpo, pero, es que nadie sabe tampoco lo que puede el pensamiento.*

De manera que el pensamiento y el conocimiento son dos aspectos diferentes, de la misma manera que el conocimiento no puede dar cuenta del cuerpo por completo, el conocimiento no puede dar cuenta de la mente, del pensamiento por completo.

Para Deleuze, con esta afirmación de impotencia del conocimiento lo que descubre Spinoza, es el inconsciente.

Os voy a leer un párrafo del libro de Gilles Deleuze,

*se titula, Spinoza: Filosofía práctica,*

Tr. A. Escotado, Barcelona 1984 Edit. Tusquets

dice:

*En una palabra, el modelo del cuerpo, según Spinoza, no implica ninguna desvalorización del pensamiento con respecto a la extensión, sino lo que es mucho más importante, una desvalorización de la conciencia con respecto al pensamiento, un descubrimiento del*

*inconsciente y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo (pág.29)*

Esto es lo que comenta Deleuze respecto a la afirmación de Spinoza, *nadie sabe lo que puede un cuerpo*, una reivindicación del poder del inconsciente frente a la conciencia.

¿Qué es la conciencia entonces para Spinoza?, la conciencia no es más que el lugar de una ilusión, la conciencia en el fondo, lo único que conoce son los efectos, desconoce las causas y como desconoce las causas, toma los efectos como causas y reivindica una finalidad en esas causas. La primera ilusión de la conciencia sería la ilusión de las causas finales, o la ilusión de la finalidad. Si yo me encuentro con otro cuerpo y otro cuerpo actúa sobre el mío, yo lo que conscientemente percibo, es el efecto de ese otro cuerpo sobre el mío.

Pero, como no conozco la causa, convierto ese efecto sentido en mi cuerpo, como la causa final del otro cuerpo en su actuación sobre el mío, es decir, atribuyo al otro cuerpo una finalidad que es lo que yo recibo como efecto, esto es una ilusión. Ilusión de la conciencia, puesto que no conoce la causa, el efecto lo toma como causa final, como si hubiera una finalidad del otro cuerpo sobre el mío.

Spinoza habla de los encuentros de los cuerpos, cualquier cuerpo al encontrarse con otro, puede integrarse en ese cuerpo aumentando su potencia, o puede no integrarse, incluso alterar la relación propia de ese cuerpo, incluso alterarla hasta el extremo de la muerte.

Un buen alimento se integra en mi cuerpo y aumenta mi potencia, un veneno se integra en mi cuerpo y me puede matar o por lo menos puede alterar fuertemente la relación propia, la relación singular que caracteriza mi cuerpo. Todo cuerpo está caracterizado por una relación singular, en todo cuerpo, en todo modo, en toda mente, ocurre lo mismo. Toda idea también puede ser afectada por otra idea en el sentido de aumentar su potencia o en el sentido de destruir esa idea.

No olvidéis que no hay cuerpos y mentes como cosas distintas, son la misma, la ilusión de la conciencia hace creer que existe una finalidad en el universo y que existe una finalidad en los cuerpos con los que me encuentro, pero es producto de una ilusión de la conciencia por desconocimiento. Desconozco las causas, las causas se producen en la acción de ese cuerpo sobre el mío, e imagina e inventa una finalidad en la acción de otro cuerpo sobre el mío.

De esa misma manera, incurre en otra ilusión derivada de ésta, de la misma manera piensa que mi mente, mi conciencia, mi consciente, puede tomar decisiones libres sobre mi cuerpo y sobre otros cuerpos, esto vuelve a ser otra ilusión, la ilusión de la finalidad e ilusión de la libertad. La conciencia es inseparable de esas dos ilusiones: de la ilusión de la finalidad, y de la ilusión de la libertad, la libertad en el sentido del libre decreto de mí sobre mi cuerpo, o sobre los otros cuerpos.

Diríamos en términos de Aristóteles, como yo desconozco las causas reales eficientes que producen lo que hace mi cuerpo, creo que soy yo el que decide, es una vez más, una ilusión. ¿Puede ser esto un descubrimiento del inconsciente? El inconsciente mucho más allá de la conciencia, ¿el inconsciente real?

Spinoza va a decir más adelante, que la pasión más interesante del modo humano, de la mente humana, es la pasión de conocer. La pasión de conocer todo, a sabiendas que no se va a poder conseguir, puesto que el todo es infinito y la mente humana es limitada, es finita. Esa son las características de la ilusión de la conciencia. Pero a su vez, Spinoza se plantea que tiene que haber alguna causa de la conciencia, la conciencia debe tener causa. La causa la sitúa en principio en el deseo, pero ¿qué es el deseo?

Según Spinoza, el deseo es el apetito con conciencia de si mismo, pero ¿qué es el apetito? Spinoza opina que no hay diferencia entre el apetito y la conciencia del apetito, dice que en el fondo es lo mismo. ¿Qué es lo que está detrás del apetito?, lo que está detrás es el esfuerzo de cualquier modo de ser, el esfuerzo por permanecer en su ser, el esfuerzo, el término que emplea Spinoza es *conatus*.

Todo ser, por el hecho de ser, tiende, -*conatus* -esfuerzo-, a permanecer en su ser. El problema son los encuentros, los encuentros en que se ha metido ese ser, en esos encuentros el ser se ve afectado. Cuando hablo del ser, hablo de cualquier modo de ser, sea un animal, sea una planta y en cualquier encuentro ese modo de ser.

El *conatus* actúa en relación con la afección que recibe en esos encuentros, de modo que, en el fondo, la causa de la conciencia estaría en esos encuentros, en esos encuentros que producen una adaptación del *conatus*, -del esfuerzo- por mantenerme en mi ser.

La conciencia en realidad sería conciencia del paso intermedio entre una situación de más potencia a menos potencia en un caso, y de menos potencia a más potencia en otro caso. La conciencia sería ese intervalo, conciencia de ese paso, me doy cuenta de que aumenta mi potencia, me doy cuenta de que disminuye mi potencia. Me encuentro con algo; tengo hambre, noto mi debilidad, como un alimento que me alimenta, noto un aumento de potencia, soy consciente de que aumenta mi potencia.

A la inversa, hay algo que me produce malestar, tengo conciencia de ese malestar, tengo conciencia de una pérdida de potencia, la conciencia, se reduce a esa conciencia del paso de un más a un menos, o de un menos a un más, siempre en relación con los encuentros, con los encuentros con otros cuerpos, con otros cuerpos o con otras mentes, que para el caso es lo mismo.

Os voy a leer algunos textos para justificar lo que os estoy diciendo.

Titulo original de la obra, *Ethica ordine geométrico demonstrata* (1632-1677) se publicó como obra póstuma en 1677.

Biblioteca de iniciación filosófica núm.52 Spinoza *Ética* edit.: Aguilar

En el apéndice al primer libro de *La ética*, es donde he visto la crítica más radical al finalismo, el finalismo que viene desde Aristóteles

El primer libro de *La ética* trata sobre Dios dice:

*Todos los prejuicios que intento señalar aquí dependen, por otra parte, de uno solo, que consiste en que los hombres suponen por lo común que todas las cosas de la Naturaleza obran, como ellos mismos, con un fin, y llegan hasta tener por cierto que Dios también dirige todo hacia un cierto fin: dicen que Dios ha hecho todo para el hombre y que ha hecho al hombre para que le rinda culto. (pág. 79)*

Es una ilusión, es una creencia fruto de la necesidad. La sustancia o Dios o la naturaleza para Spinoza es un todo que necesariamente actúa así, funciona así, sin finalidad, La necesidad es el propio movimiento de la sustancia, la propia dinámica, la propia fuerza de la sustancia sin fin, es decir, Dios o la naturaleza no es una persona, no tiene intención, no indica lo que está bien o lo que está mal, no va a ninguna parte, simplemente es.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Pero hay un fin de autoconservación?,

-A.M.: eso es el *conatus* del que habla Spinoza, autoconservación de cada modo de ser, lo mismo que toda la sustancia intenta permanecer en su ser, no es que no puede, necesariamente va a permanecer en su ser, porque no hay nada fuera de él, fuera de Dios, fuera de la naturaleza, no hay nada. Luego, la naturaleza no va a ningún lugar, está siempre, está allí.

-Mikel Plazaola: El ser entonces parece una cosa estática y el movimiento y la finalidad parecen.....

-A.M.: El movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud, pertenecen a la extensión, pertenecen al atributo de la extensión exclusivamente, pero no hay ninguna finalidad. Según Spinoza no hay ninguna finalidad, la finalidad es un antropomorfismo, como acabo de leer en el párrafo del apéndice al primer libro de *La ética*, es un prejuicio, un prejuicio antropomórfico, de la misma manera que atribuimos finalidad a todo, como nosotros hemos caído en la ilusión de la finalidad, creemos que todo actúa de acuerdo con un fin.

Mikel Plazaola: Qué diferencia hay entre necesidad y finalidad

A.M.: La necesidad consiste en descubrir las causas que producen un efecto y la finalidad es a dónde tiende eso que pasa, ese movimiento.

La finalidad mueve hacia adelante, la causa mueve desde atrás, la finalidad supone una intencionalidad planificada, si yo muevo esta mesa sin ningún fin, la mesa se mueve porque yo la empujo, pero si yo muevo la mesa hacia Josune hay una finalidad en mi movimiento, el movimiento para Spinoza carece de finalidad.

La finalidad es una ilusión de la mente humana, la ilusión de la mente humana que piensa que tiene posibilidades de decidir sobre los cuerpos, incluso sobre el suyo. No es que sea al azar, además azar y necesidad son en cierto modo semejantes.

Para Spinoza, la libertad, lo que él llama la libertad, consistiría en la conciencia de la necesidad, es decir, él define la libertad como amor intelectual a Dios, o amor intelectual de Dios, (a) en sentido objetivo, no subjetivo; (de).

Es decir, -amor- en sentido de deseo, -intelectual- de conocer a Dios. ¿Qué es Dios?, Dios es todo, no voy a poder conocer todo, porque es infinito, lo único que está en mis manos es continuar ese deseo y eso me libera. ¿Me libera de qué?, de lo que llama él, las pasiones tristes;

la culpabilidad, el odio, la envidia, incluso, entre ellas la seguridad, el miedo, la esperanza, son pasiones tristes, según Spinoza.

Lo único a lo podemos aspirar nosotros es a conocer. El nombre de esta institución es Jakinmina, la única pasión que nos movería sería Jakinmina, es decir, afán de enterarme, afán de conocer, deseo de conocer; no deseo de conocer por qué este mundo existe, ya que no hay ninguna intención, según Spinoza, eso vuelve a ser antropomorfismo.

Lo mismo que hay programas sobre la vida de animales que interpretan cuál es el sentido de la conducta de los leones o de los elefantes, eso es puro antropomorfismo, derivado de la ilusión de la propia mente humana de su propia capacidad de determinar fines, sin saber lo que les empuja por detrás.

Yo creo que soy dueño de mi conducta, sin saber qué es lo que por detrás me empuja a hacerlo. En el fondo vuelve a ser el inconsciente, el inconsciente, que yo sin saberlo me hace hablar o no hablar, decir esto o decir aquello, yo creo que soy yo, conscientemente el que hablo, sin embargo, hay alguna fuerza de la que yo no tengo ni idea, que me empuja a actuar de la manera que actuó. Lo mismo ocurre con el mundo y con cualquier cosa del mundo.

Yo creo que la crítica que hace Spinoza de la finalidad es para mí fundamental, esencial.

Nos ilusionaría pensar que la hierba está hecha para que la coman los herbívoros, y las vacas están hechas para que las comamos nosotros en forma de filetes, y que nosotros estamos hechos para darle gracias a Dios por haber hecho hierba y haber hecho herbívoros para que nosotros nos los comamos, no deja de ser una ilusión graciosa. Ni la hierba tiene por fin ser comida por la vaca, ni la vaca tiene por fin ser comida en forma de chuleta en mi plato.



Había un poeta que decía que la flor se expresa no para agradar a nadie, simplemente se expresa, no intenta agradar a nadie, pues de la misma manera, los modos de ser son expresión del ser, no para nada, son expresiones sin finalidad.

-Xabi Oñativia: Pero eso no le impide que haya gente que le agrade.

-A.M.: Un encuentro con una flor bonita nos produce placer.

-Mikel Plazaola: Hay una colección de contingencias, en la teoría de la evolución, las abejas se sienten atraídas por el color de las flores y esto hace que polinicen porque si no, no polinizarían

-A.M.: Pero, se sienten atraídas por un mecanismo, no por una finalidad. La flor produce en el mecanismo bioquímico de la abeja, la atracción, podemos utilizar otra palabra que significa fuerza, una fuerza que le lleva a ir allí. Otra cosa es la interpretación que hace la mente humana o la ciencia.

-Xabi Oñativia: A mí me parece muy interesante y Marta apuntaba al instinto de conservación, ese ser tiene encuentros, vendrían a ser como advenimientos de lo real, encuentros contingentes.

El azar y la necesidad, cada individuo indefectiblemente se va a encontrar con esas cosas de una forma particular, pero esto es contingente, y esos encuentros producen efectos, y ¿cuál es el deseo?, es el apetito, el esfuerzo de permanecer en el ser. Me da la impresión de que es, desde una especie de cierto desequilibrio buscar de nuevo una nueva totalidad, un nuevo equilibrio. Esos son los encuentros, que son ilusiones de lo real, están un poco entre la sincronía y la diacronía, de pronto viene algo que moviliza y cambia, y entonces ¿cómo volver a buscar una nueva sincronía?, esa especie de permanecer en el ser.

Ese ser, después del encuentro y de los efectos que le han producido, ¿vuelve a ser el mismo ser o hay alguna modificación de ese ser?,

-A.M.: hay modificación, el ser, Dios, la totalidad, la naturaleza, es potencia infinita, la sustancia es la única que hay y es infinita, se caracterizan por una potencia infinita, nosotros accedemos solo al atributo pensamiento, que es un atributo que nosotros hacemos, atributo pensamiento y atributo extensión, atributo mente y atributo cuerpo.

Nosotros como modos de ser, también los interpretamos del mismo modo, la conciencia forma parte del atributo pensamiento y el cuerpo forma parte del atributo extensión.

-Xabi Oñativia: A mí me recuerda a los advenimientos de lo real, es importante en relación con los encuentros lo que dice Alain Badiou, el habla del acontecimiento señala la diferencia de la totalidad, de las diferentes totalidades, todo esto va indicando y llevando al mismo lugar. Sobre todo, en que los encuentros son contingentes y necesariamente uno se encuentra con

esos encuentros, es un poco como los traumatismos infantiles cada uno es particular, es contingente, pero cada uno nos decimos, si no me hubiera ocurrido eso, como a otro no le ha ocurrido.....no se hubiera producido ningún problema.

Me ha gustado lo que has comentado al principio, has hablado de las representaciones, para el pensamiento solo hay representaciones, como salir de esa jaula para que no sean solamente representaciones.

-A.M.: Para Descartes...

-Xabi Oñativia: Freud señaló el principio de placer y el principio de realidad, el principio de placer, como alucinación de la representación, entonces al pasar al principio de realidad ¿cómo tiene que hacer el sujeto para distinguir lo que es una representación para que sea una percepción?, es el dilema que plantea Freud. Todos estos acontecimientos, todos estos encuentros, Badiou llama acontecimientos, también Levi Strauss, hacen la sincronía que estaba conseguida... por el hecho de que uno es consciente de que un acontecimiento le va a modificar, le da una lectura.....a Dios nada le puede inmutar, no le puede inmutar ningún acontecimiento. Pero a uno hace tomar conciencia de sus límites, de la castración, todo esto es lo que me estaba resonando de lo que ibas exponiendo.

-A.M.: Con lo que dices y respecto a lo que decía Mikel de la necesidad, un matiz bueno sería que necesariamente nos vamos a encontrar con otros cuerpos, pero los cuerpos concretos con que nos vamos a encontrar, eso es una relación contingente.

-Mikel Plazaola: Entiendo que es contingente el deseo que nos vamos a encontrar con otros cuerpos, no necesariamente... Hay una serie de circunstancias, una serie de epifenómenos, de los cuales algunos combinan, esas combinaciones tienen efectos, que a su vez combinan y combinan...el origen de la célula y la vida y todas las teorías que hay en relación con eso son contingencias, no hay finalidades. Parece que más que necesidades, que antes de las necesidades hay una relación de contingencias, la materia..... y luego para poder sostenerse, tienen necesidades... pero creo que antes hay una relación de contingencias.

No es que tenga finalidad, pero ya la necesidad es como si hubiera otra ley que permite que algo siga viviendo...y si no, no. Creo que eso está en Darwin.

-A.M.: La teoría de la evolución de Darwin no es finalista, es adaptativa. Finalista sería en todo caso la teoría de Lamarck.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Finalista a qué se le llama?, ¿a que quiera conservarse cualquier ser?, supone una finalidad, pero lo que haga cualquier ser que quiera autoconservarse es una tendencia a algo, se le puede llamar finalidad de alguna manera.

-A.M.: Yo te diría que más que una tendencia, ¿qué es lo que hay detrás de esa tendencia?

-Mireia Otzerinjauregi: Lectura de fragmento del cuarto libro, proposición 18, dice:

*El deseo que surge de la alegría en igualdad de circunstancias es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza, en el escolio, dice,*

*dado que la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue:*

*-Primero, que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser.*

*-Segundo, se sigue, que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sea más útil que ella, por lo que ella debiera ser apetecida.*

*-Tercero, se sigue el fin de los que se suicidan son de ánimo impotentes y han sido totalmente vencidos por causas exteriores que reculan a su naturaleza.*

Está hablando del deseo de vivir o no vivir....

-A.M.: El ser es uno y único y diríamos que compacto y los seres los modos de ser, nosotros, los bolígrafos, los árboles, las plantas, los animales, somos modos de ese ser único, y ese ser es el que los mantiene en la potencia de seguir siendo, pero nosotros, como seres finitos, podemos tener encuentros con otros seres finitos que desintegren la relación que nos caracteriza a cada uno.

¿De dónde viene el deseo?, el deseo según Spinoza viene del apetito en relación con un encuentro particular que nos ha afectado de una determinada manera. Las afecciones que proceden de ese encuentro exterior producen en nosotros el deseo, el deseo no es más que el *conatus* consciente, en definitiva, no hay diferencia entre uno y otro según Spinoza. el deseo y el apetito son lo mismo, aunque emplea estas dos palabras, el mismo dice que son la misma cosa.

Spinoza dice que el deseo es el apetito con consciencia de sí mismo. El método de Spinoza es muy peculiar, es una anomalía salvaje en su época, en relación con el pensamiento dominante de su época y creo que en relación con el pensamiento de hoy también.

El método, que él emplea, no es el método analítico propio del positivismo, ni es el método dialéctico que empleaba Hegel. El método que emplea es geométrico, que hoy, en lógica matemática diríamos axiomático, si cogéis un libro de matemática moderna de Bourbaki os encontrareis con un sistema igual que el de Spinoza. En *La ética*, no hay ninguna fórmula, solo hay palabras,

El método es el mismo: primero, definiciones; segundo, axiomas; tercero, teoremas, demostración, corolarios, escolios, notas a pie de página, ese es el método. Todo parte de esas definiciones, lo mismo que un libro de matemáticas, un libro de geometría comienza definiendo

qué es un punto, qué es una línea, qué es una superficie, qué es un volumen, qué es un triángulo, y a partir de ahí, saca unas consecuencias.

Si defino un triángulo, como un polígono de tres lados, de ahí saco unas consecuencias que luego puedo demostrar, pero siempre me remitiré a la definición de triángulo. La misma fórmula la emplea un geómetra cuando habla de un polígono de  $n$  lados, emplea una fórmula en que en lugar de lados habla de  $n$ , y  $n$  vale para cualquier número, es lo que hace Spinoza, es una anomalía en su época histórica.

Tened en cuenta que una cosa a estudiar sería el origen del individuo, el origen del concepto de individuo humano, que no es una cosa que nace como por generación espontánea. La noción de individuo humano en la modernidad nace de la mano del capitalismo y de la ideología que lo acompaña, diríamos en términos de Spinoza, del alma que la acompaña que es la ideología liberal, no existe la sociedad, la sociedad no es más que un conglomerado de átomos individuales.

Spinoza evidentemente es una anomalía salvaje allí. Lo que no existe es el individuo independiente, existe el ser y existe la totalidad, desde el punto de vista de la sociedad claro que existe la comunidad, de hecho, Spinoza habla en su libro *El tratado teológico-político*, sobre la comunidad, sobre la sociedad, el problema es el individuo. Es justo el planteamiento inverso del de Hobbes o el de Locke.

¿A dónde nos lleva el pensamiento de Spinoza?, hoy día, sigue siendo sugerente estudiarlo. Su libro *La ética* no es nada sencillo de leer.

Su método es geométrico, en términos de la matemática moderna o axiomático en términos de Bourbaki. El método axiomático supone que hay dos tipos de verdades: unas por demostración, otras por convención según unos o por evidencias según otros.

Las verdades por convención o evidencias son los axiomas, no son demostrables. Los matemáticos discuten, hay algunos considerados *intuicionistas* dicen que, los axiomas no necesitan demostración porque es evidente.

Hay otros matemáticos mucho más formalistas que eliminan la noción de evidencia por considerarla psicológica, son los *convencionistas*,

Para ellos la evidencia supone una mancha psicológica en la matemática, entonces en lugar de evidencia ponen convención.

¿Porque aceptamos este sistema, estos axiomas?, por convención, por acuerdo.

Los matemáticos formalistas dicen, convengamos en  $a$ ,  $b$ ,  $c$ , y  $d$ , axiomas, el que convenga estos axiomas, seguirá el cálculo de este sistema. Podemos inventar cada uno de nosotros un sistema axiomático formal.

Yo estoy de acuerdo con los formalistas, la noción de evidente es una noción psicológica, es evidente para alguien que la ve.

-Xabi Oñativia: Se inventan los juegos, se ponen una serie de reglas, juegos diferentes, trampas....

A.M.: Hay unas piezas con unas definiciones y unas reglas de juego convencionales, se puede incluso, jugar al ajedrez modificando un axioma o alguna regla de juego, yo puedo jugar al ajedrez sustituyendo el movimiento del caballo, diciendo, vamos a jugar al ajedrez sin caballos, y sería un juego diferente del ajedrez, desde luego.

¿Cómo le afecta a Lacan este sistema formal, axiomático de Bourbaki?, no lo sé, el grupo Bourbaki tuvo mucha influencia.

La mayoría de los matemáticos de hoy, son convencionalistas y la palabra evidente, es un anglicismo, en inglés significa prueba, la ciencia lo que busca es pruebas, pruebas empíricas, evidencia, significa algo que por sí mismo se ve. Es la moda que hay hoy en día en psicología, la psicología pretendidamente científica.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿La ley de la gravedad sería una convención?

-A.M.: no, la ley de la gravedad es una ley física, del movimiento, la velocidad, las masas...

-Josefina García de Eulate: Ahí, ¿se podría llamar evidencia?

-A.M.: hay pruebas, pruebas empíricas más que evidencias, evidencia sería:

a es a, eso sería evidente.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Pero no se explica por convención también?

-A.M.: la convención de usar la letra a, el signo igual y la letra a.

La física es en el fondo física matemática, lenguaje matemático, eso decía Galileo. Descartes en el fondo hace lo mismo, el mundo está escrito con un idioma que son las matemáticas, si queremos conocer el mundo, tendremos que hacer matemáticas.

Si queréis os leo algún párrafo de *La ética*

*.....Tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetitos de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes-de lo que les es útil- de ahí se sigue:*

*-Primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer- esto es claramente inconsciente- y querer porque las ignoran.*

*-Segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber, con vistas a la utilidad que apetece, de lo que resulta que solo anhelan siempre, saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan porque ya no les queda motivo alguno de duda. (pág. 96)*

En el fondo, la conciencia se tranquiliza a través de esas ficciones, de esas ilusiones, de la ilusión de finalidad y la ilusión de autodomínio, la ilusión de la libertad es una tranquilización de la angustia que le produciría el pensar que este mundo es un caos, que es incontrolable.

Os recomendaría leer el tercer libro de *La ética*, el tercero y cuarto, iba a decir fundamentales, pero fundamentales son todos, porque el fundamento está en el primero.

*Baruch Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico Tr. Vidal Peña*

*Editora nacional Madrid 1979*

- En el primero, la primera definición de la que parte es: *causa sui*, no parte de la definición de Dios, parte de la definición de la causa de sí.

Define causa de sí, como aquello de cuya esencia se deriva necesariamente la existencia, no es que se haga a sí mismo, que sería una contradicción, sería existir antes de existir al ser causa de sí mismo.

Spinoza lo define en la primera definición del primer libro, causa de sí, después va poco a poco desgranando otras definiciones; la definición de Dios, la definición de la naturaleza, la definición de sustancia, la que habla de los afectos. Os voy a leer las definiciones de los afectos:

- *Primera definición*  
*Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto se puede percibir clara y distintamente por ella misma, y causa inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no se puede conocer por ella sola. (pág. 173)*
- *Segunda definición*  
*Digo que somos activos, cuando, en nosotros o fuera de nosotros, se realiza algo de que somos causa adecuada, es decir, cuando en nosotros, o fuera de nosotros, se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa que se puede conocer por sí sola clara y distintamente. Por el contrario, digo que somos pasivos -actuamos o padecemos- cuando se verifica en nosotros algo o se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa de que sólo somos causa parcialmente. (pág. 173)*
- *Tercera definición*  
*Entiendo por Afecciones, las afecciones del Cuerpo por medio de las cuales se aumenta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho Cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones. (pág. 173)*

*Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por Afección una acción; en los demás casos, una pasión. (pág. 174)*

Después de estas definiciones comienza a hablar de una serie de postulados y proposiciones. El escolio de la segunda proposición del tercer libro me parece digno de ser leído despacio, es muy largo, os leeré un párrafo, dice:

*Parte segunda, a saber: que el Alma y el Cuerpo son una sola y misma cosa que se concibe tan pronto bajo el atributo del Pensamiento, como bajo el de la Extensión. De donde proviene que, siendo el mismo el orden o encadenamiento de las cosas. Sea concebida la Naturaleza bajo tal atributo o bajo tal otro; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y de las pasiones de nuestro Cuerpo concuerde por naturaleza con el orden de las acciones y de las pasiones del Alma. (pág. 176 y 177)*

Frente a Descartes que, en *El tratado de las pasiones*, por ejemplo, lo que planteaba era una moralización de las pasiones, Spinoza no pretende moralizar nada. Descartes decía que todas las pasiones son buenas siempre que sean controladas por la razón, aquí ya hay una prescripción moralizante, Spinoza no es moralizador, distingue perfectamente lo que es la moral prescriptiva de lo que él llama ética, la ética no es más que una tipología, una tipología de las determinaciones humanas.

-Xabi Oñativia: Lo que si distingue es si es agente o es paciente.

-A.M.: Si, si padece o actúa.

En cualquier encuentro que tengamos sea con una cosa o con una persona, ese encuentro puede producirnos aumento de nuestra potencia o puede producirnos disminución de la potencia. Lo que buscamos no es que tengamos que buscarlo, buscamos permanecer en el ser, incluso la melancolía, que sería una pasión triste, lo que hace es meterse en esa situación de padecimiento permanente, disminuyendo al mínimo su potencia, asumiendo la disminución al mínimo de la potencia.

Para Spinoza, el ser es positivo, pero esa palabra en el momento actual en que la gente lo utiliza, hay que ser positivo, no hay que ser negativo, Spinoza no lo dice en ese sentido, es el ser, no hay más que el ser, la nada no es, no hay más que el ser.

El distingue bueno y malo, no el bien ni el mal, un encuentro bueno sería el que aumenta mi potencia, malo el que disminuye mi potencia. Si me encuentro con una persona que me chupa la sangre, disminuye mi potencia, puedo encontrarme con una persona que, en lugar de disminuir mi potencia, me la aumenta.

Entonces, ¿quién es desde el punto de vista subjetivo, una persona buena o mala?, no es con relación al bien y al mal, que no existen. Una persona buena sería aquella que busca encuentros buenos, es decir, encuentros que favorezcan el aumento de su potencia y que no se deja

someter al azar de los encuentros, intentando salir airoso o bien con astucia o bien por pura casualidad, bueno sería el que busca encuentros buenos, malo, el que no busca esos encuentros buenos, y que de momento puede ser que le salgan bien, pero puede ocurrir que le salgan mal, bueno sería el fuerte, el potente, malo sería el esclavo, el débil, en eso el criterio de Spinoza es muy parecido al de Nietzsche.

La finalidad, dice Spinoza, es propia del ser humano, de la mente humana, el problema es proyectar esa finalidad sobre toda la realidad.

La crítica que hace en el apéndice del primer libro de *La ética*, es la crítica a la finalidad, que viene desde Aristóteles, la crítica de las causas finales. Aristóteles, distinguía cuatro causas: causa material, causa formal, causa eficiente, y causa final. Spinoza rechaza las causas finales, el hablar de causas finales presupone que hay un orden en la naturaleza que sigue un fin, un plan, y ese plan, lo decía San Agustín, es el plan de Dios.

No hay plan, por eso Spinoza es materialista, cómo un modo particular del ser humano, cómo vivir, cómo aumentar mi potencia de acción.

-Xabi Oñativia: Si el plan es el plan de Dios, si no hay plan, es porque no hay Dios.

-A.M.: Dice claramente, no hay Dios trascendente, Dios o la naturaleza, lo mismo o la sustancia única, por eso no hay un Dios moral y por eso no hay un bien ni un mal prescriptos por Dios, ahora bien, hay un bien y un mal para mí.

-Xabi Oñativia: Con este planteamiento no debería de extrañarse de que le expulsaran de la sinagoga y le excomulgaran, ¿qué hizo ante esa acción?

-A.M.: Lo que hizo fue escribir una carta a la sinagoga, diciendo que él no quería estar en la sinagoga, convirtiendo la expulsión en una reivindicación de sí mismo.

(Hay un libro de Deleuze titulado, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, el primer trabajo es sobre Spinoza, pero luego hay otro libro de Deleuze expresamente sobre Spinoza se titula, *Spinoza, filosofía práctica*).



## CONEXIONES 18 ENERO 2022- Ángel Murias

Yo había pensado, hablar o plantear dos problemas: uno de ellos que planteó Mikel el último día que era sobre la necesidad, sobre la cuestión de la necesidad y la libertad en la naturaleza, en Dios, en la totalidad... Y la otra cuestión es sobre una duda que me planteó Xabier también el último día, que fue si Spinoza desconoce la pulsión de muerte, es decir, que no se plantea la pulsión de muerte.

Pensé en leeros un texto en el que Spinoza habla sobre el suicidio para reflexionar sobre esa cuestión. Desde luego, claro, que para Spinoza la pulsión de muerte no existe. Por otra parte sería también un anacronismo plantear el concepto de pulsión de muerte, que es un concepto planteado por Freud, a un filósofo del siglo XVII como es Spinoza. Aun así, podemos reflexionar sobre el contenido de esa cuestión, del deseo de muerte si eso es posible, que para Spinoza desde luego no lo es.

Empezamos desde el principio para recordar un poco lo del otro día que las tesis fundamentales de la ética son:

Solo hay una naturaleza, Solo hay una sustancia, que es igual que Dios. Dios o la Naturaleza, o la única sustancia existente.

Habría que tener en cuenta que esa naturaleza existente, ese Dios, esa sustancia, es la Totalidad. Pero una advertencia, la totalidad no es completa y no puede ser completa porque Spinoza la define como infinita. Es decir, como indeterminada. Y como es infinita, es imposible que se acabe, lo mismo que los números naturales, a los que siempre es posible sumarle uno, nunca se acaba. Esa totalidad es infinita. Lo que ocurre es que nosotros, seres humanos, modos humanos de la sustancia, tenemos acceso a esa sustancia solo mediante dos atributos:

- El pensamiento y la ascensión
- La mente y los cuerpos

Son atributos de la sustancia única. No son los únicos atributos, puesto que la sustancia única, siendo infinita, tiene infinitos atributos, y esos mismos atributos, el pensamiento y la ascensión también son infinitos para Spinoza. Tenemos la única sustancia, la totalidad infinita de la sustancia y el modo humano de ser, lo mismo que cualquier otro modo de ser, un árbol, una piedra, un león,... son modos de ser. El modo de ser humano es otro modo de ser singular. El modo de ser humano, que se caracteriza porque puede entender, atribuye a la sustancia, conoce a la sustancia, mediante el pensamiento y mediante la ascensión, mediante

esos dos atributos. Tenemos pues tres conceptos: Sustancia Única, Atributos y Modos. Infinitos atributos, infinitos modos de la sustancia. Hay infinitos modos del atributo pensamiento e infinitos modos del atributo de extensión.

Dios, os decía el otro día, no es libre. O sea, no es libre en el sentido de "libre albedrío". No es libre en el sentido que pueda elegir, puesto que ¿Qué puede elegir, dado que fuera de Él no hay nada? No puede elegir nada. No tiene la posibilidad de elegir esto o aquello. Sin embargo, es libre en el sentido de Spinoza. Libre significa para Spinoza "aquello que actúa por la necesidad de su propia esencia". En ese sentido Dios es libre. Libre porque su actuación, su acción, se deriva de su propia esencia, de su propio ser, necesariamente. Voy a leer ya desde el principio, del primer libro de la Ética de Spinoza:

La primera definición es: "por causa de si, entiendo aquello cuya esencia implica la existencia. O lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente. Por **sustancia** entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, o existe en sí, esto es aquello cuyo concepto para formarse no necesita de concepto de ninguna otra cosa. Por **atributo** entiendo aquello que el entendimiento humano percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma. Por **modo** entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido. Por **Dios** entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una presencia eterna e infinita".

Se llama libre, y esto quiero subrayarlo porque responde al problema ese. Se llama libre aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad, subrayo, la sola necesidad de su naturaleza, y es determinada por si sola a obrar. Eso es libre.

Es un concepto paradójico pero interesante, ¿qué es la "libre necesidad"? Libre es aquello que actúa por la sola necesidad de su esencia, por la sola necesidad de su naturaleza. En ese sentido Dios es libre.

Más adelante, en la proposición 29, del primer libro de la Ética dice: "en la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina todo está determinado", y subrayo esa palabra, determinado, no libre, "a existir y obrar de cierta manera. Los modos de la naturaleza divina se han seguido de ella, también de ella de un modo necesario, no contingente. En el escollo de esta proposición dice: "antes de seguir adelante, quiero explicar aquí, o más bien advertir de "qué debe entenderse por naturaleza divina, qué por naturaleza naturante y qué por naturaleza naturada, pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por si, o sea, los atributos de la sustancia expresan una esencia eterna e infinita. Esto es, Dios en cuanto considerado causa libre.

Por naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios. O sea, de cada uno de los atributos de Dios. Esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ser ni concebirse”.

Cada vez que leo o digo la palabra Dios debéis entender lo mismo que entiende Spinoza, es decir, Dios o la naturaleza o la única sustancia.

Hegel por ejemplo al hablar de Spinoza, no lo consideraba panteísta, lo consideraba acosmista, porque para él no existía nada afuera de Dios, no existía el cosmos fuera de Dios. Esto es lo que dice respecto a la libre necesidad, que me parece un concepto muy sugerente aunque paradójico aparentemente.

Voy a completar esto de la contingencia. En la cuarta parte, en las Definiciones, en la primera, habla de lo bueno, lo malo.

La Definición tercera dice: “llamo contingentes a las cosas singulares en cuanto que atendiendo a su sola esencia no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia.” Completa aquí la definición de contingencia que hemos leído antes.

“Llamo posibles”, Definición cuarta, “a esas mismas cosas singulares, en cuanto que atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a ser producidas”. En el fondo, tanto contingente como posible son ilusiones del entendimiento humano, porque si nos ponemos en el punto de vista de Dios, si nos ponemos, como dice Spinoza, subespecies eternitates, si nos ponemos a mirar desde el punto de vista de la totalidad infinita no hay nada contingente, no hay nada posible. Lo que es, es. Y es necesariamente así por un despliegue libremente necesario de la totalidad. O sea, no hay nada contingente, no hay nada casual, aunque desde el punto de vista de la cosa singular, de la singularidad, pueden ser consideradas contingentes. Si nos ponemos en el punto de vista de las cosas singulares. O sea, si yo miro a Teresa en este momento, Teresa es contingente, pero si la miro desde el punto de vista de su pertenencia a la realidad, a la totalidad, Teresa es absolutamente necesaria, desde el punto de vista de la sustancia, de Dios, de la totalidad. Por eso la definición que dice aquí: “llamo contingente a las cosas singulares en cuanto que atendiendo a su sola esencia no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia”. Es decir, en la esencia de un perro que veo en la calle, en la esencia de ese perro, no está nada que me afirme la necesidad de que este exista ni que deje de existir en esa cosa singular. Pero si me pongo en el punto de vista de la totalidad es absolutamente necesario. Dicho de otra manera, está absolutamente determinado”, no es una cosa que exista por azar ni por casualidad, sino por rigurosa necesidad. Lo que es, es, y punto.

Todo lo que es, es. Es y no puede no ser, como diría el viejo Parménides. No sé si esto es algo digno de ser discutido o no, pero vamos, yo lo que quería insistir es en la cuestión de la

"libre necesidad". Dios NO es libre, si entendemos por libre el que puede elegir crear o no crear. No puede elegir. No puede elegir porque no hay nada afuera de él. Dios no es libre, como Dios no es una persona, como Dios no es un sujeto. Lo que precisamente Hegel reprochaba a Spinoza. Hegel decía que la totalidad de Spinoza, no es un sujeto, la sustancia spinozista no es un sujeto. Claro, no puede decirte nada. El mundo es una expresión necesaria de la libre necesidad de Dios, pero una expresión necesaria. No es que Dios diga: "ahora quiero hacer esto o quiero hacer eso otro" por eso en cualquier otro momento Spinoza dice que Dios no tiene ningún afecto. A ver si encuentro el texto.

Dice en la quinta parte, en la Proposición diecisiete, "Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza.", dice en el corolario de esta proposición, "Dios propiamente hablando no ama a nadie ni odia a nadie, puesto que Dios no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza. Consiguientemente ni ama ni odia a nadie".

En la Proposición dieciocho de la quinta parte dice también, en el Escorio: "podría objetarse no obstante que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero a eso respondo que, en la medida que entendemos las causas de la tristeza, deja esta de ser una pasión, es decir, deja de ser tristeza. Y así en cuanto que entendemos a Dios como causa de la tristeza nos alegramos". Aquí está refiriéndose a que el entendimiento, su único deseo es entender, y en la medida que entiende se libera de todo tipo de pasión. La acción del entendimiento es entender. Lo que el entendimiento quiere es entender. Cuando entiende se libera de toda pasión recibida. O sea, la actividad del entendimiento se opone a la pasión del entendimiento que ignora. La ignorancia es una pasión del entendimiento. La actividad del entendimiento suprime la ignorancia entendiendo.

Ya veis, que para Spinoza Dios ni quiere ni deja de querer, ni ama ni deja de amar, ni odia ni deja de odiar. Dios no tiene sentimientos. Si leéis detenidamente, que ahora no lo voy a leer porque es un texto largo, que me parece buenísimo, quizás desde mi punto de vista, el más explícito de toda la Ética, el apéndice al primer libro de la Ética, a la primera parte de la Ética. Apéndice en el que critica la idea de finalidad en la naturaleza. La idea de causa final es una ilusión tranquilizadora, según él, y calmante de la angustia, de la angustia del modo humano de ser.

Dado que todo tiene un fin, en el fondo es una proyección del modo de vivir y de actuar de los seres humanos, las singularidades humanas. Las singularidades humanas sí nos planteamos proyectos, y por tanto, actuamos a modos afines, y creemos que toda la realidad actúa de la misma manera. Cuando no encontramos ninguna causa inmediata que produce ese efecto de finalidad lo atribuimos a algo que es otra ilusión, que es la voluntad de Dios. En Dios no hay voluntad tampoco porque no quiere ni deja de querer. No sé si esta idea de Dios o

de la sustancia queda claro. Desde el punto de vista de la totalidad no hay ninguna contingencia. Lo que ocurre es que nosotros no tenemos acceso a esa totalidad infinita. Pero de los tres modos de conocimiento que menciona Spinoza uno es la IMAGINACIÓN que está unida al conocimiento experimental y unido a la memoria, que él llama imaginación. Es el primer tipo de conocimiento, es un conocimiento confuso, según él.

El segundo tipo de conocimiento es racional. Es el conocimiento del orden de las razones. Es el mismo que el orden de las cosas.

El tercer tipo de conocimiento es el conocimiento intuitivo racional. Es el conocimiento desde el atributo de Dios. El conocimiento intuitivo racional es el conocimiento superior. Si yo desde el atributo pensamiento, desde allí, desde arriba, puedo llegar a conocer a Teresa, la conozco desde la diversidad. Lo curioso es que Spinoza, a pesar de que subraya la importancia de este tercer tipo de conocimiento, prácticamente no lo usa, y solo usa el conocimiento imaginativo sensible experiencial, o más bien, fundamentalmente el conocimiento racional deductivo.

Ese conocimiento, el tercero, el intuitivo racional y deductivo desde el atributo pensamiento o desde el atributo de extensión para conocer los modos de ser diferentes nos llevaría a un conocimiento preciso, claro, distinto y exacto. Pero habitualmente nos movemos en el ámbito de la imaginación. Es decir, de la experiencia, que sin la imaginación no sería nada, como no sería nada tampoco la experiencia sin la memoria. Esos tres elementos constituyen lo que Spinoza llama imaginación, conocimiento imaginativo, que para él es, en la realidad de la Ética, muy importante, en el libro quiero decir.

No sé si a propósito de este punto queréis comentar algo.

- *X. Oñativia: Lo que me ha sonado todo esto es toda la lógica modal, lo contingente, lo necesario y lo posible, ... faltaría lo imposible*

*En ese punto está la otra parte de la carencia, carencia de las pasiones de Dios, que le aman y le odian, tal y cual, es porque no tiene falta. No puede Querría volver un poco a lo contingente, a lo singular. Sin afirmar ni negar nada.*

*No se puede afirmar la existencia ni negar la existencia necesaria de una cosa. Eso me hace un poco de eco a lo indemostrable de los conjuntos infinitos que habla Schröder. Que los conjuntos infinitos no son consistentes, porque son indemostrables. Y en este punto la contingencia de no poder afirmar ni poder negar la existencia de algo estaría en resonancia con la teoría de Gödel. Entonces, siendo Dios, como has dicho al principio, infinito no se puede totalizar, no se puede cerrar.*

*A.M. Porque es infinito precisamente.*

- *X. Oñativia: Entonces, en la teoría moderna matemática, de por si Dios mismo, ese conjunto no se podría ni afirmar ni negar la existencia de algo. No sé si me entiendes lo que quiero decir, lo que me sugiere eso.*

A: M. Ya. No sé si se puede ver esa relación con la matemática y el teorema de Gödel.

- *X. Oñativia: Al ser conjuntos infinitos hay atributos infinitos, al menos es lo que me ha resonado. Son cosas que me planteo con la lógica matemática.*

A: M: Si, si, puede ser. Pero infinito, lo que hay que decir es indeterminado, a diferencia de los griegos. Por ejemplo para los griegos lo perfecto era lo determinado, precisamente porque lo indeterminado le faltaba la determinación. Así, por ejemplo, Parménides concibe al ser como perfectamente redondo, con unos límites muy precisos, "encadenado" dice. Mientras que para Spinoza no. Es que, claro, infinito, nuestra capacidad de conocer es finita, no tiene la capacidad de conocer todo. No podemos proyectar nuestra capacidad de conocer sobre la realidad atendiendo a la realidad unas cualidades que no son más que proyección de nuestras propias posibilidades o imposibilidades. Por eso Spinoza afirma que la realidad es infinita. Desde luego que es infinita o indeterminada. Vamos a ver, en la ciencia moderna tiene mucho poder la ciencia contemporánea, pero nadie previó el volcán de la isla de Palma, ni nadie previó cuanto iba a durar, ni nadie previó de antemano la catástrofe que iba a producir. La naturaleza, desde ese punto de vista, es indeterminada. O desde el punto de vista que decía, por ejemplo, Blumenberg, ese filósofo de Hamburgo, decía que la realidad es frente a nosotros, es omnipotente y despiadada. Bueno, lo mismo que decía Spinoza, Dios no tiene piedad, es omnipotente. Nosotros no podemos nada frente a ello. De ahí la concepción que tienen de dios, o bien el judaísmo, o bien el islamismo. Ante Dios los islamitas se postergan la tierra, y los judíos no lo consideran cognoscible ni imaginable, ni tienen imágenes de Dios. Yo no sé la infinitud como contra opuesto a nuestra impotencia de dar cuenta de todo, creo yo. Sabiendo que eso que hay ahí, por poner un neutro, respecto a nosotros es omnipotente. Tiene poder sobre nosotros y sin embargo nosotros no tenemos poder sobre él. La ciencia contemporánea, acompañada con la técnica, tiene la pretensión de dominarlo todo, y a mí me da la impresión de que no domina nada, o casi nada. Incluso habla de, estoy de acuerdo con Heidegger cuando decía que los problemas que provoca la técnica no tienen solución técnica. Los problemas que provoca la técnica. Pensemos, por ejemplo, uno que se me ocurre ahora mismo. La energía nuclear es una energía técnicamente descubierta y construida. Los problemas técnicos que plantea la energía nuclear no tienen solución técnica. La ciencia y la técnica contemporánea, voy a decir hasta ahora, por poner una cuestión estética, hasta ahora no saben qué hacer con los residuos. Luego los problemas que plantea la técnica nuclear no tienen solución técnica. En todo caso tendrían solución colectiva para poner nombre propio. Tendría solución política, no técnica. Y si esperamos que la técnica resuelva los problemas que

la propia técnica plantea, pues no sé, podemos quedarnos sentados esperando a ver. Y lo mismo ocurre con los demás.

- *X. Oñativia: Eso mismo ocurre con el efecto invernadero. Nadie saber qué hacer. Hay una solución política que es no utilizar la energía nuclear o no utilizar lo otro*

A.M. Es decir, solución política no técnica. Ahora mismo, la técnica esta del metaverso que habla este tipo. Habréis oído hablar del metaverso del que habla Zukenberg, que está ya promoviendo el metaverso que es una manera de vivir virtual, fuera del mundo real, es una huida técnica a un mundo virtual. Y así dice que la gente puede vivir, si es admiradora del delantero centro de un equipo famoso, puede ser él, en ese mundo metaverso, puede ser él mismo ese delantero centro. O si es un cirujano famoso, puede en ese mundo virtual, metaverso, en los ratos libres puede dedicarse a ser el mejor cirujano del mundo. Es una cosa curiosa, pero a mí me parece que los problemas que plantea esa técnica no tienen tampoco solución técnica. El evadirse del mundo real al mundo virtual, puede ser una maravilla, como el que se refugia en la creencia de la voluntad de Dios, y piensa aplacar la voluntad de Dios mediante oraciones, cuando Dios no tiene voluntad, ni puede amar ni odiar. Bueno, es una manera de escapar del mundo real, o de los problemas reales que son los únicos que existen.

En el fondo yo creo que son juegos que el desarrollo técnico permite. La cuestión está en cuando esos juegos se convierten en la realidad, en la realidad fundamental. Yo creo que estamos en vísperas de que estos juegos se conviertan en realidad. Y la otra realidad, pues, desaparece o se recicla.

Hace poco vi una película, por casualidad, de una cadena de televisión, que tampoco me acuerdo de cual, estaba perdiendo el tiempo allí. La película era de una niña adolescente que les decía a sus padres: Tengo que contaros algo".

-¿Qué eres lesbiana?

Ella dice "no, no, no. Que soy trans".

Los padres le dicen: "Que eres trans, pues muy bien, no tienes ningún problema. Quieres ser un chico, no hay ningún problema".

- No, no, no, dice ella, que soy transhumana.

- *T. Velasco: Yo he visto eso, es una serie impresionante.*

A.M. Yo vi un trocito y aquello me hacía alucinar.

- *T. Velasco: Esa serie transmite una angustia impresionante.*

A.M. Yo solo vi ese trocito y luego me hacía gracia, porque seguían diciendo: "y además os pido que me financies un viaje a Suiza para que me traspasen mi información a una máquina y la lleven a la nube. Así yo me convierto en información y me eternizo" Le pregunta la madre: "¿Y

el cuerpo?" Ella le responde: "El cuerpo para reciclar". Yo solo vi un trocito y planteaban el transhumanismo, esa era la cuestión.

- *X. Oñativia: En definitiva da la impresión de querer dar una realidad a toda realidad fantasmática que cualquiera tiene, vía fantasmática que puede pensar que va a ser el tío más inteligente, el mejor futbolista, o que sea tal o cual. Le dan una especie de consistencia pseudocientífica que en definitiva es lo fantasmático de cada cual, querer darle un viso de realidad, de consistencia. Es el mundo fantasmático de cada cual, pero para eso no hace falta hacer, pero ahora parece que hay que hacer una burbuja que la gente comprando ahí multiuniversos, en Facebook, una especie de especulación, de comprar terrenos, un mundo libre.... Pero que da la impresión de que es exclusivamente para dar mayor consistencia al mundo fantasmático de cada uno puede tener,..... si yo hubiera pasado, si hubiera nacido el siglo pasado,...tal y cual, Eso que podría haber hecho,.... todas esas cosas, pero es darle un poquito más, es sin duda crear una nueva realidad.*

A.M. Es una consistencia pseudo objetiva, virtual

- *X. Oñativia La misma carencia que tiene la consistencia imaginaria de cada cual. ... Es un imaginario sin más.*

A.M. Lo que pasa es que la consistencia imaginaria de cada cual es de cada cual. Pero si eso lo ves proyectado en una pantalla y objetivado allí puedes llegar a ilusionarte con que eso tiene algún tipo de realidad. Es una ilusión como otra cualquiera.

Si seguimos con esto, a propósito del segundo problema que quería plantearos hoy, qué es lo que planteabas tú de la pulsión de muerte. Desde el punto de vista de Spinoza, por supuesto no hay deseo de muerte. Para Spinoza todo lo que es, es, y tiende a perseverar en su ser. Es lo que él llama "Conatus" el conatus de cada cosa, un árbol, un león, un ser humano,... todos tienden, por ese conatus, a perseverar en su ser. Perseverar en su ser, por ejemplo, buscando alimento notan hambre y buscan alimento, para perseverar en su ser. Lo mismo podríamos decir del deseo sexual, aunque aquí habría que matizar. Ese deseo sexual ¿tiende a perseverar en su ser o tiende a que persevere en el ser la especie? En todo caso la atracción sexual de un animal por otro animal parece que lo que busca es la perpetuación de la especie, más que la conservación, la perpetuación del propio ser. A propósito de esto, del término "Conatus", el otro día estaba dándole vueltas y divagando, "conatus" normalmente suele ser traducido por esfuerzo. El esfuerzo tiene una resonancia de fatiga, de cansancio para conseguir algo, y yo creo que no es eso. El conatus es algo propio de cada modo de ser y ese conatus está determinado precisamente por la sustancia, por lo que es, por el ser, por Dios, por la naturaleza, de tal manera que cada cosa, espontáneamente, por su propia esencia, digamos



entre comillas "por su propia esencia tiende espontáneamente a perseverar en su ser, a buscar pervivir". Eso es el conatus.

Yo estaba pensando el otro día, pero creo que no es. Sería otra vez un anacronismo el traducir ese término conatus, transcribirlo, el conatus, como pulsión. Porque no es consciente. No es que un sujeto humano conscientemente tiende a perseverar en su ser, sino que espontáneamente tiende a perseverar en su ser. Yo no sé si la pulsión tiene alguna finalidad. Recuerdo un texto de Lacan, no sé si en el seminario XX, en el que Lacan ponía una imagen muy curiosa. Una maquina unida a una pluma que le acariciaba la tripa a no sé quién. ¿No os acordáis? Hablando de la pulsión. No sé si es el seminario XX pero había una cosa surrealista, una imagen surrealista de la pulsión, como si no tuviera un final, un fin, una finalidad.

- *X. Oñativia Has hablado del conatus con la sexualidad y la persistencia del ser o de la especie. La cuestión de la pulsión y de la especie que introduce el narcisismo de Freud, en el cual habla de las pulsiones del yo y las pulsiones libidinales. Las pulsiones del yo son del ser propio y para la conservación del ser propio, y las libidinales son para la conservación de la especie.*

A.M. En algún momento habla de instinto de conservación e instintos sexuales.

- *Relacionado con el narcisismo, en el momento en que introduce esa gran diferencia entre pulsiones, desde los libidinales no hay narcisismo. Entonces las pulsiones del yo también son libidinales. Hay que partir de esa base fundamental, y es después, cuando va a trabajar el otro par pulsional, la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Entonces el ser y la especie estarían ligados con el conatus. Por parte de la pulsión podríamos admitirlos sin mayor dilación.*

A.M: Es que el conatus es ese, me cuesta trabajo usar la palabra esfuerzo, aunque en la traducción que manejo es esa la expresión que se utiliza, pero digo que esa palabra de esfuerzo tiene esa resonancia o esa denotación. No es que un ser espontáneamente, por ejemplo una piedra, la piedra tiende espontáneamente a permanecer siendo. ¿Cuándo deja de ser? Cuando hay un elemento, cuando se encuentra con otro cuerpo, que desintegra su propia relación de fuerza. Diremos, por ejemplo, que la desintegración atómica consistiría exactamente en eso. Un cuerpo desintegrado en las fuerzas que le constituyen y la relación singular de esas fuerzas. Cada cuerpo se caracteriza por una determinada composición de fuerzas en una determinada relación. Ese cuerpo se desintegra cuando esa relación se rompe. Esa relación se puede romper por el encuentro con otro cuerpo que no se compone con ese, con el anterior. Cuando digo cuerpo no me refiero a un cuerpo humano, ni siquiera a un cuerpo de un ser vivo, es cualquier cuerpo.

Para Spinoza, cualquier cuerpo, es decir, cualquier cuerpo extenso, que son todos, se caracteriza por una serie de fuerzas compuestas de tal manera que su relación caracteriza ese cuerpo. Si yo cojo un trozo de oro y lo sumerjo en un baño de mercurio, el oro se

desintegra. Por lo que dicen el oro se desintegra en un baño de mercurio. El cuerpo oro encontrado frente, dentro de un cuerpo mercurio, ese encuentro es malo para el oro. Por lo visto se produce ahí una amalgama y en que el oro deja de ser oro. Eso sería en un cuerpo inerte. En los cuerpos de los animales ocurre lo mismo, y en las plantas. Si una lechuga tiene la mala suerte de encontrarse conmigo que tengo ganas de comerla en una ensalada, pues mira, se ha encontrado con un cuerpo que la arranca de la planta, se la lleva a casa, le echa aceite y vinagre y se la come. Ha sido un encuentro malo para la lechuga, bueno para mí. En este sentido, ya sabéis que para Spinoza, no existe el bien y el mal como valores, existe bueno y malo. Bueno y malo para el cuerpo en concreto, para el modo de ser concreto. Bueno es aquello que es bueno para mi perseverancia en el ser. Malo es aquello que perjudica mi continuación siendo o me desintegra. Solo es bueno o malo eso, no existen el bien y el mal como valores trascendentes. De manera que por eso Spinoza ha sido considerado por algunos como immoralista. Spinoza el immoralista. Lo mismo que Spinoza era ateo o Spinoza es materialista. De las tres maneras ha sido calificado: Immoralista porque no hay moral, lo cual no quiere decir que no haya ética. La ética para Spinoza sería la tipología de los seres humanos, hablando de los modos de ser humanos, las tipologías de los modos de ser buenos y malos. ¿Habría buenos y malos? Claro. ¿Que es bueno? Bueno es aquel que es fuerte. Aquel que tiene potencia para vivir, potencia para pervivir la existencia, y para aumentar su potencia de actuación. Ese es bueno. Malo es todo lo contrario: el triste. El triste es el que predominan las pasiones tristes, deprimido, que no tiene fuerza, que no tiene potencia para continuar perseverando en su ser. Ese es malo. De tal manera que el bueno procurara encontrarse, tener encuentros que favorezcan su potencia de acción. El malo no se esforzará en provocar esos encuentros y estará sometido al azar de los encuentros, confiado tal vez en su astucia para salir bien de algunos encuentros que le perjudican. Pero sigue siendo malo, porque no depende de su potencia. Bueno es el fuerte, el potente. Malo es el débil, el impotente, para Spinoza, de tal manera que no existen el bien y el mal, a los cuales hay que acercarse y valorar de acuerdo a sus criterios, sino que existe lo que es bueno para mí y malo para mí. Indirectamente existen tipos de ética, tipos de ser humanos buenos y malos. No porque encarnen el valor del bien y el valor del mal, que no existen. No sé si queda claro.

▪ *X. Oñativia El que se esfuerza y el que no se esfuerza*

A.M. No tiene nada que ver con la moral, dado que no hay una moral en el sentido de lo que está bien y lo que está mal. En vez de decir lo que está bien y lo que está mal, hay que decir lo bueno y lo malo. Lo bueno, lo útil para mí, para la promoción de mi pervivencia en el ser. Malo lo que pervierte esa capacidad de permanecer en el ser.

Desde ese punto de vista del conatus no parece que en Spinoza quepa la posibilidad de la muerte voluntaria, es decir, del suicidio. No parece que haya en Spinoza, en la *Ética*, ningún atisbo de justificar la muerte voluntaria. Podríamos decir la muerte lucida, quiero decir, no sé

cómo llamarle, la muerte decidida voluntariamente por un sujeto libre. Parece que, desde ese punto de vista, no existe la posibilidad de la muerte voluntaria, una muerte voluntaria que sería inconsistente desde el punto de vista lógico para Spinoza. Voy a leeros un texto que nos puede permitir comentarlo o reflexionar un

La Proposición veinte de la parte cuarta de la *Ética* dice así: "cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está." Y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad, esto es, de su ser, esa vida es impotente. Y en el escollo de esa proposición veinte que es el texto que podemos comentar dice así:

"Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser." Repito "**nadie deja de apetecer la conservación de su ser**". Pone una salvedad, "como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza". Como en el ejemplo que he puesto de la lechuga. La lechuga tiende espontáneamente a apetecer y conservarse en su ser, a no ser que una causa exterior, como puedo ser yo, la arranca de la tierra y se la come en ensalada. Es una causa exterior y contraria a la naturaleza de la lechuga. Así, nadie tiene aversión a los alimentos, y aquí claramente dice "ni se da muerte en virtud de la necesidad de su naturaleza". Nadie se da muerte en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores. Ello puede suceder de muchas maneras" y aquí pone tres ejemplos, el primero de los cuales me parecer un tanto raro pero os lo leo tal y como dice.

"Uno se da muerte obligado por otro. Por otro que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón" Eso no es un suicidio, es un homicidio, un asesinato.

- Mireia: ¿Puedes repetir otra vez, Ángel?

A.M. "Uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón". Si yo llevo un cuchillo en la mano, me encuentro con alguien más fuerte que yo, me coge y me dobla el brazo fuerte y me lo lleva hacia mi pecho y me lo clava, no soy yo el que me clavo el cuchillo, aunque sea mi mano quien lo empuña. Por eso creo que este ejemplo es un ejemplo para referirse a como nadie se da muerte por sí mismo, sino compelido por una causa exterior. En este caso la causa exterior sería el otro.

Dice otro ejemplo, que puede ser tenido más en cuenta, sobre todo para pensar sobre ello, "Otro obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas como Séneca. Esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor" Aquí sí que merece la pena detenerse en el asunto. ¿Séneca se suicidó? ¿Séneca deseaba morir? ¿U ocurre esto que escribe Spinoza? Por el mandato de un tirano él elige entre un mal mayor, morir torturado y de mala manera por el tirano, o un mal menor, cortarme las venas yo mismo en una bañera de agua

caliente. No es un suicidio tampoco, aunque indirectamente lo es. Séneca se metió en una bañera y se cortó las venas. Compelido por Nerón, pero ¿qué otra opción le quedaba? Esa o un mal que Séneca consideraba peor, que era ser cogido por los esbirros de Nerón y torturado hasta la muerte. Eligió el mal menor. ¿Cabe la posibilidad de un suicidio? ¿Cabe la posibilidad de que alguien, por lucidez, se dé muerte a si mismo eligiendo la muerte como un mal menor?

- T. Velasco: Eso sería eutanasia.

A.M. Sí, claro. Pues ahora mismo tenemos el tema de la eutanasia. La ley de la Eutanasia. Por ejemplo, el que elige morir, que dicen eutanasia, porque es un mal menor respecto al mal mayor que está experimentando por un dolor insufrible y sin que tenga paliativos, sin que tenga remedio. Esa sería una razón, según el planteamiento de Spinoza, una razón para entender la muerte voluntaria. Pero ya veis que hay una causa exterior que condiciona más bien, que compele, a elegir esa muerte voluntaria.

- Mireia: Pero a la eutanasia ¿no se le considera suicidio, no?

A.M. Ya, el que no se le considere no quiere decir, la ley no le considera una muerte. La Ley de la Eutanasia busca una buena muerte, una muerte dulce, pero el que decide que le apliquen la eutanasia decide darse muerte voluntariamente. Lo que pasa es que en vez de tirarse por una ventana, decide hacerlo de una manera más suave o más dulce, creo yo. No es una forma de suicidio, pero habría que pensar en que entendemos cada uno por suicidio.

- T. Velasco: Suicidio sería una manera de matarse a sí mismo. Decidir que se muere.

A.M. Si el suicidio lo consideramos como la muerte voluntaria, es una manera voluntaria de morir. Eligiendo el mal menor, es morirse de esta manera frente a un mal mayor o peor que es estar sufriendo, porque me está resultando insufrible.

- X. Oñativia: A nosotros de pequeños nos ponían otro ejemplo, uno que está atrapado en una torre, allí, que está incendiándose, entonces, decide lanzarse de la torre para morirse, porque prefiere esa muerte que morirse con los sufrimientos más fuertes de ser quemado.

A.M. Eso es lo que pasó en las torres gemelas en NY.

- X. Oñativia: En el ejemplo de las torres gemelas, habría que ver si es un suicidio y si el suicida podría entrar o no en el reino de los cielos. Antes no se les dejaba enterrar en el Campo Santo a los suicidas en aquella época. En aquel tiempo era el dilema, de entre dos males escoger el menos malo.

A.M. De todas maneras iba al cielo, porque si el cielo es la felicidad, tal y como decía Jack Leopardi "todo el mundo busca la felicidad, incluso el suicida, y lo curioso es que la encuentra." Decía Leopardi. Encuentra la felicidad, si esta felicidad consiste en cesar todo sufrimiento, en la supresión del sufrimiento inmanente al hecho de vivir. En el fondo, nos dormimos. Los

griegos decían que Imnos, el sueño, es hermano de Thanatos, la muerte. Y en el fondo, mientras dormimos no estamos ni estamos sufriendo, excepto si tenemos alguna pesadilla.

La tercera, sigo leyendo el texto, y este es para pensar un poco más despacio. Dice. "Otro, en fin, porque causas exteriores ocultas" es decir, ocultas que él desconoce, "disponen su imaginación", una vez más, "Causas exteriores ocultas que él desconoce, disponen su imaginación, y afectan su cuerpo, de tal modo que, este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma. La idea de darse muerte, esa idea ya no puede darse en el alma. No puede darse precisamente por el conatus que le lleva a pervivir en su ser. Causas exteriores ocultas. Causas exteriores ocultas para el suicida, causas que él desconoce, que disponen su imaginación (Entended aquí imaginación en el sentido de conocimiento experiencial unido a lo que nosotros entendemos por imagen, por imaginación y unido a la memoria). Esas causas exteriores que yo desconozco disponen mi imaginación de tal manera que afectan a mi cuerpo de modo de este, mi cuerpo, cambia de naturaleza y se dota de una nueva naturaleza contraria a la que antes tenía.

Dice: "pero que el hombre se esfuerce por la necesidad de su naturaleza en no existir o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite"

Este último ejemplo, creo yo que, puede explicar quizás muchos suicidios. Suponiendo, claro está, que no exista una pulsión de muerte, un Thanatos paralelo a Eros. Suponiendo que todo ser, por el mero hecho de ser tiende a permanecer siendo, es incomprendible, es imposible, que alguien se de muerte a sí mismo. Es imposible, es impensable. A no ser que una causa exterior, desconocida por ese alguien, oculta, diríamos inconsciente en él, determine a su imaginación a su vez, a cambiar el estado natural espontáneo de su cuerpo, que se dota de otra nueva naturaleza que le lleva a la muerte. Camus decía que el suicidio era el único problema filosófico. Decía Camus que el problema es por qué no nos suicidamos. El problema fundamental según Camus es por qué queremos seguir vivos. El problema del suicidio es un problema. Pero podríamos decir ¿hay algún suicidio lucido? ¿Hay un suicidio o una muerte voluntaria lucida? Es decir ¿decidida? O la libre decisión ¿es una ilusión de la mente humana, de la imaginación Humana? Como dice Spinoza. Spinoza dice que la libertad de elección es una ilusión dado que no conocemos las causas que determinan lo que hacemos. Dado que desconocemos las causas que nos determinan nos ilusionamos pensando que somos libres de elegir, y lo que hacemos lo hacemos porque hemos querido. En el fondo, es porque no sabemos las causas que nos determinan, de tal manera que al final, en la quinta parte del libro de Ética, Spinoza, que se esfuerza por hablar del entendimiento y del deseo del entendimiento, del deseo de entender, dice que la libertad consiste en el conocimiento de las causas que nos determinan. Es decir, en el fondo, la libertad consistiría en el deseo de conocer las causas que determinan lo que yo soy y hago. En el fondo sería lo que aquí hacemos, "Jakinmina" que

sería la pasión por conocer lo que nos determina, y parece que la libertad que ofrece el psicoanálisis consiste en eso. La libertad consiste en descubrir las causas inconscientes que nos determinan sin nosotros conocerlas. Mediante el psicoanálisis parece que podemos indagar y tratar de saber, de querer saber cuáles son las causas que nos determinan en lugar de conformarnos con la ilusión de que lo que hago, lo hago porque yo lo he elegido, porque yo quiero.

La cuestión de la pulsión de muerte la puedo entender en este marco. Marco en el que Spinoza describe el suicidio como imposible desde su planteamiento. Desde la noción del conatus es impensable la pulsión de muerte, impensable que alguien desee darse muerte voluntariamente. De los ejemplos que pone, a mí me parecen los dos relevantes, el caso de Séneca eligiendo un mal menor, cosa que me parece perfectamente razonable, y el otro caso me parece el más frecuente de los suicidios, creo yo, aquella persona movida por unas causas que el desconoce su imaginación le lleva a ese callejón sin salida, que lleva a su cuerpo a la muerte, debido a esa imaginación.

- *Mireia: Entonces estas diciendo que Spinoza diría que hay causas indeterminadas por las que hacemos las cosas , por mucha ilusión que tengamos de pensar que las controlamos nosotros*

Sí, hay causas, causas que no sabemos, que no conocemos.

- *Mireia: Y eso, ¿el otro día, cuando hablabas de Descartes de la mala conciencia?*

A.M. ¿Descartes? No, de Sartre. Es Sartre el que habla del concepto de mala conciencia.

Tomar lo que es de hecho como si fuera una elección libre.

- *Mireia: El ejemplo que pusiste de una amiga que si se iba a vacunar, que no lo había decidido, y dijo que lo decidiría cuando le llamaran*

A.M. Sí, sí. Es un ejemplo clarísimo de mala fe según el concepto sartriano de mala fe. Decide, ha decidido ya, pero quiere una confirmación exterior, quiere obedecer a un amo que le diga. "oye, ven a vacunarte" cuando ella ya previamente había decidido pero no quiere cargar con su decisión, con su responsabilidad. Dice. "Si me pasa algo como consecuencia de la vacuna, en el fondo ha sido porque aquel cabrón me mandó que me vacunara. Si me viene bien, pues mira que bien, sí me libro de la enfermedad grave o de la muerte, genial para mí, pero no quiero asumir el riesgo de ir yo, por mi cuenta, a vacunarme. Espero a que me llamen. En el fondo había decidido vacunarse, de hecho se vacunó. Pero desde mi punto de vista lo había decidido desde el principio, lo que ocurre es que no quería conscientemente, y subrayo conscientemente, asumir el riesgo de vacunarse, por puro miedo o ignorancia. Creo yo, miedo a que me pasará si me vacuno e ignorancia de cómo funcionan las vacunas. En el fondo, sí espera que alguien le diga "oye, ya puedes venir a vacunarte, tienes cita tal día" ese día fue como un cordero. Así fue.

- T. Velasco: No quería la responsabilidad.
- X. Oñativia: *Dos pequeñas cosas: cuando has hablado de la muerte voluntaria o suicidio, si existe o no existe, Hace varios años, tres o cuatro, nos hablaste de Empédocles, y Lacan también lo pone allí como ejemplo verdaderamente de la separación del otro y como una muerte lucida, voluntaria. Está considerado así, yo creo, por mucha gente, la muerte de Empédocles. Hablaste de esto, no se refiriéndote exactamente a que autores, principalmente a Empédocles,*

A.M. Karl Jung precisamente tiene una obra "La caída de Empédocles" y lo plantea como el suicidio lucido de Empédocles. Además, literalmente lucido porque él está con sus amigos, allí, en la cima del Etna, ve la luz que procede del fuego del Etna, y decide sumergirse en la luz.

- X. Oñativia: *Y deja las sandalias fuera. Recordar eso me ha hecho recordar esto que tú nos habías hablado como Lacan varias veces, desde el campo de la palabra lo habla. Luego también, referente a Lacan has hablado de esfuerzo, Lacan emplea la palabra esfuerzo precisamente para explicar la sexualidad femenina, en las ideas directivas. Es el esfuerzo. Solamente apuntar esto, que Lacan pone el esfuerzo en relación con la sexualidad femenina. Respecto al tercer ejemplo, esa especie de cambio de la naturaleza del cuerpo me hace recordar lo que la teoría analítica nos dice, cuando la sombra del objeto cae sobre él, es cuando, los envoltorios imaginarios semblante de "i" y de "a" desaparecen. Uno se encuentra verdaderamente no con el horror del objeto agalmático sino con el objeto de desecho. Entonces, ver esa su propia naturaleza diferente a la naturaleza anterior en cual vivimos con la protección del fantasma y con la protección del narcisismo para no vernos. Exactamente, esa naturaleza que tanto nos horroriza. Ese encuentro directamente con ese A grande barrado, después en un momento determinado uno se desestabiliza pero el fantasma, su fantasma, no le protege, porque protegerle de lo real, normalmente hay un momento de angustia ahí que consigue más o menos recomponerlo. En el melancólico, esa ruptura de la imagen narcisista, esa ruptura de la imagen por la cual nos podemos hacer amable a los demás desaparece y entonces aparece otra, precisamente, que es la verdadera naturaleza de cada cual. Eso resulta tan insoportable que es cuando uno se da cuenta verdaderamente, se realiza como objeto de desecho con la muerte y con el suicidio. Hay un cambio, por lo menos, a nivel de lo imaginario de la consistencia de lo imaginario de un sujeto, radical que se encuentra directamente con esa perspectiva y se lanza al vacío, y el que más o menos consigue recomponer y volver a su naturaleza, que se imagina cual es. No es la verdadera naturaleza, sino la que realiza más o menos en su mundo fantasmático donde el fantasma le da esa consistencia a su propio yo. Donde esa consistencia desaparece, uno se encuentra directamente con el objeto "a", objeto "a" como objeto de desecho, no como objeto agalmático. Diría directamente ese A grande barrado, donde no hay significantes, y con lo cual se hace más o menos insoportable. En cambio, uno puede adherirse a lo imaginario y a lo simbólico de los semblantes, que están en el principio del placer, y con eso, más o menos, se*

*mantiene más o menos ajustado. El momento que ya no tiene ese agarradero se encuentra directamente con el más allá del principio del placer. Se encuentra con que ya no hay ninguna garantía, y es ahí el momento en el que se pueden ver realizados muchos pasajes al acto y muchos suicidios, verdaderamente dramáticos, unos más que otros. Esto es lo que me hace pensar, que para ese sujeto ha cambiado de facto su propia visión de sí mismo, es decir, lo que él creía que era, y entonces encuentra que la naturaleza es diferente, podríamos decir. Más o menos me sugiere ese comentario de Spinoza.*

A.M. Yo estoy de acuerdo, me parece que es eso. En el fondo, al final de un análisis, un psicoanálisis finalizado conduciría, o bien a la reconstrucción del fantasma, o bien a casi el nihilismo del nirvana, u otra forma de suicidio. El encuentro ese, o bien permite reconstruir el fantasma para seguir viviendo, o sino, pues se queda uno en esa posición: o suicida matando directamente el cuerpo, o una posición de indiferencia tipo nirvana. Supongo que existirá la posibilidad de reconstruir el fantasma que nos permita vincularnos con la vida.

- *X. Oñativia: Si, si, en psicoanálisis uno se encuentra con eso en un momento puntual, lo que se llama, el atravesamiento del fantasma, y luego rápidamente se vuelve otra vez a reconstruir, a reparar, para mantenerse, porque es un momento puntual. Es como un rayo. Es un momento puntual, pero además se va haciendo poquito a poco, con la caída de las diferentes identificaciones, para encontrarse uno con esa realidad inocua. Construyo mi fantasma y luego sales a la vida. Hasta que en un momento, de una forma masiva, de golpe, se da el atravesamiento del fantasma y del cual puede reaccionar siempre con angustia, siempre reacciona con angustia, y entonces podrá luego recomponerse o no podrá recomponerse. Si se recompone no habría ese pasaje al acto, y si no se recompone se encuentra con esa especie de horror absoluto que le lleva a tomar esa decisión. Lo mismo que, en cierta forma, no quiere morir quemado. Le quema por todas partes y dice yo desaparezco de aquí. No sé, son las cosas que más o menos me sugiere este planteamiento.*
- *Carmen: Hablando del suicidio, de la muerte voluntaria, hay un artículo de Vicente Mira, muy interesante que se titula "Constelaciones sobre la muerte voluntaria" y explica, cuenta, varios ejemplos. En cada suicidio, la forma que elige cada suicida tiene mucho que ver con esto de la forma de uno de esforzarse en la vida, como algo que roza la identidad de cada uno. El habla de que a cada uno, cada cual, su forma de morir, son formas de morir, son suicidios, pero en cada uno elige algo, en la forma, algo muy propio, no sé si tiene que ver con ese conatus que decías tú, unido con lo de la vida de cada uno.*

A.M. Es la manera peculiar de cada uno de suicidarse, abres la ventana o envenenarse, o -...



- *Carmen: Habla de un herrero que muere en su lugar de trabajo. habla de una baserritarra que muere,... Las formas tienen que ver con esa..., me venía algo de esto de la vida o del conatus o el esfuerzo.... También en la forma de morir, en esa muerte voluntaria si se puede decir,*
- *Mireia: Yo creo que en el suicidio hay algo también del deseo de vida.*
- *Carmen: Yo vería como las dos partes, las dos formas de suicidio, esto es, esa forma de elección consciente o elegida voluntariamente y la otra, en la tercera forma que has explicado. Yo vería que las dos están.*

A.M. Está la del mal menor en vez del mal mayor, se altera la imaginación por causas externas. La forma, entiendo yo, como el modo peculiar de suicidarse. Aquí por lo visto, en Euskadi, en los caseríos la forma típica de suicidarse era ahorcarse en una viga del caserío.

- *Carmen: Si, o pegarse un tiro con la escopeta.*

A.M. De esa forma quieres decir tú que reflejaría el propio modo de ser del suicida.

- *Carmen: Se me venía, me resonaba, con lo que decía Spinoza como que algo de la forma de vivir y el conatus propio de cada sujeto. No lo sé.*
- *Mireia: Como lo que le inquieta a cada uno, que a cada uno le da la causa o la razón por la que se decida a suicidarse, a ver, según quien. Pero por ejemplo, yo me acordaba de la película de Clint Eastwood, en la esa chica que era boxeadora, que al final queda sin poder moverse por un accidente que le pasa boxeando. Ella no ve sentido a su vida si no puede responder a sus ideales, a algo. Entonces, si en una persona los ideales tienen tanto peso, los ideales que ha tenido, le pueden no dejar salir de un pensamiento, como el de San Pedro actuado por Bardem en la película "Mar adentro". Es como si de repente, ciertos ideales, y eso tiene que ver con la estructura, un poco, ¿o no? Que en caso de alguien, por no poder, por tener ciertos ideales, que si nos los puede llevar a cabo en un momento dado, porque se le trunca la vida, que porque por lo que le pasa no vea en su vida, en su manera de sentirse en la vida no tiene ninguna razón para seguir viviendo. De hecho lo que le lleva a querer morir es el deseo de vida.*

A.M. El deseo de vivir así. El mismo ejemplo es el caso de Moyo, que también comentaba antes Oñatibia,

- *X. Oñatibia: Yo no veo ahí Mireia la relación entre el deseo de vivir y el suicidio. En el suicidio verdadero no hay ningún deseo de vivir.*
- *Mireia: En el caso, por ejemplo, de "Mar adentro" si no tuviera tantas ganas de vivir la vida no llegaría a necesitar suicidarse o quitarse la vida. O sea, que podría quedar viviendo como podía. Porque podía hacer ciertas cosas, estaba vivo. Pero es el anhelo de la vitalidad o de... no sé. Que es esa nostalgia de poder, ¿no?*
- *X. Oñatibia: No he visto la película, entonces no puedo decirte. Me recuerda un poquito a Moyo, que él tiene todos sus ideales y se encuentra con otra realidad, que no le sostiene. A mí me parece de lo más impresionante una carta- La carta de Moyo, que hemos comentando*

antes, es un documento clínico excepcional, la forma que tiene ahí. Toda su vida tiene un ideal, ser un chico y cuando se pone en el proceso de querer hacerse chico empieza con las hormonas, el cambio de nombre es ya aceptado, toda la familia le apoya ...En un momento determinado ve claro que él no va a ser "mutil arrunta bat", y entonces su gran imagen, su gran deseo desaparece. Entonces todos los demás deseos no tienen ya para él, o para ella, ninguna importancia, y toma la decisión de marcharse de este mundo.

- Mireia: Su gran deseo no desaparece, es que ve que el deseo no va a ser posible.
- X. Oñativia: Pues por eso se le cae, el deseo se le cae, y él sabe que no se va a poder realizar.
- Mireia: No te entiendo, no es que se le cae, es porque ve que no lo puede llevar a cabo, porque sabe que no va a ser posible. Si no tuviera tanto deseo de eso, ¿no?
- X. Oñativia: Eso le haría sostenerse hasta ese momento. Hasta ese momento, entonces, me llama mucho, la impresión de una chavala que hacia futbol, escalada, ... deportes teóricamente considerados más de chicos que de chicas, entonces ganaba casi todos los campeonatos y eso no le producía ningún placer. En cambio, dice su hermano, "lo que verdaderamente le producía placer era, en YouTube, los entrenamientos, cuando se peleaba con otros chicos de su edad y les ganaba". Eso mantenía su propia ilusión de que podría ser un chico, como dijo ella. "Yo soy lo que debería de ser". Esa realidad ajena, esa imagen le hacía vivir. Luego se derrumba y ningún otro deseo a partir de ese derrumbarse esa imagen. Conozco también el caso claramente impresionante, de un libro que me dejó Ángel, que habla de la frivolidad de Preciado. "Yo quiero ser mujer y me pongo hormonas. Lo dejo en mano de las hormonas, y si no, sigue igual, no pasa nada. Tengo las hormonas tal y cual, con una frivolidad abiertamente grande y luego está también ésta que quiere de pronto eso que ve que no va a conseguir y bum! Desaparece de este mundo. Algo extraordinario.

Con respecto a lo que tú decías. Carmen, uno cómo realiza su vida y cómo vive? a través de su propio fantasma. Su fantasma es lo que produce el deseo y lo que le produce más o menos las ganas de vivir. Y de momento, para hacer el pasaje tiene que desconstruir, por lo menos, que ese fantasma no le va a proteger. Es como que cada fantasma es individual y eso condiciona la forma más o menos de enfrentarse a la muerte. Con respecto al demonio, a partir de esa especie de debate.

- Carmen: Xabier, perdona, ¿dónde está ese texto?
- Teresa va a mandar la referencia del libro. Es un texto de Katalin Miner sobre la historia de Moio en un euskera muy bonito.
- Carmen: ¿Se puede conseguir fácil?
- T. Velasco: Ángel nos ha dicho que nos deja el libro para la biblioteca de aquí, de los Foros. Lo vamos a dejar aquí en el local.
- X. Oñativia: A mí me gustó tanto, que después de leerlo, y antes de devolvérselo a Ángel, yo me he comprado ese libro, porque es un libro importante. Esa especie de operarse o no operarse, de hacer toda la transición, que tiene eso del suicidio, mientras te quede la ilusión de que voy a operarme, voy a poder conseguir, ...más o menos sigue manteniendo la vida esa

*ilusión. En el momento de que se da la transición, según dicen, porque yo no tengo experiencia en esto, es algo que se comenta, verdaderamente se producen muchos más suicidios. Porque lo que aspiraba nunca va a poder ser. Ser un chaval normal, no, será un chaval trans que quiere ser un "chaval arrunta" como los demás.*

- *Carmen: Con respecto a lo que decía Mireia sobre San Pedro, en la película "Mar adentro". Yo vi la película, pero a mí me parece que lo que refleja, o lo que yo entendí, era una eutanasia, no es un suicidio. Es un hombre que ama la vida, pero que depende de los demás y decide que no quiere seguir viviendo así porque está dependiendo. Es muy diferente. Es una persona que estaba postrada y solamente podía mover la cabeza.*

*A.M. Pero en el fondo es desear no querer vivir así, no es no vivir sino No quiero vivir así. Así suele ocurrir también, yo no lo sabía, pero hay un canadiense deportista de elite, Ken... no me acuerdo del apellido, que escribe sobre esto. Porque cuando lo dejó, cuando se le acabó su posibilidad por la edad de seguir con el deporte, le entró una depresión muy fuerte que le llevó a la bebida. Cuando se recuperó de eso escribió un libro intentando advertir a los deportistas de elite lo que les puede ocurrir cuando se les pase esa posibilidad de seguir compitiendo en la elite. Dice él, finalmente, que es muy frecuente que la gente caiga, son formas de suicidio, en la bebida hasta la muerte o en la drogadicción, o directamente en el suicidio. Porque ya no quieren vivir así. En el fondo es como dice Mireia, su ideal de vida se les ha caído y entonces no quieren vivir así.*

- *X. Oñativia: Y aparece la pulsión de muerte.*

*A.M. Luego está la otra dimensión, que os decía, de este poeta italiano, Leopardi, que dice que todo el mundo busca la felicidad, incluso el suicida, que la busca y, dice, además la encuentra.*

- *X. Oñativia: Si, si, es el principio de placer. Es buscar el placer más mínimo y es ahí donde lo encuentra. La tensión más mínima. Freud hablando en momentos compatibles con la vida, la tensión más vivida es la reducción a ese estado ideal.*
- *Asier: ¿Podría comentar una cosita pequeña? Soy Asier. No se me da bien la tecnología. Simplemente me he acordado de que Lacan decía que el sujeto desea su propio sufrimiento, también. Digamos que esta sería como el reverso de que el goce es un exceso de energía, de excitación, de malestar llámale, incluso el exceso del disfrute. Todo lo que está diciendo Ángel de gente que es llevada por algún motivo desconocido a beber, a fumar, a que la gente no obedezca al médico porque lo bueno para ti es no fumar. Pero entonces si seguimos fumando o lo que sea. Entonces esa dimensión de que en el fondo, el ser humano también, el sujeto también, disfruta de su sufrimiento en cierto sentido. Algo de esto comentaba Lacan. Porque si no todo sería muy fácil.*

*A.M. ¿El goce no es otro modo de la pulsión de muerte?*

- *X. Oñativia: Es más allá del principio del placer.*

- *Asier: Es difícil de aceptar esto en lo cotidiano. Si comentas estas cosas a cierta gente, no sé cómo decir, ...*
- *X. Oñativia: Pero eso es la repetición que hacemos todos.*
- *Asier: La gente cree que, por ejemplo, lo que estamos viendo ahora, con todo esto de la pandemia, luego trae consecuencias éticas y sociales pues de no aceptación de límites, del individualismo exacerbado, de "yo" y cosas así como la "libertad" sin conjugar con nada más, o jugar con las palabras tapón, palabras que ahora incluso están rozando el fascismo en Europa. Están diciendo bajo la bandera de la libertad, que se ha apropiado la extrema derecha. Cosas muy locas y muy increíbles, que nos están llevando a ese tipo de, por la pura creencia de que yo puedo hacer lo que quiero y cosas así, tópicos que se han cristalizado, y el disfrute por el disfrute. En fin, cosas inmaduras, como todo lo de no auto limitarse, el botellón,... todo lo que estamos viendo es también esa huida hacia adelante de que aunque sufro luego, por ejemplo las compras compulsivas, "Me voy a comprar porque me siento mal, y para subir el ego" El otro día hablaban en las noticias que ahora el día más triste es el lunes. Un señor había hecho un estudio, todo lo que se organiza para que la gente compre. Lo que resulta es que luego te sientes culpable por haber gastado. El deseo de haber comprado se agota a los cinco minutos de tener el objeto de deseo, y todo esto lleva a que al final estás en tu sufrimiento. La cuestión del deseo. El suicida ¿trata de suicidarse sufriendo? No, el suicida está tratando de suicidarse sin sufrir. Trata de suicidarse sufriendo lo menos posible. Y el suicida, en esa búsqueda de, como ha dicho antes Ángel, que busca la felicidad, pues también busca no sufrir al suicidarse. Alguien que está planeando suicidarse, a no ser que sea algo así muy de brote rápido, pues planea formas de suicidarse, para en el fondo no sentir, en el fondo para que no se entere, ni siquiera en el tránsito.*
- *T. Velasco: Lo vamos dejando porque es la hora. Miles esker Ángel.*

Yo quería comenzar matizando algunas cosas del día anterior sobre Spinoza, porque hace unos quince días Mireia me mandó un WhatsApp con una frase que yo había leído en la lección séptima del seminario de este año. Una frase que dice de un espejo, creo, dice algo como "et proter vitan vivendi perde causas", lo que sería "así como Spinoza decía que no era concebible el suicidio. Parece como Xabier planteaba aquel día, lo de la pulsión de muerte en Spinoza, que no tomaba en consideración. Parece ser que esa pulsión de muerte puede ser la misma pulsión de vida, la pulsión de Eros la que a veces lleva a la muerte, en el sentido este. "Proter vitan ", es decir a causa de la vida, perder las razones de vivir. ¿Puede haber alguien que por conservar la vida pierda las razones de vivir y eso le lleve a morir, llegar a suicidarse? Porque es que la vida en sí misma, yo no creo que sea considerable o considerado un valor. La vida no es un valor, la vida es un hecho, como la lluvia. Es decir, la lluvia si hay sequía se considera valiosa, está bien que llueva, pero si hay unas inundaciones terribles la lluvia es considerada mala porque aumenta el riesgo de inundación. Lo mismo ocurre con la vida. La vida no es un valor, es un hecho, que se puede valorar, o se debe valorar, depende de los criterios con los cuales se valora. Cuando la gente habla, por ejemplo, de calidad de vida, ¿Cómo se mide la calidad de vida? ¿En el número de objetos de consumo? ¿En eso que se llama bienestar? Pero ¿qué significa bienestar?

- *T. Velasco: Cada cual tiene sus criterios*

A.M: ¿Se mide como decía Clastes siguiendo a Levi-Strauss, cuando hablaba de las sociedades frías?, ¿Se mide por el tiempo libre? Y desde ese punto de vista, ¿tiene más tiempo libre un individuo de una sociedad llamada primitiva, o como Levi-Strauss llamaba sociedad fría, que un individuo occidental de NY o de aquí mismo? ¿Quién tiene más tiempo libre? ¿Cómo se mide la calidad de vida? ¿Puede haber alguien que valore su calidad de tal manera que no le valga la pena vivir, que la vida no le resulte valiosa? ¿Eso se debería a la pulsión de muerte?

- *M.J. Zabalo: Una de las cosas que más se escucha en clínica es "Esto no es vida" Verdaderamente no es de calidad, es como decir que esa palabra no la representa.*

A.M: Pero quiere decir que eso no sería un suicidio debido a la pulsión de muerte, sino sería la misma pulsión de vida la que lleva a rechazar la propia vida en nombre de haber perdido las razones para vivir. No, no. Es que no se puede, creo yo, que no se puede hacer un argumento lógico para demostrar

que vale la pena vivir. Yo me acuerdo de una película, no recuerdo el título, hay un momento en que a ella le pregunta el hijo por que quiere vivir, que le muestre las razones para poder vivir. Ella se esfuerza, y claro, no hay razones para vivir. La película termina suicidándose ella, la madre.

Pero es que el seguir viviendo no es producto de un razonamiento lógico. Es otra cosa. No sé, pero sería para discutir un poco la cuestión de la pulsión de muerte si tiene que ver con la misma pulsión de vida, en relación con el suicidio. Desde luego Freud distingue la pulsión de Eros y la pulsión de Thanatos. Pero el suicidio, ¿desde qué punto de vista se explica? ¿Desde la pulsión de muerte?

- *M.J. Zabalo: En un inicio las dos pulsiones van juntas. Luego, cuando él está hablando de patologías es cuando dice que se separan, la pulsión de muerte coge un protagonismo que antes no tenía. Sí que hay una separación.*

Pero es debido a una pulsión de vida. Para Freud, en el fondo, hay una única energía que es la libido. Es una única energía. Para mi es una cosa problemática y no estoy seguro de si se puede explicar esto así. Sobre todo en un momento, en unas circunstancias en las que aparentemente se valora la vida. La vida por encima de todo, aparentemente, porque realmente no. Que se valora la vida cuando se somete a los jóvenes a unas condiciones laborales que les impiden hacer un proyecto de vida, ¿es realmente eso valorar la vida?

Vivimos en una sociedad en la cual aparentemente se valora la vida, en realidad no. ¿Se valora la vida cuando se hace que la gente no aborte y que no se plantea el problema de garantizar la vida digna de ese que va a nacer, de esos que van a nacer? Yo no sé si eso será la pulsión de muerte o si en la sociedad domina la pulsión de muerte disfrazada de pulsión de vida. Lo que sí creo es que en el capitalismo realmente domina la pulsión de muerte.

Esto era un asunto, pero por otro lado, mirando también esto, vi en algunos comentaristas de Spinoza, que cuando hablan del suicidio en esos términos, cuando habla de la Ética, en el párrafo de la Ética que os leí y no voy a releer, comentan, de acuerdo con la biología molecular la apoptosis o la muerte celular parecería indicar que definitivamente el conatus de permanecer en el ser no es permanente en todos los seres, sino que hay determinadas células que en un determinado momento se suicidan, por decirlo así, es decir, se mueren. Se mueren, claro, para que el organismo vivo al que pertenecen continúe vivo. En fin, somos un hormiguero y una hormiga muere para que el hormiguero continúe o siga. O muchas hormigas mueren ¿pero el hormiguero continúa? ¿Nosotros somos un hormiguero y algunas de nuestras células se mueren, con una muerte de alguna forma biológicamente programada, para que el organismo, el hormiguero al que pertenece continúe viviendo?

La apoptosis, desde luego, parece contradecir el planteamiento de Spinoza sobre el cual el conatus de permanecer en el ser, sería un impulso inmanente a todo ser. Este es otro punto a tener en cuenta y comentar o pensar sobre él.

Hoy lo que quería hablar es de la subjetividad en el empirismo. He seguido este libro de Gilles Deleuze, "Empirismo y subjetividad" que me parece muy bueno. Voy a leeros algunos textos de él

que me parecen interesantes sobre la noción de sujeto. Yo creo que pueden tener relación con lo que planteamos en psicoanálisis sobre la noción de sujeto. Pero antes, os puede interesar David Hume. Voy a hablar de Hume y subjetividad. Me parece que Hume es el empirista que defendió con más radicalidad la posición empirista, según la cual lo que conocemos son impresiones o ideas, no conocemos objetos, ni podemos conocerlos. En este libro que publicó Hume un año después de haber publicado "El tratado sobre la naturaleza humana", que es un libro de unas novecientas páginas, él mismo, al año siguiente publicó un resumen de ese libro, que es este. De ello os voy a leer un párrafo en la que hace una crítica a Descartes. De todas maneras hay que darse cuenta de que la subjetividad moderna comienza con el cogito de Descartes, con el "yo pienso" de Descartes.

Incluso el planteamiento empirista es preso, está preso de la misma posición epistemológica que se deriva de Descartes.

Dice Hume, él habla de ese libro como si fuera un escritor que comenta el libro que él mismo escribió y publicó hace un año. Dice aquí: "asegura el autor", se refiere a él mismo, "que el alma, tal y como podemos concebirla no es más que", fijaros en lo que dice, "no es más que un sistema o una serie de percepciones diferentes, calor y frío, amor y cólera, pensamiento y sensaciones, todas reunidas pero sin perfecta simplicidad o identidad alguna". Pensad que para Descartes era el alma o el cogito era una sustancia simple, el "yo pienso" era una sustancia simple. Por eso era indivisible y por eso el alma era inmortal para Descartes.

Para Hume, está claro que el alma no es una sustancia, sino que es nada más que un conglomerado de percepciones diferentes. Descartes mantenía que el pensamiento era la esencia del alma, no este pensamiento ni aquel, sino el pensamiento en general, es decir, cogito, yo pienso, esa es la esencia del alma. Soy una cosa y cuya esencia es pensar, eso decía Descartes. Esto parece ser absolutamente ininteligible dice Hume. Ininteligible, ya que cada cosa que existe es particular y por tanto deben ser nuestras varias percepciones particulares las que componen el alma. Y digo que componen el alma. Subraya **lo de componen**, el mismo autor, componen el alma no que pertenecen. Subraya también **no que pertenecen a ella**, no es que pertenecen al alma, sino que ellas mismas componen el alma. El alma no es una sustancia en la cual inhiere las percepciones. Esa noción es tan ininteligible como la cartesiana. Con esto que se refiere a otro empirista que es Locke, que decía que había una serie de cualidades primarias que parece que necesitan un sujeto de inhesión donde apoyarse. El sujeto de inhesión sería una sustancia, que a pesar de ser incognoscible no tenemos otro remedio que postularla como sostén de las impresiones, como lo que sujeta las impresiones, como lo que las mantiene unidas.

Para Hume también, me parece, que es ininteligible. Esta noción es tan ininteligible como la cartesiana, que afirma que el pensamiento y la percepción en general es la esencia del alma. No tenemos ninguna idea de sustancia de ningún tipo, ya que no tenemos ideas sino de lo que se deriva de alguna impresión. Para Hume solo hay dos elementos del conocimiento: impresiones e ideas. No hay otra cosa. Y no tenemos ninguna impresión de sustancia., bien sea material o espiritual. Solo

conocemos cualidades particulares y percepciones. Así como nuestra idea de los cuerpos, de un melocotón por ejemplo, es solo la idea de un sabor particular, del color de la piel, de la figura, del tamaño, de la consistencia,... Así nuestra idea del alma solo es la idea de percepciones particulares, sin ninguna noción de algo que podamos llamar sustancia, ni simple ni compuesta. Esta es la crítica que Humé hace al planteamiento de Descartes, el considerar que yo pienso una identidad, una sustancia. Una cosa que piensa.

Yo creo que la crítica es clara. De todos modos igual tenemos que concretar un poco cual es el planteamiento de Humé hasta llegar a esto. Para Humé, dentro del marco que planteaba Descartes, que es donde se plantea toda la filosofía moderna, hasta Hegel incluido, y que solo va a empezar a ser criticada con la fenomenología de Husserl y sobre todo con Heidegger, todo está centrado en el sujeto que piensa, el cogito. El "yo pienso" piensa ideas, y aquí se transmuta completamente el planteamiento que había en la antigüedad clásica griega y latina o incluso la filosofía medieval. Nosotros, no, el objeto del conocimiento no son cosas, son representaciones mentales. Es decir, lo que conocemos no son objetos, son representaciones mentales.

Cuando digo representaciones mentales también tengo que hacer una advertencia crítica, que es también la que hace Humé, ¿realmente nuestras ideas representan algo? Lo que dice Humé es que el objeto del conocimiento, es decir, lo que conocemos se limita a la experiencia, y la experiencia no es más que impresiones e ideas, derivadas de las impresiones. No hay posibilidad desde el entendimiento de conocer objetos. El entendimiento, cuando intentamos explicar o entender, qué es lo que entiende, qué es lo que conoce, lo que conoce son ideas e impresiones. Estamos metidos en lo que podemos llamar "la prisión cartesiana", la prisión del "Yo pienso" y no podemos salir fuera. Claro, Descartes encontró la solución, ya sabéis cual era, él recurría a Dios. El "Yo pienso" está justificado porque Dios existe y la garantía de mis ideas innatas, claras y distintas es Dios. Dios garantiza que esas ideas son representaciones, que representan objetos exteriores, que representan cosas. Pero claro, en Hume, no hay Dios, no hay posibilidad de justificar a Dios. Por eso, para él, las ideas y las impresiones no representan nada. O por lo menos, no podemos acceder con el conocimiento acerca de si representa o no algo. Para saber si la idea que yo tengo de algo, de ese libro por ejemplo, corresponde al libro mismo, yo tendría que salir de mi mismo y comparar la idea que yo tengo con el libro objeto. Y volveríamos en una cadena sin fin, puesto que la idea que yo tendría de la comparación del libro con mi idea sería a su vez otra idea. La crítica de Hume, yo creo que está clara. O sea los elementos del conocimiento son esos dos, impresiones e ideas. No hay más.

Las impresiones solo proceden de los sentidos, de la vista, del oído, del tacto,... o bien de la reflexión. Y por reflexión entiende él, impresiones internas, como por ejemplo, el hambre, la sed, el impulso sexual,... o luego también otras pasiones por estas impresiones de la reflexión, él también la ve asociadas a las pasiones, que en el fondo son las que dirigen la vida, según Hume. Estas impresiones son, pues, impresiones de los sentidos, o impresiones de la reflexión. Y se caracterizan por su vivacidad, en realidad, por la presencia inmediata, el que tiene hambre siente el hambre



directamente. Lo mismo el que siente sed o el que siente deseo sexual. Lo siente de forma inmediata, con toda vivacidad. Pero las ideas son, dice Hume, copias de las impresiones, son derivadas de las impresiones. El origen de las ideas son las impresiones. Las ideas son copias menos vivaces, más pálidas, de las impresiones. Pero todo nuestro conocimiento se deriva de las impresiones sensibles. Las ideas verdaderas deben ser verificadas llevándolas a la impresión de la que proceden. Una idea, de cuya impresión nosotros no tenemos noticia pues sería una idea ficticia, sería una idea falsa. Una idea verdadera solo es aquella para la que encontramos la impresión de la que procede.

La reflexión, para él. Lo que puede ser problemático aquí son las impresiones de la reflexión. Tienen que ver, las reflexiones espontaneas, dice él, corresponden a nuestra estructura afectiva que esta manifiesta a través de la espontaneidad de lo que él llama instintos. Eso serían las ideas que llama él las impresiones de la reflexión. Porque son a propósito del viviente que siente en sí mismo, siente, de una manera vivaz una impresión interna. Yo creo que el ejemplo que él pone del hambre, la sed o el deseo sexual, son perfectamente claros. No son impresiones correspondientes a algo recibido por los sentidos, aunque por supuesto, tal y como luego analiza, pueden tener que ver con algún objeto, estoy usando un lenguaje ajeno al propio Hume, tienen que ver con alguna impresión captada por los sentidos. Puede haber alguna impresión sensible que despierte mi deseo sexual, o puede haber alguna impresión sensible que me lleve a buscar la satisfacción del hambre o la sed que yo siento en ese momento.

Todo está relacionado con las impresiones. Está claro que es ese el límite del conocimiento. No podemos ir más allá de las impresiones, de manera que no hay posibilidad de conocer, como decía Descartes, ni el yo como sustancia, como entidad idéntica a si misma y simple, ni el mundo externo, en términos de cosa extensa, como diría Descartes, ni Dios. No hay posibilidad de conocerlo. Con el conocimiento no tenemos acceso a eso, solo tenemos impresiones de. Sin embargo hay dos tipos de relaciones en el conocimiento. Las relaciones de ideas, entre sí, y conocimiento de hechos. Las relaciones entre ideas, una idea con otra idea, es lo que caracteriza la lógica y las matemáticas. Y esas relaciones siempre son verdaderas, si no son contradictorias. Es decir, una proposición matemática o lógica que no sea contradictoria es necesariamente verdadera. Pero dice Hume, no nos informan para nada de nada. No transmiten información,

Son, según Hume, proposiciones analíticas, no nos dicen nada. Sería algo así como Einstein cuando hablaba de las matemáticas y la física. Einstein decía: las matemáticas son seguras mientras no nos dicen nada de la realidad. Empiezan a ser problemáticas cuando quieren decirnos algo de la realidad. La física es más problemática que las matemáticas. ¿Por qué son seguras las matemáticas? Porque no nos dicen nada de la realidad, porque son pura relación de ideas. Bueno, es el problema de la cuestión de hechos. La cuestión de hechos siempre tiende a la asociación de ideas o hechos, siempre tienen que remitirse a la impresión de la que proceden. Por eso puede haber ideas falsas, o ideas que son ficticias, producto de la imaginación. Que es otro problema esencial de Hume. El

problema de la imaginación. Los principios por los que se relacionan las ideas, hay dos tipos de principios también: los principios de asociación y principios de la pasión. También cuenta que cuando Hume dice que todo nuestro conocimiento surge de la experiencia, sin embargo los principios no son conocidos por la experiencia. Los principios que hacen posible la experiencia, decía, no se dan en la experiencia, o se dan simultáneamente con la experiencia. Los principios, fundamentalmente de la relación de ideas, que están en el conocimiento, son los principios de asociación, de asociación de ideas. Esos principios de asociación de ideas son:

- La relación de **contigüidad**, una idea contigua a otra, una impresión contigua a otra, puede ser contigua en el espacio o contigua en el tiempo.
- En la relación de **semejanza**, una idea es parecida a otra, una idea semejante a otra. Al ver esa idea, nos suscita la otra por semejanza. Lo mismo que la anterior por contigüidad.
- Por último, la relación de **causa y efecto**, que es una relación fundamental, tal y como la uso Descartes, y que Hume va a reflexionar críticamente sobre ella.

Tener en cuenta que la relación causa-efecto es un tipo de relación de ideas, lo mismo que la relación de contigüidad, y lo mismo que la relación de semejanza. Son los principios de asociación de ideas.

La relación causa-efecto no es una relación necesaria, dice Hume. Dada una causa, necesariamente se deriva de ella el efecto. O dado un efecto necesariamente tenemos que encontrar la causa de lo que procede. Esa es la escalera que utilizo Descartes por ejemplo para llegar a Dios. Dado que soy un ser imperfecto, y que sin embargo tengo idea de lo perfecto, tiene que haber una causa perfecta que haya puesto en mí esa idea de lo perfecto, ya que yo soy un ser imperfecto. Y yo que soy un ser imperfecto no puedo ser la causa de nada perfecto.

Para Hume la relación causa-efecto no es una relación necesaria como la relación que hay en matemáticas entre los tres ángulos de un triángulo, que es un ejemplo que pone Descartes, y da la suma de  $180^\circ$ . Es una relación necesaria. Los tres ángulos de un triángulo suman  $180^\circ$ . Es equivalente a dos rectos, dice Descartes. Eso es necesariamente así. Necesariamente así en geometría, en matemáticas o en lógica, dice Hume. Pero la relación causa-efecto no es una relación necesaria. Entonces ¿en qué consiste esa relación causa-efecto? Pues consiste en una relación de asociación constante en el pasado de una idea con otra idea o de una impresión con otra impresión. De manera que podamos llamar causa a aquella que siempre antecede a otra idea que viene detrás, o causa aquella impresión que siempre está antes, que antecede, que aparece siempre antes que otra impresión. A eso llamamos causa, y a la segunda llamamos efecto.

De manera que la relación causa-efecto, para Hume, no es una relación necesaria sino una relación de conjunción constante en el pasado. En el pasado que nos proporciona la memoria, y la memoria lo que proporciona son ideas, desde luego más pálidas que la impresión que tuvimos cuando efectivamente tuvimos aquella impresión en el pasado. Si yo recuerdo la mesa sobre la que he estado

estudiando en casa esta mañana, pues el recuerdo que tengo ahora es una impresión en el pasado. Cuando yo estaba estudiando esta mañana ahí, la impresión era más vivida que la que tengo ahora mismo. Es un recuerdo de hace unas horas. El problema está en que la relación causa-efecto, vista como conjunción constante en el pasado, sin embargo, la podemos proyectar hacia el futuro y confiar, creer, dice Hume, en que esa relación constante que hemos percibido en el pasado nos permite hacer predicciones para el futuro. Esas predicciones no están justificadas desde el punto de vista del entendimiento. Vamos a ver, no olvidéis que el límite son las impresiones. Yo tengo impresiones del pasado, tengo impresiones del presente, pero no tengo impresiones del porvenir. Ni las tengo ni las puedo tener. Sin embargo, en virtud de la memoria y de esa asociación que la memoria me hace de esas ideas conjuntamente, de manera constante en el pasado, esto puede suscitar en mí una costumbre, un hábito. Ese hábito, yo estoy habituado a ver siempre que a la mañana el sol sale siempre por el este, ese hábito me puede llevar a que la imaginación, que para Hume es una potencia fundamental, la imaginación productiva me produzca la creencia de que mañana el sol también va a salir por el este, y sobre todo actuar en consecuencia. De manera que es muy fundamental para Hume el poder de la imaginación asociado a la memoria. Precisamente el poder de la imaginación va a estar relacionado con la subjetividad, es decir, con la emergencia de lo que llama Hume sujeto, que luego veremos más tranquilamente.

Ahora lo que quiero subrayar es esa utilización de la relación causa -efecto para suscitar en nosotros la creencia, es la palabra que utiliza Hume, la creencia que esa relación constante en el pasado se va a reproducir en el futuro y por lo tanto yo puedo actuar en consecuencia. De hecho, Hume hablaba continuamente, "me va bien en la vida actuando así". Para Hume siempre es fundamental la práctica, la acción.

Si yo quiero encender la luz le doy al interruptor porque actúo en virtud de la asociación de ideas que he percibido en el pasado, asociación de impresiones. Yo he visto que si aprieto el botón del interruptor se enciende la luz. Cuando quiero encender la luz aprieto el botón, y espero que se encienda la luz porque creo que se va a encender. Esa creencia impulsa en mí una expectativa de que se va a encender la luz, de manera que si no se encendiera me produciría, dice Hume, una sorpresa. Si quiero encender la luz, le doy al interruptor y en vez de encenderse la luz la pared da un grito desgarrador es algo sorprendente. No estamos acostumbrados ¿Qué pasa aquí? De esa manera, dice Hume, actúo en la vida cotidiana. Y actúo movido por los principios de la pasión, dice Hume, que los principios de la pasión que son los principios de la utilidad. La utilidad, podemos ver, no entiende aquí el sentido, aunque también tiene relación, con el utilitarismo posterior de Sparmile y los demás. Tiene algo que ver pero no exactamente lo mismo.

La pasión, lo que produce es una prioridad determinada. Esa prioridad determinada enciende en mí la imaginación y la razón que buscan los medios para que yo consiga el fin planteado por esa pasión. Si yo tengo hambre, esa sensación de hambre enseguida enciende en mí todo el proceso de imaginación y de memoria para buscar los medios que me permitan satisfacer el hambre que siento. Eso es lo que dice Hume. Por eso para Hume la prioridad está en los principios de la pasión. Lo que

mueve son los principios de la pasión que mueven a la acción. Mueven a la acción y al modelo de la acción mueven todo lo demás. Mueven el entendimiento, pero el entendimiento o conocimiento en el sentido que os he dicho antes. Mueven el conocimiento en el sentido de buscar los medios adecuados para conseguir el fin que la pasión que siento pretende. La prioridad de la acción, derivada de la pasión, produce todo el proceso de asociación de ideas que previamente caracterizaba al hablar del conocimiento. Todo siempre dentro del límite marcado por las impresiones y las ideas.

A propósito de la subjetividad os voy a leer luego unos textos de Deleuze, que por cierto recomiendo que leáis el libro este. Yo creo que os va a sugerir bastantes cosas relacionadas con el psicoanálisis. Por ejemplo, sin ir más lejos, el principio de asociación lo usó el mismo Freud, la asociación de ideas, la asociación libre de ideas. Es un principio que usó el mismo Freud. Y también lo usó Freud asociándolo a la memoria y a la imaginación, como Hume. Y también pretendía, a través de eso, pasar de lo conocido a lo desconocido. También pretendía eso Freud. Asociando ideas aparecerá lo desconocido a través de lo conocido, a través de esa asociación de ideas. El propio Hume matizaba, en lo que más adelante va a decir Freud, y luego Lacan, cuando habla del caso por caso. Una cosa es que la asociación de ideas caracterice a la naturaleza humana en cuanto la naturaleza humana está dotada de la capacidad de entender, y otra cosa es que la asociación de ideas se refiera a un individuo particular. La asociación de ideas necesita la generalidad, pero para captar el caso concreto de un individuo particular, un individuo singular dice Hume, tengo que tener en cuenta lo que llama el "la circunstancia". Y la circunstancia es la afectividad. Yo tengo que ver el caso particular de las asociaciones afectivas o pasionales que hace un individuo concreto, en este caso un sujeto concreto o determinado. Desde luego todo está determinado por la ley de asociación, es general. Esa ley de asociación no vale para un caso particular a no ser que tengamos en cuenta lo que Hume llama "la circunstancia". Es decir, los afectos de ese sujeto particular.

¿Por qué se caracteriza un sujeto? Cuando, dice Hume, cuando el espíritu se convierte en sujeto. O cuando la imaginación se convierte en facultad. Porque la imaginación, según él, no es más que aquello que nos presenta un conglomerado de impresiones conjunto. Dice un conglomerado de impresiones simplemente. Pero se convierte en facultad cuando la imaginación es capaz de crear, mejor iba a decir creencias, aunque sea una redundancia, de creer. La imaginación produce esa creencia y de inventar artificios. Alimentar artificios se refiere, por ejemplo a inventar leyes, estados, formas de gobierno, modos de organización social,... el espíritu se convierte en sujeto cuando cree y cuando inventa. Cuando produce creencias y cuando produce invenciones o artificios.

- *Mireia: ¿La imaginación produce creencias?*

Si, claro que produce creencias. Dado que del futuro no tenemos ninguna impresión y que el límite de nuestro conocimiento son las impresiones presentes, o los recuerdos presentes de impresiones pasadas, todo lo que se declara por ahí es una creencia derivada de la imaginación y fundada en la memoria. Pero derivada de la imaginación. Podemos imaginar lo que va a pasar, podemos

creer que va a pasar eso, podemos esperar que vaya a pasar eso, pero saberlo no lo sabemos, ni lo podemos saber, dado que el límite de nuestro saber son las impresiones. No podemos ir más allá.

Os he dicho antes que la prioridad para Hume son los principios de la pasión, o el principio de la pasión, si queréis llamarle así a la utilidad. En el fondo es la prioridad de la acción. El entender Hume al sujeto como un sujeto fundamentalmente práctico, no como un sujeto cognoscente, tal y como entendía Descartes, sino como un sujeto esencialmente activo, esencialmente práctico. Claro, para la práctica, el sujeto funda creencias que le permitan organizar su vida e inventa artificios para actuar, para hacer su vida. Eso es lo que caracterizaría al sujeto de Hume y a la subjetividad tal y como la plantea Hume.

Ahora os voy a leer unos textos para ilustrar lo que he dicho. Dice Hume en el "Tratado sobre la Naturaleza Humana": "cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi yo, siempre tropiezo con tal o cual percepción particular de calor o frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. No puedo jamás apresar mi yo en ningún momento sin una percepción y nunca puedo observar nada más que la percepción. No puedo observar mi yo. Solo puedo observar la percepción correspondiente"

Más adelante, en el Apéndice del Tratado sobre la Naturaleza Humana dice, es prácticamente lo mismo que antes, lo que decía en el capítulo segundo: "Cuando dirijo mi reflexión sobre **mi yo** no puedo nunca percibir este yo sin una o más percepciones. Ni puedo jamás percibir nada más que las percepciones. Es la composición de estas, por lo tanto, lo que constituye mi yo". El yo no sería más que un haz de impresiones, no es una cosa el yo. No es una sustancia, es un haz, palabra que usa Hume, un haz de impresiones, una composición de impresiones. Podemos concebir que un ser pensante tenga muchas o pocas percepciones. Suponed que la mente se reduzca a un nivel aún por debajo de la vida de una ostra. Suponed que tenga solo una percepción, como la de sed o hambre. Considerarla en esa situación, ¿concebís alguna otra cosa más que esa mera percepción? ¿Tenéis alguna noción de un yo o sustancia de esa ostra? Si no es así, la adición de otras percepciones no puede jamás daros esa noción. La aniquilación que algunas personas suponen que sobreviene tras la muerte y que destruye enteramente este yo, no es sino una extinción de todas las percepciones particulares, amor y odio, dolor y placer, pensamiento y sensación, estas deben ser por consiguiente lo mismo que el yo, ya que este no puede sobrevivir a las otras impresiones. Con esto, Hume está rechazando, o incluso sometiendo a crítica, la concepción cartesiana del yo como sustancia del alma como inmortal, por ser una sustancia simple que no podría descomponerse. Hume sería completamente escéptico respecto a este tipo de concepción de la sustancialidad del yo, la cosidad del yo, porque no es una cosa.

- *T. Velasco: Estaba recordando la definición que hace del yo como el conjunto de composición de impresiones al sistema de percepciones de Freud. Como estaba hablando de las impresiones que se reciben, y como Freud coloca ahí la conciencia, que llama sistema de*

*percepción, conciencia de las impresiones que se reciben en el cuerpo, y ahí coloca en un principio el sistema consciente, como conjunto asociado a la percepción.*

Ahora os voy a leer algunos textos del libro de Deleuze, para hablar de la subjetividad y el sujeto. Algunas cosas puede que las diga mal porque el libro está en francés.

*“por sí mismo, el espíritu no es sujeto. Es una colección dada de impresiones, de ideas separadas, de ideas distintas. La impresión se define por su vivacidad, la idea como una reproducción de la impresión. Es decir, que el espíritu por sí mismo tiene dos caracteres fundamentales: resonancia y vivacidad”*

Yo creo que esto os va sugerir algo relacionado con lo que habitualmente se trata en el psicoanálisis.

*“Uno se acuerda de la metáfora que relaciona el espíritu con un instrumento de percusión. ¿Cuándo deviene sujeto? ¿Cuándo este espíritu deviene sujeto? Es cuando él moviliza su vivacidad de tal manera que una parte de ella, que es el carácter o la impresión, la comunica a otra parte, la idea; y por otro lado, cuando todas las partes tomadas en conjunto resuenan produciendo alguna cosa nueva. He ahí los dos modos de sobre pasamiento del espíritu a sí mismo: la creencia y la invención.”*

O sea, el sujeto aparece en lo dado, pero tiene capacidad de sobrepasar lo dado, mediante esos dos elementos que acabo de leer, como he dicho antes, la creencia y la invención.

Algún texto más de Deleuze que tengo aquí señalados:

*“Ahora, nosotros debemos plantear la cuestión siguiente: cuando hablamos del sujeto, ¿Qué queremos decir? Nosotros queremos decir que la imaginación de simple colección deviene una facultad, se convierte la imaginación de simple colección de impresiones, se convierte en una facultad. La colección distribuida deviene un sistema. Lo dado es retomado por y en un movimiento que sobrepasa lo dado. El espíritu deviene entonces naturaleza humana, el sujeto inventa, él cree, él es síntesis. Síntesis del espíritu. Insisto en eso del sujeto que tiene esa capacidad de crear e inventar. Y con esa creencia e invención supera lo dado. El sujeto aparece en lo dado, pero supera lo dado. Lo dado en la experiencia, por medio de la imaginación”.*

- *Mireia: Esto es de Deleuze? Me llaman la atención los conceptos, como que he leído lo que te envié sobre la imaginación de Kant y también habla de la síntesis. ¿Puedo leerlos un poco? Habla de la imaginación que es una facultad. Facultad espontanea no inteligente.*

A.M: Entendiendo por inteligencia la capacidad de entender, claro. De conocer.

- *Mireia: Luego dice "esa facultad quiere decir que ella tiene asignada una función propia. Ella es capaz de hacer algo que ninguna otra facultad puede. Que esa espontaneidad la aleja de toda sensibilidad, de toda pasividad y receptividad. Por último, que ella sea no inteligente significa que su espontaneidad no es la del concepto. Por eso, por esa falta, ella sigue siendo sensible". Y dice que como la imaginación estaría entre la sensibilidad y el entendimiento. Y que no es ni sensible ni intelectual; en parte sensible por tierra y en parte intelectual por espontanea. Dice después que Kant afirma esa ambivalencia en numerosas oportunidades "ahora bien, como toda nuestra intuición es sensible, la imaginación en virtud de la condición subjetiva, solo bajo la cual ella puede darle a los conceptos del entendimiento una intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad". Ahí dice que la imaginación pertenece a la sensibilidad. Pero en la medida de la síntesis de ella, empero que es un ejercicio de espontaneidad. en esa medida la imaginación es una facultad de determinar a priori a la sensibilidad y su síntesis de las intuiciones de acuerdo con las categorías de la síntesis trascendental de la imaginación". A mí me llama mucho la atención lo de "a priori" porque también habla de la unidad, como que la imaginación consigue hacer de las impresiones, de lo que viene de la sensibilidad, desde una multitud una unidad, pero que para eso necesita también que el concepto del entendimiento esté en algún lugar. Que no sea característica de ella misma.*

A.M: Eso es de Kant. La interpretación de Kant. Yo quería hablaros precisamente de la imaginación según Kant el próximo día, lo mismo que hoy hablo de la imaginación según Hume. Para entender el planteamiento de Kant es irremediablemente necesario haber entendido lo de Hume. Yo creo que Kant tiene mucho de Hume, a pesar de que ha pasado por la filosofía crítica y tal, pero está muy influido por Hume, en todos los aspectos.

- *Mireia: Pero Deleuze también habla de esos conceptos,*

A.M: Lo que pasa es que para Kant, ya lo veremos el próximo día, la imaginación, es decir, la síntesis de la sensibilidad se produce entre los datos, que en el marco del espacio y del tiempo, que son "a priori" producen el fenómeno. Y el fenómeno es pasivo, es decir, la mente es receptiva. Al mismo tiempo, el entendimiento es activo, no es pasivo, es activo, produce conceptos. Con los conceptos pretende entender los fenómenos. Entenderlos quiere decir saber qué es eso que se me presenta en la sensibilidad, ¿Qué es eso? ¿Por qué es eso? Lo que pasa es que hace falta, para Kant, un intermediario que haga factible el que algo pasivo, como es algo recibido, como es el fenómeno, sea sometido a la actividad del entendimiento, a la actividad conceptual. Y ese intermedio es la imaginación, que es lo que algunos llaman "la desconocida raíz común" de todas las críticas. La crítica de la razón pura, crítica de la razón práctica, y crítica de la facultad de dudar. Es decir, de la crítica del conocimiento, de la crítica de la moral, y de la crítica estética, que hacen la crítica del juicio. Para todo eso, para

Kant, es esencial la función de la imaginación. Pero lo mismo lo era para Hume. Sin la imaginación no existiría, para Hume, la posibilidad de establecer esas creencias que nos acercan el porvenir incierto, ni eso, ni inventar esos artificios que nos permiten actuar en la vida. Artificios que son todos, las gafas, los libros, la luz, la lavadora, el coche,... todos los artificios inventados.

- *Josefina: La imaginación ¿cómo una ficción?*

A.M: Si, sí. Una ficción de la imaginación. No hay conocimiento ahí.

- *Josefina: Tienes que hacerte una ficción, de eso que tu percibes, de esas impresiones de lo que percibes.*

A.M: De lo que percibes es la memoria del pasado, el recuerdo presente de una impresión pasada, de una asociación de impresiones pasadas. Tu proyectas eso hacia el porvenir y lo fundamental de Hume es "Actúo en consecuencia y me va bien en la vida". Yo cuando salgo de aquí, de esta habitación, no salgo contra esa pared sino que salgo por la puerta. Espero que la puerta, si cojo la manilla, le doy hacia aquí, y se abra. Creo que se va a abrir. Desde luego no tengo todavía la impresión de que se ha abierto, puesto que todavía no estoy en el futuro. Estoy aquí y ahora. Y ahora veo la puerta cerrada.

- *Josefina: Entonces la imaginación y la ficción, verdaderamente para no salir contra la pared, es decir, para que algo de esa realidad te permita salir de la habitación, no tiene que ser solo imaginación.*

A.M: No, no, no. Es imaginación unida a la memoria. Unida al recuerdo.

- *Mireia: Lo que no distingo es si esa imaginación no es solo memoria, ¿Por qué es imaginación y no memoria?*

Pues porque la memoria solo te permite revivir impresiones que has tenido en otro momento de tu vida, en tu pasado. Y la imaginación te permite actuar sobre el futuro, permite proyectar hacia el futuro. Futuro que tú no conoces, ni yo ni nadie.

- *T. Velasco: Te permite imaginar las cosas que pueden ocurrir, pero no te asegura nada.*
- *X. Oñativia: La diferencia entre creer y crear permite crear esa ecuación. Estamos en un lenguaje un poco confuso. Por medio de la imaginación, que moviliza la potencia de la afectividad. Se inventa un sistema práctico que le va a dar el sujeto un uso práctico. Es en ese momento que crea él, por medio de la imaginación un sistema simbólico. Entonces el sujeto es efecto del sistema simbólico. En cambio el YO es un efecto de las impresiones, es un efecto imaginario. Estamos precisamente en escenarios distintos haciendo la diferencia que hace Lacan entre el Yo, que son las impresiones, es un haz de impresiones, del SUJETO que es cuando crea un sistema, cuando crea un sistema simbólico practico que le sirve para relacionarse, para orientarse en la vida. Es un sujeto práctico. Y es en ese*



momento. Y luego, me ha llamado la atención al principio, de esa diferencia entre las ideas, como si fuese anti-platonianos. Es bonito decir totalmente anti-platonianos, pero aquí estamos en ese momento de que por medio de las impresiones, esas producen recuerdos, producen representaciones. Que las representaciones son meras impresiones menos intensas, menos vividas, que las impresiones. Es decir, que al entrar ya en un sistema de representación, hay una pérdida. Hay una pérdida y es lo que va a utilizar Lacan para hacer la repetición. El sistema de la alucinación del pecho no es lo mismo que la impresión cuando el niño le ha agarrado el pecho. Pasar de las impresiones reales a las representaciones, lleva una pérdida de goce. Y esa pérdida, ¿Dónde aparece? ¿Dónde está la impresión que reaparece? En lo que él llama las pasiones. Porque las pasiones, en definitiva, tienen mucha relación con la falta y el deseo. Entonces es cuando tiene hambre, cuando tiene deseos sexuales, o tiene sed, o tiene esa afectividad. Las pasiones están totalmente relacionadas con eso. En ese primer momento de entrada en el lenguaje de las representaciones, y luego, ese segundo tiempo, por medio de la imaginación como entrada en el discurso. Entonces eso le sirve para orientarse y para funcionar. Incluso otras formas, todo el mundo está dando vueltas a la misma cosa, me da esa impresión. Y luego, como has dicho tú, en las asociaciones está la (no se entiende) y la semejanza, es lo que dice Freud, el desplazamiento y la condensación, la metáfora y la metonimia. Es decir, el lenguaje es el que condiciona todo el funcionamiento de las asociaciones. Todos utilizan los mismos argumentos. Es la prioridad por ser personas del lenguaje, es lo que nos va hacer pasar de las impresiones para crear un sistema simbólico. Pero estamos todo el tiempo en ese punto. Decir si eso es real o no es real. Yo creo que Lacan lanza otra cosa más. Por una parte serían las impresiones, que estarían más en lo que se ve, en lo imaginario, y las ideas un poco más en lo simbólico, pero se necesita también cómo anudar todo esto con algo de lo real. Si no estaríamos solamente en un mundo ficticio.

- X. Oñativia: A mí me recuerda toda la problemática de todos, la misma enfocada de forma diferente: Freud diría de forma importante "esto ¿es una alucinación, es una percepción?" "Es ¿una representación del pecho materno o es una percepción, para desencadenar ahí el reflejo? Es ahí donde Lacan coge, en ese momento Das Ding, lo real, la cosa, y más o menos intenta anudar los tres registros. ¿Cómo podemos anudar los tres registros? El imaginario, el simbólico y lo real.

A.M: Lo único que pasa, para Hume, las ideas e impresiones no son representaciones, como para Descartes si lo eran. Las ideas para Descartes representaban cosas.

- X. Oñativia: En el recuerdo sí.

A.M: En el recuerdo las ideas representan impresiones, pero no representan cosas reales. El solamente se abstiene de decir, no lo sé, no lo puedo saber. Porque yo lo único que conozco son

impresiones e ideas derivadas de esas impresiones. Pero no tengo acceso a nada que no sean impresiones. En la relación causa-efecto, que es otra regla de la asociación de ideas solo te permite asociar una impresión con otra impresión. No puedo usar la relación causa-efecto para asociar una impresión con algo que no es impresión. De manera que no puedo llegar de esa manera, usando la escalera causa-efecto, no puedo llegar a Dios. Ni puedo llegar al mundo exterior usando la escala del entendimiento. Puedo llegar por otro lado, por el lado práctico, que es por el que llega Hume. Por la práctica y por la acción. Si en el fondo es "si yo actúo así y me va bien en la vida". Me va bien en la vida, de acuerdo con esa creencia que está fundada en la costumbre, en el hábito, que a su vez puede estar fundado en la repetición de lo mismo, de forma constante, en el pasado. Y eso engendra en mí en esa creencia que me permite obrar en consecuencia. Me sorprendería algo que no fuera lo esperado. Y luego los artificios, son esos que dice el, artificios políticos, leyes, gobiernos, formas de organización social, formas de relación social,... son todas artificios, invenciones.

- *Mireia: Esto es La diferencia entre Descartes y Hume?*

Hume hace una crítica radical al planteamiento de Descartes, partiendo sin embargo de lo mismo. Descartes había encontrado el cogito "yo Pienso" y en el "yo pienso" había encontrado ideas, que él consideraba ignatas. Él decía que esas ideas son representaciones, pero ¿Cómo sé yo, que las ideas que estoy metido en el cogito y no puedo salir de él?, ¿Cómo sé yo que esas ideas representan cosas que están fuera de mi cogito? "Gracias a Dios", dice Descartes. Pero Hume no tiene a Dios. Tiene impresiones e ideas. ¿Puede saber Hume, subrayo la palabra SABER, puede saber que esas impresiones e ideas representan cosas ajenas, exteriores? No lo puede saber. Es lo único que puede hacer.

- *Mireia: Pero ¿representan realmente cosas reales?*

A.M: Si, si, representan cosas reales. Yo lo que conozco son las impresiones y las ideas derivadas de las impresiones. No puedo ir más allá. Puedo preguntarme metiéndome en el ámbito del conocimiento exclusivamente. Puedo preguntarme si esas impresiones e ideas son representaciones de cosas. Preguntármelo sí. Responderme no puedo en el ámbito del conocimiento.

- *Mireia: En el caso de Descartes sí.*

A.M: Si, en el caso de Descartes si, Gracias a Dios. Literalmente. Detrás del "yo pienso" está "Dios existe", y Dios garantiza esas semillas que ha puesto en la mente humana, y que si las desarrolla reproducen el orden del mundo exterior.

- *X. Oñativia: también me da la impresión por causa-efecto que es una relación más o menos constante en el pasado.*

A.M: Dice una conjunción constante en el pasado.

- *X. Oñativia: De la conjunción constante en el pasado espera que también se dé en el futuro. Esa es la situación, aunque no tenga la seguridad.*

A.M: No tenga saber.

- *X. Oñativia: No tenga saber, pero espera eso. Eso es lo que le hace ser práctico de cierta forma. Lo que he dicho de la pasión, ¿no te parece que tiene algo que ver con la falta y con el deseo? la forma en la que describe la pasión que mueve al sujeto, a ese yo.*

A.M: No es lo mismo el yo que el sujeto, para Kant.

- *X. Oñativia: Por supuesto, porque el sujeto entra cuando crea el sistema, cuando ya inventa y crea un sistema, cuando ya está en lo simbólico. Lacan lo dice de otra forma "cuando a la necesidad se añade la demanda se produce la entrada del sujeto en lo real". Es en ese momento. Explicado de forma diferente pero recuerda a Lacan. Es cuando se entra en el lenguaje. La pasión ¿no tiene que ver, un poco, en lo que moviliza dentro del sujeto con la falta y el deseo? ¿No son formas similares?*

A.M: Yo creo que sí. Los ejemplos que pone de las pasiones inmediatas como el hambre, la sed y el deseo sexual.

- *X. Oñativia: El deseo sexual sería la falta.*

A.M: Os leo más textos de Deleuze, que yo creo que pueden ser más claros. Dice: "las impresiones de reflexión se definen por una realidad, por una disposición, y reenvían al cuerpo como a la fuente biológica de esta espontaneidad. Esta nueva dimensión del cuerpo, Hume la analiza estudiando las pasiones. El organismo está dispuesto de manera, está preparado para producir la pasión. Presenta una disposición propia y particular a la pasión considerada como un movimiento interno primitivo, dice Hume. Así en el hambre, la sed, o en el deseo sexual. De todos modos se objetará que todas las pasiones no son como ella. Hay pasiones como el orgullo y humildad, el amor y el odio, el amor entre los sexos, la alegría y la pena, a las cuales ninguna disposición corporal corresponde en particular. Es que la naturaleza en este caso no produce la pasión de forma inmediata, sino debe ser secundada por la operación de otras causas. Estas causas son naturales pero no originales. Las originales serían el hambre, la sed y el deseo sexual. En otros términos, aquí el rol de la disposición corporal es solamente asumido por un objeto exterior que producirá la pasión en las circunstancias naturales determinables. Es decir, que incluso en ese caso no se comprenderá el fenómeno de la pasión más que a partir de la disposición corporal, del mismo modo que la naturaleza ha dado al cuerpo ciertos acertijos y ciertas inclinaciones, de la misma manera han actuado desde el punto de vista del espíritu. Y ¿cuál es el sentido en general de la disposición? Por el intermedio de la pasión provoca

espontáneamente la aparición de una idea, idea del objeto que responde a la pasión" Esto volvería a insistir en la prioridad de la pasión sobre el entendimiento en la dirección de la vida humana.

Otro párrafo dice: lo menos que se puede decir, es que Hume haya pensado en ello, ya que ha sido el primero que ha pensado en ello. La asociación de ideas, en él, da cuenta efectivamente, de los hábitos del pensamiento, de las nociones cotidianas del buen sentido, de las ideas corrientes, de los complejos de ideas que responden a las necesidades más generales y más constantes y que son comunes como a todos los espíritus como a todas las lenguas. Lo que no explica, la asociación, es la diferencia entre un espíritu y otro, el camino particular de un espíritu debe ser estudiado. Hay toda una casuística que hay que hacer. ¿Por qué en una conciencia particular, en tal momento, esta percepción va a evocar tal idea más que tal otra? La asociación de ideas no explica que esta sea evocada más que la otra. También se puede definir la relación, desde este punto de vista, como esta circunstancia particular por la cual nosotros juzgamos bien comparar dos ideas, incluso cuando ellas están unidas" fijaros en esto, "arbitrariamente en la imaginación. Es verdad que la asociación es necesaria para volver posible toda relación en general, cada relación en particular, no es de ninguna manera explicada por la asociación. Lo que da a la relación la razón suficiente es la circunstancia"

Y un poco más abajo continua: "esa circunstancia Hume" y Deleuze subraya este término "le llama AFECTIVIDAD. La afectividad. Es decir, hay que recurrir a cada caso particular para saber por qué la imaginación hace una asociación arbitraria de una idea con otra. Y habría que ver por qué en ese caso particular hace esa asociación y no otra.

- *Mireia: Porque en ese caso no es arbitraria.*

A.M: En ese caso no sería arbitraria, desde el punto de vista general no sería. Yo creo que en eso consiste el psicoanálisis.

No hay que descubrir la arbitrariedad, sino aquello que aparece como arbitrario descubrir a qué se debe, en el caso singular de un sujeto particular.

- *T. Velasco: En el área de cada sujeto.*

A.M: Dice Deleuze: "lo que es denunciado a través de Hume, criticado, es la idea de que el sujeto pueda ser un sujeto cognoscente. El asociacionismo es para la utilidad. La asociación de ideas no define un sujeto cognoscente sino al contrario, un conjunto de medios posibles para un sujeto práctico, en el que todos los fines reales son de orden pasional, moral, político o económico. Así, esta subordinación de la asociación a la pasión manifiesta ya en la naturaleza humana," y aquí se mete ya en otro problema, que va a tener mucha relación con el estudio que hace Kant sobre la finalidad, sobre la idea de finalidad en la naturaleza. Está claro que para Hume el conocimiento está subordinado a los fines dados por la pasión. El entendimiento lo que hace tratar de tratar de encontrar los mejores medios para realizar los fines que plantea

la pasión. Los ejemplos que he puesto, las pasiones inmediatas desde el cuerpo, el hambre, la sed y el deseo sexual, como originales. Luego hay otras pasiones derivadas, como el amor y el odio, el amor a otro ser, el orgullo, la humildad,... Todas esas pasiones secundarias dice que las asocia a un objeto exterior. Habría que hablar aquí, a una impresión de algo exterior, a una impresión exterior, es decir, ajena a la pasión sentida en el cuerpo. Un objeto exterior puede despertar en mí el deseo sexual. Una impresión exterior puede despertar en mí el deseo sexual, que es un deseo espontáneo de mi cuerpo.

- *Mireia: Entonces, ¿la pasión tendría más fuerza que la razón?*

A.M: Si. Tiene más fuerza la pasión que la razón. La razón lo que hace es proporcionar los medios para alcanzar los fines que la pasión propone. En el fondo, para Hume, el sujeto es un sujeto práctico. No es un sujeto teórico.

- *Mireia: ¿la pasión y la utilidad?*

A.M: Los principios de la pasión de Hume, son los principios de la pasión de la utilidad. La utilidad tiene que ver con el conseguir los medios para lograr el fin planteado. Es lo que llama Hume cualquier adición, beber, fumar,... supongo que tiene que ver con el goce, que iría más allá de la vida

- *Mireia: Lo que busca esa palabra, de una manera que no es habitualmente sentido entendido, la pasión, ¿es como más loco?*

A.M: Si, puede haber pasiones más locas o menos locas. Dice también Hume. Hay pasiones más tranquilas, y pasiones más locas. Pero pasión le llama porque el sujeto lo sufre. Por eso se llama pasión, porque la padece. El sujeto padecerá hambre, será afectado por eso, y la sufre. Sufre el hambre, sufre la sed, sufre el deseo sexual, sufre el amor, sufre el odio, sufre el orgullo, sufre la humildad,... Eso es lo que plantea Hume

- *Mireia: lo que planteaba antes...lo pregunto porque no lo entiendo, el que hace el trabajo de este artículo que ha comentado sobre la imaginación: "la ambigüedad estructural de la imaginación ha generado una dificultad en el dictamen de sus estatutos. Pese a ello es necesario subrayar que en virtud de esa ambigüedad la imaginación también puede desempeñar el rol que Kant le encomienda., mediar entre sensibilidad y entendimiento. Entre la sensibilidad y el entendimiento. En esta mediación tanto la sensibilidad como el entendimiento quedarían como compartimentos estancos, la primera condenada a la dispersión y el segundo a la mera formalidad vacía. El rol mediador de la imaginación es tan importante que Kant no duda en señalar que la síntesis, y ahora dice lo que dice Kant, "es el motivo por el cual propiamente la crítica entera existe". Y no sé porque ahí dice que es el motivo por el cual propiamente la crítica existe. No sé por qué lo relaciona.*

A.M: La palabra crítica, eso ya lo explicare el próximo día, crítica para Kant significa el estudio de las condiciones de posibilidad de. Eso significa crítica. De manera que la crítica de la razón pura lo que hace es indagar sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento. En la crítica de la razón práctica sobre las condiciones que hacen posible la moral. En la crítica del juicio sobre las condiciones que hacen posible la estética, el juicio estético, y la finalidad en la naturaleza. No es la crítica de ponerte a parir.

- *Mireia: El otro día, Colette Soler, en las Jornadas, hizo una referencia a Kant en un momento y dijo que creo, que entendí que Kant despertó del sueño a la filosofía que venía desde Sócrates. Como que ahí hizo algo, que con Kant despertó aunque luego volvieron a entrar en el sueño de la filosofía. Pero que se encontró algo ahí.*

A.M: Lo dice el mismo Kant. Kant dice refiriéndose a Hume, que nació siendo un racionalista. Un racionalista seguidor de un racionalista alemán que se llamaba Pool (no se entiende)... Dice Kant de sí mismo, en la crítica de la razón pura: "la lectura de Hume me despertó de mi sueño dogmático", es decir, del sueño dogmático de que la razón lo puede todo.

- *Mireia: En ese sentido, el título "Crítica de la razón pura", lo relacione como una crítica de la razón pura, pero no.*

A.M: En el fondo, la crítica de la razón pura significa cuales son las condiciones que hacen posible el conocimiento, o dicho de otra manera, ¿cuál es el alcance de la razón cuando quiere conocer? O de otra manera, como dice Kant: ¿Cuáles son los límites de la razón para conocer? Lo mismo ocurre en el ámbito ético o estético. ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible tener un juicio ético? ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible un juicio estético, sobre la belleza, por ejemplo, o sobre lo sublime? Condiciones que hacen posible. En ese sentido es una crítica de la razón. Crítica de la razón teórica, crítica de la razón moral, crítica de la razón estética.

- *Mireia: Lo que comentabas de Kant ahora relacionado con Hume sobre el despertar*

A.M: El despertar de Hume le despertó a Kant de su sueño racionalista, de Yo soy dogmático. Todo esto que os he contado de Hume, la lectura que hizo Kant de Hume, le hizo despertar de ese sueño racionalista, de su confianza radical en la razón. Eso es lo que dice Kant de sí mismo, de la influencia que tuvo Hume en él. Incluso hay autores que consideran a Kant como un empirista más. Hay algún libro que se titula "El empirismo de Kant". Cosa que es también discutible. Desde luego, evidentemente, Kant no era racionalista en el sentido en que lo era Descartes, ni mucho menos, ni en el sentido en el que lo era Leibniz, y desde luego tampoco es empirista en el sentido, aunque tiene más cercanía de Hume que a otros. Y más que cercanía a Hume, porque para Kant, tampoco podemos conocer al YO, que dice "yo pienso". El "yo pienso" está detrás de todos los pensamientos, dice Kant. Pero el "yo pienso" es incognoscible. Sería tanto como decir: "detrás de todos, para hablar en términos lacanianos, detrás de todos los

dichos siempre hay un decir, pero el decir aparece en los dichos, pero no aparece solo, separado. No es cognoscible. El sujeto de la enunciación siempre aparece en los enunciados que pronuncia. Para Kant no se puede conocer el "yo pienso" ni se puede conocer a Dios, ni se puede conocer al mundo como totalidad. De manera que Kant, siguiendo a Hume, rechaza el planteamiento cartesiano de Dios como sustancia, de la sustancia extensa, y de la sustancia simple y pensante que sería el alma. En ese sentido, sigue a Hume, en la crítica que Hume hace a Descartes. Es una crítica empirista. Para Kant, también, el límite del conocimiento es el fenómeno, lo que aparece en la experiencia. Lo que pasa es que para Kant, en la propia experiencia está presente siempre como algo a priori como es el espacio y el tiempo. Por otra parte también estaba presente en Hume, porque no se puede tener impresiones fuera de un "aquí y ahora". Es imposible. Las otras impresiones son recuerdos. O son proyecciones imaginarias, imaginativas en el futuro. Las impresiones vividas, dice Hume, son "aquí y ahora".

- *Mireia: Para Kant Hume quedaría como que hay algo que esta fuera del alcance, menos lo que fuera fenomenológico.*

A.M: Lo que no sea fenoménico.

- *Mireia: Y fuera de eso, el no habla de Dios.*

A.M: Habla de Dios, pero no como objeto de conocimiento. No se puede conocer a Dios. El entendimiento tiene un límite que es el fenómeno, lo dado en la experiencia. No tenemos experiencia de Dios. No lo podemos conocer.

- *M. Alicia: Dios, del lado NO-Todo, tal vez. Por lo menos este es el análisis. Dios como posible lugar del NO-todo del otro. de una situación no asequible. Me intereso preguntar, esta imaginación para Hume, ¿es lo que anima el cuerpo viviente? Si en algún momento de su obra ¿dice algo así? Como para vincularlo con unos conceptos más lacanianos. Porque en este riesgo de las impresiones y de la imaginación ¿Qué es lo que viene a animar al final? ¿Qué es lo que viene a hacer que surja, que aparezca algo del orden de la subjetividad?*

A.M: Para Hume está claro que lo que anima es la imaginación. Es la imaginación la que consigue que, basándose en los datos de la memoria y de las impresiones presentes, es la que anima todo el proceso de la vida, de la vida y no del conocimiento, produciendo lo que llama Hume, y Kant también le va a llamar, la "imaginación productiva". La imaginación productiva produce creencias e invenciones, de tal manera que efectivamente la imaginación es lo que anima ese proceso de la vida, para Hume.

- *X. Oñativia: ¿Y qué es lo que animaría la imaginación? Me da la impresión, que esa dificultad para captar lo real, en definitiva que aparece en todas partes, me ha parecido muy interesante el hecho de la primacía de la pasión sobre el entendimiento. Y*

*la pasión la relaciona con el cuerpo. Y es por medio del cuerpo que llega a toda esa serie de cosas. Y el cuerpo le da como una entidad real prácticamente.*

A.M: Del cuerpo lo que tenemos son esas impresiones, el hambre, la sed,...

- *X. Oñativia: El cuerpo es el articulador general de todo eso. Es el que conoce las faltas que capta, las que le animan a su imaginación para buscar, más o menos, soluciones. Entonces, la imaginación es como las representaciones que vienen de las impresiones y por medio de eso intenta, más o menos anudar, diría yo, los tres registros.*

A.M: Lo que pasa es que hay que tener en cuenta que Hume también está atrapado en el dualismo que viene de Descartes, en el dualismo mente-cuerpo. Hume está, todos los filósofos, y todo el pensamiento y el arte moderno, dentro de la actividad de la modernidad está atrapado en ese dualismo mente-cuerpo.

- *X. Oñativia: Pero da la impresión que lo que le da prioridad más al cuerpo que a la mente.*

A.M.: Claro que da prioridad al cuerpo. Claramente. Lo dice expresamente. Quien dirige, para él, es la pasión. La razón es un instrumento para ayudar a la pasión para realizar sus fines. Luego otra cuestión es ver cómo la naturaleza humana se inscribiría dentro de la finalidad de la naturaleza general. Y ese es otro problema que también va a recoger Kant, y que es muy problemático. Para mis unas de las cuestiones más problemáticas de Kant es la cuestión de la imaginación. Es mucho más sencillo cualquier otro tema. Cuando estudia la razón pura ideada por el entendimiento puro, resulta mucho más inteligible que cuando estudias, precisamente, la imaginación. Lo que llama Kant "los esquemas imaginativos". Eso es muy complicado, es muy complejo, de tal manera que incluso ha producido interpretaciones muy diversas, e incluso contradictorias. Por ejemplo, es curiosa la interpretación, ya os explicare el próximo día, la interpretación que hace Heidegger de la imaginación. Si para Kant no hay imaginación, une y aglutina los fenómenos, para hacerlos capaces de recibir la luz del concepto, Heidegger dice que Kant no se atrevió a descubrir que la imaginación también es capaz de disgregar el fenómeno.

- *M. Alicia: Justamente preguntaba, la función, por decirlo de alguna manera, de la imaginación como posible animador en la obra de Hume. Porque me parece central esto que estás comentando ahora. Que anuda o desanuda. Ahí puedes llegar a hacer la función de la imaginación.*

A.M: Sobre todo, el que plantea esa duda mejor es Heidegger en un libro que se titula "Kant y el problema de la metafísica" en el estudio que hace ahí sobre Kant plantea ese problema. Kant planteó que los esquemas imaginativos consiguen unificar los fenómenos para hacerlos capaces de ser acogidos por el concepto. Sin embargo Heidegger dice que Kant no se atrevió a pensar esa otra dimensión de la imaginación, la imaginación loca, la imaginación disgregadora,



rompedora de la unidad que aparece en el fenómeno sensible. Eso es lo que plantea Heidegger. Ya lo veremos el próximo día. Pero para mí resulta la cuestión más problemática, es la imaginación en Kant, los esquemas imaginativos. Que tienen que ver también con el tiempo, con la temporalidad.

- *J. del Pozo: Yo podría comentar algo. Me parece muy interesante, incluso la articulación que hacen María Alicia y Xabi. Yo estaba pensando para contraponer a esta obra de Hume, que desconozco un poco el empirismo. Me parece que para nosotros es importante, como decía Xavi, que la articulación del nudo real, simbólico e imaginario. Para poder vivir hay que articular las tres cosas. Yo entiendo lo simbólico como la razón, ordena un poco las experiencias. Lo imaginario lo entiendo como esperar que pasen cosas, esperar en confiar en que algo del orden del deseo. Y lo real, es verdad que en Freud, veríamos en Lacan, lo real no son los objetos de la naturaleza. Para nosotros, en el psicoanálisis, es el goce sentido en el cuerpo, que también lo habéis señalado. Como algo que se repite en las experiencias de un sujeto. Lo real es esa repetición que una y otra vez vuelve a aparecer, que son experiencias que han marcado de un goce especial al viviente y que se le repiten en su vida. Entonces, así podría articular lo imaginario del orden del deseo. Uno confía en que cuando da al interruptor se encienda la luz, por poner un ejemplo, a partir de un goce que espera ordenar, que lo simbólico le produce, le ayuda a ordenar, y veo lo simbólico e imaginario unidos de alguna manera para hacer que la razón no delire, porque la imaginación y los deseos no nos prometan tonterías. Hay que articular algo, algo que se repita en la experiencia del sujeto.*

A.M: Desde luego, para Hume, la imaginación y la razón caminan juntas. Por una parte la imaginación corrige a la razón en sus pretensiones de conocer los objetos, le dice que "no puedes ir más allá". La razón tiene que modular la imaginación para que no produzca alucinaciones, que no produzca fenómenos irreales, precisamente por la potencia productiva que tiene la imaginación para Hume. La razón, de algún modo, frena esas pretensiones exageradas de la imaginación.

- *Mireia: ¿porque está conectada con la sensibilidad, con la capacidad?*

A.M: Con la capacidad de articular medios y fines, que tiene que ver con articular la sensibilidad, con las impresiones. La razón haría ver, en el ejemplo que hemos puesto antes, al que alucina al ver el pecho materno, que no le va a dar de comer aunque la imaginación le permita alucinar el pecho materno.

Seguimos el próximo día con la cuestión de Kant.

CONEXIONES 15 MARZO 2022,

La imaginación según Kant y Zizek.- Ángel Murias

Hoy quiero hablar de un problema serio que se plantea en el libro de Zizek, haré referencias al primer libro de "Crítica de la razón pura" y un comentario a la interpretación que hace Heidegger de la "Crítica de la razón pura" sobre la imaginación.

En el contexto que hemos visto hasta ahora, el problema de la subjetividad en Kant es de una manera muy peculiar, muy particular dentro del marco de la modernidad, de la subjetividad de la época moderna. El problema surge en el contexto de la investigación científica que culmina con Newton. El problema comienza con Copérnico, con la concepción copernicana, en lugar de ser el sol el que gira alrededor de la tierra, Copérnico establece un artefacto sobre el cual es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Es la revolución copernicana, que también usa Kant esa terminología de revolución copernicana, para hacer que en vez de ser el sujeto el que gira en torno del objeto, sea el objeto el que gire en torno del sujeto. Este es el concepto copernicano del sujeto para Kant.

El problema que se planteaba es, ¿Cómo es posible lo que hace la ciencia moderna? Es decir ¿Cómo es posible lo que hace la ciencia de Newton? Newton que controló una ley

universal, la ley de universalidad de gravitación, que tiene pretensiones de universalidad y de necesidad. Dos cuerpos cualesquiera se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Esta es una ley que pretende ser universal, y necesaria aplicable a los fenómenos de la experiencia. Porque leyes con valor universal y necesario sin aplicar a la experiencia ya existían, en matemáticas por ejemplo, pero no decían nada de lo relacionado con las experiencias. Sin embargo, la ciencia, Newton, formula una ley con pretensión universal y necesaria referida a la experiencia.

¿Cómo es eso posible? El racionalismo de Descartes, por ejemplo, y sus seguidores, sobre todo Leibniz, ¿Cómo cree Descartes que es posible el establecer leyes universales y necesarias varias para la experiencia? En el fondo gracias a que tenemos unas ideas innatas que son una especie de esquemas, una especie de semillas puestas por Dios en nuestra alma y si desarrollamos esas semillas reproducimos el orden que Dios puso en el Universo. De manera que el Universo es matemático. Si nosotros desplegamos esas semillas matemáticas reproducimos en nuestra mente el orden impuesto por Dios al mundo.

Claro, eso Kant lo califica de dogmatismo, porque no está justificado ni la existencia de Dios, ni la existencia del alma, ni nada por el estilo.

La posición opuesta es el empirismo, Hume por ejemplo. ¿Son posibles leyes universales y necesarias referentes a la experiencia? Para Hume está claro que no, ¿Por qué no? Porque todo lo que sabemos procede de la experiencia, es contingente, cambiante, y no sabemos nada más que lo que vemos ahora en este momento, nuestras impresiones presentes, o los recuerdos presentes de nuestras impresiones pasadas. Pero no hay ninguna ley que nos garantice que necesariamente lo que ha pasado va a seguir pasando. De manera que la posición de Hume es escéptica. Kant la califica de escéptica.

¿Cómo interpreta Kant la posibilidad de la ciencia? Así como Descartes decía que el legislador de la naturaleza es Dios, para Kant, el legislador de lo que llamamos la naturaleza es el propio entendimiento humano. Es el entendimiento humano el que impone un orden a la naturaleza, a eso que llamamos naturaleza. De manera que incluso el propio concepto de naturaleza física es un concepto construido por el entendimiento humano. Ya no hay un dogmatismo referente a Dios, sino que hay uno, que llama Kant, una filosofía crítica.

La palabra crítica, para Kant, significa cuales son las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Una parte del conocimiento humano es el conocimiento científico, pero el problema de Kant es más amplio. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento? A esto le llama razón crítica.

Para que veáis un poco la diferencia entre racionalismo-empirismo y Kant, hay una metáfora que hemos usado alguna vez.

El empirismo sería como la hormiga. Hormiguita que va recogiendo las cosas que va encontrando por ahí y las va guardando en el hormiguero.

El racionalismo sería como el proyector. Un proyector que proyecta sobre la experiencia unas ideas innatas puestas por Dios previamente.

Para Kant sería como una araña. En vez de la hormiga, una araña. La araña que teje una tela para ver qué es lo que puede coger. Por supuesto, la tela de araña no tiene ningún contenido, es un producto de la araña para captar lo que puede caer ahí. La araña no se dedica a ir como la hormiga recolectando cosas por ahí, sino que teje su tela y espera que caiga ahí algo.

Esta es la imagen del sujeto, el sujeto que conoce, la cosa en sí que Kant llama cosa "incondicionada". Incondicionada porque no está sometida a ninguna condición, es tal como es en sí misma. Mientras, lo que nosotros conocemos lo sometemos a nuestras condiciones, a las condiciones propias, que son siempre independientes de la experiencia, pero que la hacen posible.

Por otra parte esto no le ocurre solo al humano, también les pasa a los animales. Szostak, biólogo famoso al que le dieron el premio Nobel de medicina, hace unos años, por haber descubierto junto a otros dos investigadores el ARN mensajero, en su libro que se titula "La lógica de lo viviente" justamente plantea esto, una interpretación kantiana de la vida. Es decir, los seres vivos tienen unas estructuras a priori que les permiten diferenciar lo que hay por ahí, que les vienen bien, de lo que no pueden incorporar. Por ejemplo una ameba.

Una ameba emite unos pseudópodos, rodea con ellos eso que choca con ella, lo somete a sus jugos, y si ve que lo puede incorporar lo incorpora. Si ve que no lo puede incorporar, abre los pseudópodos y lo expulsa. Siempre la vida se caracteriza por unas estructuras a priori que le permiten construir su mundo. La ameba vive en un mundo de ameba. Un sapo vive en un mundo de sapo. El ser humano vive en un mundo humano, no vivimos en las cosas como en sí, sino que construimos nuestro mundo, incluso en el conocimiento.

¿Qué es lo que conocemos en realidad? La cosa en sí es imposible de ser conocida. Lo que conocemos es esa cosa en tanto que aparece en nuestras condiciones.

¿Cuáles son las condiciones de presencia de algo en nuestra sensibilidad? Pues son el espacio y el tiempo. Espacio, digo, aquí y ahora. No hay posibilidad, ninguna posibilidad de percibir algo sin que sea en un marco de referencia de un aquí cualquiera y un ahora cualquiera. No hay posibilidad.

Si yo ahora fuera al médico y dijera "me duele algo".

- El médico me pregunta: ¿Dónde te duele?
- Yo le digo: "En ningún sitio".
- ¿Y cuándo te duele?
- Le digo: "Nunca".

- El me dirá: "Pues sigue así".

Porque si me duele algo, me duele aquí y ahora. Y si no, no me duele.

Lo mismo si yo percibo cualquier cosa. Cualquier estímulo que perciba es aquí y ahora. En este momento del tiempo y en este lugar del espacio.

- *Josefina: ¿Aunque lo cuente posteriormente? ¿Ocurre lo mismo si digo "ayer me dolía la cabeza"?*

Es también una referencia al tiempo. Por cierto, que el tiempo sería la forma a priori, es decir independiente de la experiencia y que hace posible la experiencia, Es la forma a priori de la forma de la sensibilidad interna y externa, de las dos, para Kant. Mientras que el espacio solo sería la forma a priori de la sensibilidad externa, localizada. Para localizar un objeto en el espacio, también lo manejamos en el tiempo. De las dos formas de la sensibilidad, la más importante para Kant es el tiempo. Sobre eso tendríamos mucho que reflexionar y no creo que hoy vaya a ser posible.

Si os interesa que reflexionemos sobre el tiempo, el que más reflexionó sobre esto, a raíz de la lectura de Kant fue Heidegger en "El ser y el tiempo", y en la misma lectura que hace de la "Crítica de la Razón Pura". Ya aquí habla de la importancia excepcional para Kant del tiempo, y desde luego para él mismo.

La síntesis de lo dado, estoy dando una interpretación tradicional de Kant que no estoy muy seguro que esté acertada. Lo dado es lo recibido. Digo que no estoy seguro de que sea acertada porque no puede haber nada dado sin la propia referencia al espacio y tiempo. La síntesis de lo dado, en el marco de referencia de espacio y tiempo, constituye lo que Kant llama "el Fenómeno". Fenómeno es la palabra derivada del griego que significa "manifestación, aparición". Dicho de una manera sustantiva, el fenómeno es lo que aparece. Lo que aparece en las condiciones del sujeto de la sensibilidad. Pero el fenómeno simplemente es la presencia de algo, pero no sabemos lo que es. De manera que luego tiene que actuar, lo que llama Kant, el entendimiento. El entendimiento, lo pongo al principio, la "E" quiere decir las tres partes de la "Crítica de la razón pura", la Estética Pura y la Dialéctica.

La Estética estudia la sensibilidad, la Analítica el entendimiento, y la Dialéctica la razón pura, la razón. Pongo debajo "S" de sensibilidad, "E" de entendimiento y "R" razón, y pongo debajo una palabra que es la imaginación.

¿Qué función cumple la imaginación para Kant? Según Heidegger una función esencial. Pongo ahí la palabra "Esquemas". Los esquemas son esquemas imaginativos, esquemas contruidos por la imaginación, y todos ellos tienen relación con el tiempo, con la noción, con la forma del tiempo. Tened en cuenta que los conceptos del entendimiento son conceptos puros.

Para emplear el término "puro" tengo que explicar qué significa para Kant puro. Puro significa que no tiene contenido empírico, que no tiene contenido en la experiencia.

▪ *Josune: ¿Sería como abstracto?*

A.M: Abstracto no, porque abstracto significa sacar algo de algo, y esto no es así. No lo saca de la experiencia, si no ya sería empírico, es decir, extraído de la experiencia. Puro quiere decir NO empírico. En algunas interpretaciones tradicionales hablan de formal y material. Lo puro sería pura forma, sin contenido. De manera que el espacio y el tiempo son puros, porque no reciben ningún contenido de afuera. Puro sería también equivalente a "A priori". El sujeto dispone de esas formas y no las ha recibido de la experiencia.

Pero, ¿esas formas qué contenido tienen? Ninguno. No tienen contenido, son formas puras. Los conceptos, al ser puros en el entendimiento, al que también llama "categorías" empleando una terminología griega. "Kategorogon" era el cuerpo, Kategoros era el juez. Y el discurso, más bien el fiscal, kategoros era el fiscal. El discurso del fiscal es el discurso de la acusación. El discurso de la acusación en griego sería "la categoría". Categoría sería aquello por lo cual se acusa a alguien de ser asesino, se le atribuye a alguien, a un sujeto, se le atribuye un predicado que es: "usted es el asesino". Los conceptos del entendimiento funcionan del mismo modo. Se trata de atribuir un concepto a un fenómeno. Es decir, se trata de identificar qué es el fenómeno. Esto es lo que hace el entendimiento.

El entendimiento, dice Kant, es puro. No tiene contenido empírico. El fenómeno es empírico, es recibido. ¿Cómo puede actuar algo absolutamente sin contenido sobre algo que tiene contenido empírico, sin que haya un tercer instrumento, un tercer elemento mediador? Ese tercer elemento mediador es la imaginación.

Los esquemas construidos por la imaginación, según la interpretación tradicional de Kant, porque es ambiguo y confuso aquí. Los esquemas serían los mediadores entre el fenómeno y el concepto. Los esquemas para Kant, no tenéis que entender como si la mente estuviera como un armario lleno de cosas, no hay nada, son cosas. Los esquemas yo los asocio con un algoritmo. Es decir, los esquemas serían pautas de actuación, formas de actuación, que permiten al entendimiento actuar sobre el fenómeno. Para poner un ejemplo de conceptos puros tenemos: el concepto de sustancia y el concepto de causalidad, de causa-efecto; o el concepto de simultaneidad, de coexistencia de los fenómenos. Todo tiene que ver con el tiempo. La sustancia tiene que ver con la permanencia en el tiempo. Causa-efecto tiene que ver con la sucesión en el tiempo. La coexistencia de fenómenos tiene que ver con la simultaneidad en el tiempo. Pero en estos conceptos, la sustancia no se refiere a ninguna cosa en particular.

Para referirse, por ejemplo, a un perro, la sustancia necesita un mediador que permita aplicar eso que permanece ahí, aplicarlo a ese fenómeno al que yo percibo como permanente.

Eso lo hace el concepto de sustancia gracias a la imaginación. Ese es el problema fundamental de la imaginación.

La síntesis de la imaginación, de la que habla Kant, y aquí es bastante confuso el planteamiento de Kant según Heidegger, y yo lo creo también, por lo menos parcialmente, y por eso lo planteo como problema. Nosotros ¿Qué percibimos? ¿Percibimos unidades, o percibimos fragmentos?, ¿percibimos totalidades, percibimos gestalten, Gestalt o totalidades, unidades totales, o percibimos fragmentos que nosotros mismos unificamos? Es un problema. Según la interpretación fenomenológica de Heidegger, siguiendo a Husserl, percibimos Gestalt, percibimos ya algo unificado. Sin embargo cabe la posibilidad de que eso no sea así, sino que esa unificación sea producto de esa primera síntesis imaginativa. Es un problema dentro de la fenomenología, desde Husserl y Heidegger en adelante, Sartre también, Merlo Pontti,... percibimos siempre algo configurado. Eso configurado es lo él llama Gestalt.

Yo percibo cosas configuradas. En realidad ¿yo concibo eso o percibo sensaciones dispersas? ¿Percibo una realidad fragmentada, que yo tengo que encargarme de unificar, para que luego el entendimiento, con los conceptos, pueda identificarlo? ¿Yo percibo un perro, que sería un concepto empírico, es decir que tiene que ver con la experiencia, o percibo algo que se mueve a cuatro patas y hace "guau-guau"? Percibo un sonido, el ladrido del perro, percibo una forma con cuatro patas, que se mueve, mueve el rabo, y que abre la boca tal vez con la intención de morder.

▪ *Josefina: Se me ocurre a razón de la imaginación que sería un sintetizador, como cuando hablamos del estadio del espejo, que hay un tiempo en el que podemos pensar que el niño pequeño todo lo percibe todo fragmentado, y luego hay un momento, cuando se reconoce en el espejo, hay esa gestalt. Y para Lacan sería todo el fenómeno de lo imaginario, pero no sé si esto sería lo mismo. Es como que hay diferentes momentos de la fragmentación y hay un tiempo de la Gestalt.*

A.M. Lo originario es fragmentado, la gestaltización sería posterior. Y sería obra de la imaginación. Además para Kant, esa síntesis previa es de la imaginación. Es la imaginación la que hace la síntesis original. Luego hay más síntesis hechas también por la imaginación y, sobre esa síntesis imaginativa, actúa el entendimiento utilizando sus conceptos a priori. Es decir, sus categorías que le permiten atribuir a un fenómeno como sujeto un concepto como predicado, un concepto empírico como predicado. El concepto mesa es un concepto empírico, el concepto perro es un concepto empírico, el concepto silla es un concepto empírico, el concepto hombre es un concepto empírico. Pero todos esos conceptos están organizados por un concepto puro que es el concepto sustancia. O sea, cosas, si queréis objeto X, que es un término que emplea Kant en la "Crítica de la Razón Pura".

El objeto X es cualquier objeto. Es un concepto funcional para referirse a cualquier objeto. Cualquier concepto funcional es un objeto de conocimiento. Correspondientemente el entendimiento elabora el concepto empírico adecuado para un perro, para un bolígrafo, para una silla.

Luego la síntesis continúa. Continúa de manera que los objetos son intentados de sintetizar como objetos de conocimiento por la razón pura en forma de ideas. Así, el yo pienso, el alma, (y de esto ya hablaremos otro día porque es otro problema muy interesante ya que este año Lacan en el seminario todo el tiempo habla del cogito de Descartes), pues está bien la reflexión o la crítica que hace Kant sobre el "yo pienso" de Descartes, sobre como eso no puede ser sustancia. El alma, que he puesto yo, para referirme al "yo pienso", Kant utiliza el termino yo indistintamente como alma. El "yo pienso" sería la síntesis de todo sujeto posible de conocimiento. El concepto mundo sería el concepto síntesis de todo objeto posible de conocimiento. El concepto Dios sería el concepto clave de todo este edificio tan completo de la realidad.

El único problema, dice Kant, es que estas ideas, que son ideas puras, no tienen más que aspecto. Por otra parte hay que ver lo que significa la palabra aspecto en griego. Aspecto no tiene nada, no tienen ningún contenido. Ni pueden ser aplicadas a esas ideas las categorías del entendimiento. No pueden ser aplicados los conceptos. No puede ser aplicado, por ejemplo, el concepto "objeto X", como no puede ser aplicado el concepto sustancia, ni el concepto causa-efecto. ¿Por qué? Porque esos conceptos están orientados hacia los fenómenos y no se les puede dar la vuelta, aunque la razón pura, la razón, la capacidad humana tiende a darse la vuelta. Es decir, tiende a hacer conocimiento del alma, del mundo como totalidad y de Dios.

Aquí veréis las tres sustancias de Descartes:

- sustancia pensante,
- sustancia extensa, el mundo,
- y sustancia infinita pensante que sería Dios.

Descartes pretendía hacer ciencia, conocimiento del alma, del mundo y de Dios. Y lo mismo Laín y los racionalistas. El problema es que no se puede. ¿Por qué no se puede?

Porque los conceptos valen solo para ser, los conceptos están vacíos y solo pueden ser llenados de contenido fenoménico, es decir, de intuiciones empíricas. Solo eso. Intuiciones para Kant son lo mismo que percepciones empíricas. Cuando la razón intenta hacer esas síntesis totales, lo que hace es fallar, fracasar, una y otra vez.

- Fracasa en el intento de conocer el alma. Kant lo analiza en la última parte de la Crítica de la Razón Pura detenidamente, los paralelismos de la razón pura.
- Fracasa cuando intenta estudiar el mundo como modalidad de la sustancia extensa, científicamente, las antinomias de la razón pura,



- Fracasa cuando tiene que hacer ciencia de Dios.

Para Kant todo eso es lo que llama "la ilusión de la razón pura". Efectivamente, dice Kant, "deseamos conocer la clave de todo". El problema es que no podemos. La clave de todo, es decir, Dios, es una ilusión de la razón que no corresponde a ninguna realidad.

Dios, incluso dice Kant, es una exigencia de la razón. Pero el que sea una exigencia de la razón no quiere decir que exista, porque no se le puede aplicar la categoría de existencia, que es una categoría del entendimiento,

Hay una frase que dice Kant en la "Crítica de la Razón Pura", "los fenómenos sin conceptos son ciegos", es decir, no saben lo que son, "los conceptos sin fenómenos son vacíos". No hay fenómeno de Dios, ni hay fenómeno del mundo, ni hay fenómeno del yo, del alma. No hay fenómeno, por lo tanto no hay posibilidad de hacer conocimiento científico de eso. La metafísica tradicional al estudio del alma le llamaba "psicología racional". Pues bien, para Kant, la psicología racional es imposible.

El estudio del mundo sería cosmología racional y también imposible.

El estudio de Dios sería teología racional, e imposible también. ¿Está claro por qué es imposible?

- *Mireia: Psicología racional, no entiendo por qué no es posible, ¿puedes explicarlo?*

A.M: Psicología racional sería el intento de estudiar la mente humana, el alma, independiente de los fenómenos. No es posible. No tenemos fenómeno del alma humana. No es posible porque no hay fenómeno correspondiente. Sería una ficción de la razón pura el intentar estudiar empíricamente el alma humana o a la mente. No es posible porque no hay fenómeno. Si quieres decir ¿es posible estudiar lo que Kant llama el "yo empírico"? sí, eso sí es posible. El yo empírico sería el yo en tanto fenómeno. El yo empírico sería, por ejemplo, lo que estudia el conductismo. El conductismo no es una psicología racional para Kant, pero sí es una psicología que estudia el yo empírico, el sujeto empírico.

¿Qué quiero decir con esto? Que estudia el sujeto tal y como aparece, y le trae sin cuidado eso yo puro que según Kant está detrás de todo sujeto empírico. Desde ese sitio porque no tiene acceso a él. Y no tiene acceso porque no se puede tener acceso a eso.

- *Mireia: ¿el psicoanálisis no tendría un poco de acceso, acceso a ese yo un poco más allá del yo empírico?*

Creo yo que solo tendría acceso en la medida que aparece en lo empírico, solo en esa medida. El psicoanálisis tendría acceso a ese sujeto puro en la medida en que aparece en lo empírico en las múltiples formas que dice Freud, como lapsus, sueños,

- *Mireia: pero si te dice que no es una ciencia será por algo.*

A.M: No es posible una ciencia del yo puro. Como el psicoanálisis no es una ciencia, pero el que no sea una ciencia no quiere decir que no sea un conocimiento. Un conocimiento de lo que aparece en el ámbito empírico de ese sujeto, que en sí mismo no aparece. Aparece según Freud, aparece en el inconsciente, y aparece en los lapsus, en los sueños, actos fallidos, en los chistes, en las formaciones del inconsciente,... Pero el mismo, en sí mismo, no hay posibilidad de tener conocimiento de él. Solo en la medida que irrumpe y aparece ahí.

Os voy a leer un texto de Zizek, en lo que me ha planteado un problema. Tenía leído y requeteleído la Critica de la Razón Pura incluso la interpretación de Heidegger pero lo de Zizek me ha hecho reflexionar en lo que plantea de la imaginación y del sujeto.

Es un texto complicado que voy a leer despacio. Sobre el sujeto dice Zizek en un momento determinado: **"de modo que la libertad y la espontaneidad trascendentales"**. Por libertad y espontaneidad tenemos que entender el funcionamiento espontaneo, es decir, libre, del sujeto. Libre quiere decir sin estar sometido a ninguna acción fenoménica. **"de modo que la libertad y la espontaneidad trascendentales son en cierto sentido fenoménicas"**. Esto va a ser muy curioso y muy importante y hay que matizarlo. No son fenómenos porque no aparecen en el espacio-tiempo. Pero sin embargo Zizek lo considera que en cierto modo, en cierto sentido, son fenoménicas, la libertad y la espontaneidad porque dice: **"solo aparecen en la medida en que la esfera noumenal"**. El noumeno sería la cosa en sí, el noumeno sería lo incondicionado frente al fenómeno, que es condicionado. **"Solo aparecen en la medida en que la esfera noumenal no sea accesible para el sujeto"**. Si la esfera noumenada fuera accesible para el sujeto solo habría fenómenos. Los fenómenos estarían sometidos a las leyes deterministas del entendimiento, a las leyes científicas, de modo que no habría libertad ni espontaneidad. Si todo fuera fenómeno todo sería un objeto y todo estaría sometido a la ley determinista de la causalidad, a las leyes científicas.

Por eso dice que tenemos acceso a la libertad y a la espontaneidad de la mente en la medida en que no aparecen como fenómenos. Si aparecieran dejarían de ser ya espontaneidad y libertad.

Dice: **"esta zona intermedia, que no es fenoménica ni es noumenal"**. Tened en cuenta que el noumeno está ahí y está aquí. Es decir, las ideas de la razón pura también serían nouménicas en la medida en que no hay fenómenos. Nouménico significa pensar, noumenos son objeto de pensamiento pero no objeto de conocimiento. Se pueden ver, se pueden pensar, pero no son objeto de conocimiento.

**"Esta zona intermedia que no es fenoménica ni noumenal, sino la brecha que separa lo noumenal de lo fenoménico, y en cierto sentido los precede, esa brecha es el sujeto.**

La brecha es el sujeto. De modo que el hecho de que el sujeto no puede reducirse a la sustancia, significa precisamente que la libertad trascendental, aunque no es fenoménica. La libertad no puede ser fenoménica, sería una paradoja como libertad determinista o determinada), es decir, aunque rompe la cadena de la causalidad a la que están sometidos todos los fenómenos. Es decir, aunque no puede reducirse a un efecto sin conciencia de sus verdaderas causas" Y pone entre paréntesis: "yo solo me siento libre porque estoy ciego a la causalidad que determinan mis actos \*libres\*. Me siento libre porque ignoro la causalidad que determina".

"Sin embargo esa libertad trascendental que no es fenoménica", dice él, "no es tampoco noumenal y se desvanecería si el sujeto tuviera un acceso directo al orden noumenal. Si el sujeto tuviera acceso directo a la cosa en sí no habría cosa en sí, solo habría fenómenos, sometidos a las leyes deterministas. No habría libertad ni espontaneidad".

"Esta imposibilidad de situar la libertad y la espontaneidad trascendentales con respecto a la pareja de lo fenoménico noumenal, explica la razón de que Kant se encontrara en ese aprieto, y quedara envuelto en una serie de inconsistencias al tratar de determinar el estatus ontológico exacto de la espontaneidad trascendental. Ahora bien, en última instancia, el misterio de la imaginación trascendental coincide con el misterio del abismo de la libertad".

De todas maneras en la "Crítica de la Razón Práctica" también Kant plantea que si en algún momento tuviéramos acceso de conocimiento de Dios, dice él, en su tremenda majestad, no tendríamos ningún deber moral, porque no seríamos libres. Actuaríamos por miedo, es decir, seríamos como marionetas manejadas por ese Dios que lo ve todo, lo domina todo, lo puede todo, lo controla todo.

Si tenemos acceso a eso que no es fenoménico, sin embargo, de algún modo como dice Žižek, tiene que ser de algún modo fenomenal o noumenal. Es decir, en la medida que aparece, tiene que aparecer de alguna manera. Aparece en la medida en que no aparece. Solo ahí aparece. No aparece como fenómeno, pero precisamente por eso puede aparecer. Por eso podemos tener un acceso a lo noumenal no fenoménico. ¿Qué es lo que me da en este caso? La espontaneidad libre del sujeto.

- *Mireia: ¿eso tendría algo que ver con el advenimiento de lo real?*

A.M: Supongo que podría ser.

Dice Žižek: "¿qué mejor descripción podríamos ofrecer del poder de la imaginación en su aspecto negativo? (Aquí viene el problema esencial que quería plantear). ¿Su aspecto negativo, destructor, desmembrador, como poder que dispersa la realidad continúa en una multitud confusa de objetos parciales, apariciones espectrales de lo que en realidad

solo son partes de un organismo mayor? En última instancia, la imaginación representa la capacidad de nuestra mente para desmembrar lo que la percepción inmediata une para abstraer *\*no una idea común\** que sería la abstracción, sino un cierto rasgo parcial entre los otros rasgos. Imaginar significa imaginar un objeto parcial sin su cuerpo, un color sin forma, una forma sin volumen"

- *Teresa V: es lo contrario de lo que estamos diciendo.*

A.M. exactamente es lo contrario. El aspecto que subraya aquí Zizek, la imaginación como poder sintetizador que dice Kant, o una imaginación previa como poder desmembrador. Por eso planteaba al principio de la clase ¿Qué percibimos? ¿Gestalten, percibimos totalidades unificadas, con sentido? O ¿percibimos objetos parciales que la imaginación se encarga de sintetizar?

En realidad, ¿la imaginación, previamente ha desmembrado esas gestalten, que luego la misma imaginación se encarga de unificar para poder presentarlas al entendimiento, y que la someta a los conceptos? ¿La imaginación tiene un poder negativo, destructor, aparte de un poder positivo unificador?

¿Percibimos sensaciones, o lo que percibimos son unidades significativas? ¿Percibimos ya configuraciones, o percibimos sensaciones para objetos parciales?

◊ *Josune: Yo creo que percibimos sensaciones.*

A.M: Entonces percibimos objetos parciales. De alguna manera los objetos que representan el objeto "a" según Lacan son también objetos parciales. Una teta, una mirada, una voz,...cualquier objeto parcial del cuerpo. En algún libro que leí de Rithée Cevasco hablaba del culo. Hablando con un amigo me decía que lo le atraía de una mujer era el culo. El culo sí, pero decía yo, ¿separado de su cuerpo? Pues sí, le atraía el culo. Separado, es lo del objeto parcial. Como a alguien le puede atraer la voz. ¿La voz separada de alguien que habla? O la mirada separada. Son objetos parciales.

¿Percibimos objetos parciales que luego la imaginación se encarga de unificar? Pero ¿Quién ha parcializado esos objetos? Y aquí Zizek vuelve a comentar **"Kant elabora la concepción de la imaginación transcendental como la raíz misteriosa, (así dice Kant) insondable de toda la realidad desconocida"**, dice el **"de toda realidad subjetiva como una capacidad espontanea para conectar las impresiones sensibles anterior a la síntesis racional"**. Una síntesis racional previa gracias a las categorías del entendimiento. La imaginación sería esa capacidad espontanea desconocida, según Kant, según Zizek y Heidegger también.

En el fondo dice, en un párrafo largo, **"Entonces, ¿Cómo se relaciona la oposición entre imaginación y entendimiento? ¿Con la oposición entre síntesis y análisis?"**. Análisis

en el sentido griego de destrucción. Analizar significa separar. Si tú vas a hacer un análisis de sangre te separan los elementos que componen la sangre. Análisis lo toma como la descomposición de la unidad inmediata de la intuición.

**“Se puede concebir que esta relación obra de dos modos. Podemos definir la imaginación como la síntesis espontánea, (quiero decir creativa, libre, propia del sujeto) de la multiplicidad sensorial en una percepción de objetos y procesos significados que a continuación son desgarrados, descompuestos, analizados, por el entendimiento discursivo”. Esto es exactamente lo que luego dirá Hegel.**

Para Hegel, el entendimiento lo que hace es desmembrar, descomponer la imagen sensible previamente percibida. El entendimiento es para Hegel la potencia destructora, analítica, desmembradora de la unidad.

**“O bien, podemos considerar que la imaginación es el poder primordial de descomposición, el poder primigenio de descomposición, de desgarramiento. Mientras que el papel del entendimiento consistiría en unir esos miembros rotos en un nuevo todo racional”. Así es como lo concibe Kant.**

**“En ambos casos queda interrumpida la continuidad entre imaginación y entendimiento. Entre una y otra aparece un antagonismo intrínseco. Es el entendimiento el que cura la herida infringida por la imaginación, sintetizando sus miembros rotos.**

**O bien, el entendimiento destruye, desgarrando la unidad sintética espontánea de la imaginación en trozos. ¿Quién es el que rompe? La imaginación o el entendimiento”.**

Y sigue comentando Zizek, “y en este punto resulta apropiada una pregunta un poco ingenua ¿Cuál de los dos ejes, de las dos relaciones, es la fundamental? Por supuesto la estructura subyacente es la de un círculo vicioso o de una implicación recíproca”. Dice: “La herida solo puede ser curada por la espada que la infringió, es decir, que la multiplicidad que la síntesis de la imaginación se esfuerza por unificar es ya el resultado de la imaginación misma, de su poder disgregador”.

Tal como entiende Zizek, la imaginación primordial destruye primero y reconstruye después. La imaginación primordial destruye primero y sintetiza después lo que previamente ella misma ha destruido o descompuesto.

Para terminar con lo que dice Zizek: “la actividad sintética de la mente opera desde siempre, incluso en nuestros contactos más elementales con “la realidad”. Lo real pre sintético, su multiplicidad pura aun no moldeada, no sintetizada por un mínimo de imaginación transcendental es en sentido estricto imposible. Es decir, lo real desmembrado sin que haya pasado por una primera síntesis de la imaginación es imposible. Eso era desmembrado. Un nivel que hay que presuponer retroactivamente, es

decir "a precu", a ese nivel de esa dispersión es un nivel que hay que presuponer retroactivamente, pero que nunca se puede encontrar de verdad".

"Ahora bien, según nuestro enfoque hegeliano", es el enfoque de Žižek y en cierta forma lacaniano también, "este punto de partida mítico imposible, el presupuesto de la imaginación es ya producto, resultado, de la actividad destructiva de la propia imaginación. En síntesis, el nivel mítico inaccesible de la multiplicidad pura, aun no afectada por la imaginación, no es en sí mismo más que imaginación pura, imaginación en su aspecto más violento, como actividad que destruye la continuidad inercial de lo real natural "pre-simbólico". Esta multiplicidad pre sintética es lo que Hegel describe como la noche del mundo, como la indocilidad de la libertad abismal del sujeto".

Este es el problema fundamental que quería plantear hoy a propósito de la lectura que hace Žižek de Kant y de la síntesis de la imaginación según Kant.

Este último párrafo es más profundo y supone una síntesis de todo lo anterior. La percepción de esa desmembración es en sí misma imposible, porque siempre lo percibimos a través de la síntesis de la imaginación. De tal manera que esa pretensión de esos objetos parciales separados sería obra de la mismísima imaginación, sería algo imaginario. Imaginario que la imaginación misma se encarga de reconstruir luego, pero es obra de la imaginación.

Por eso, para Žižek, o por otra parte para Heidegger, la imaginación es la facultad esencial de la \*Crítica de la razón pura\*, cosa que según Kant no es así. Kant no le dio tanta importancia a la imaginación como la que le da Heidegger, como la que le da Žižek. Para Kant los esquemas de la imaginación no son más que un intermediario entre la intuición fenoménica y la categorización del entendimiento. Un intermediario imprescindible, necesario. La actividad sintética de la imaginación es así. Pero eso en la "Crítica de la razón pura" aparece con una ambigüedad de tal calibre que dice las dos cosas.

La lectura de Žižek es perfectamente adaptable a lo que dice Kant. también es perfectamente adaptable a lo que dice Kant. En ese aspecto, el planteamiento de Kant sobre la imaginación tiene ese coeficiente de ambigüedad que hace posible esas interpretaciones que en el fondo son incompatibles.

Yo lo que quería plantear es lo que tiene que ver con Lacan, con los objetos parciales y con lo real.

- *Teresa V: De todas maneras, lo de Žižek está relacionado con lo real. Como dice que esa caracterización es también efecto de la imaginación, porque eso pre-sintético o la cosa en sí, es que no es ni parcial ni gestáltico. Es.*

A.M: Por eso dice Žižek que es imposible.

- *Teresa V: Es que no es parcial ni no parcial, pero esa parcialidad es producto de algo.*

A.M: Es producto de la imaginación según Zizek. Es producto de la imaginación, porque en sí misma es imposible. Porque lo que percibimos son objetos unificados ya por la síntesis de la imaginación. Percibimos imágenes. Esa es la imaginación, que llama Kant la imaginación productiva. Luego habría otro tipo de imaginación que es la reproductiva, y otro tipo de imaginación que sería la prospectiva o per formativa.

- *Teresa V: Es curioso porque recuerda el estadio del espejo, pero también a lo que es a nivel físico la visión, el cómo vemos. Que realmente los objetos los construimos. La imagen del objeto la construimos a partir de los puntos que percibimos. Realmente la percepción de la vista es parcial y luego construimos con el sistema de la visión el objeto.*

A.M: ¿Quién ve ahí? ¿El ojo o el cerebro? El cerebro. El ojo recibe estímulos visuales pero quien ve es el cerebro. Porque quien veo soy yo. Claro, por eso Kant dice que detrás de todo, y eso lo veremos en próximas clases porque es entrar en otro problema que es la reflexión que hace Kant sobre el cogito de Descartes, detrás de toda representación hay un \*yo pienso\* inaccesible. Detrás de todo lo pensado hay un \*yo pienso\*. Detrás de todo objeto pensado hay un sujeto que lo piensa, bien que ese sujeto sea inaccesible en sí mismo.

Si queréis os leo otro párrafo de la "Crítica de la razón pura" que había seleccionado sobre los esquemas de la imaginación. Dice: **"En la síntesis en general, como próximamente veremos, la simple obra de la imaginación (Es decir, fijaros que términos usa de Lacan), es una función ciega, la función de la imaginación. Una función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento de nada. Función de la que rara vez tenemos conciencia"**. Dice que es una función ciega, lo cual significaría que no tenemos conciencia nunca de ella, y dice más adelante que rara vez tenemos conciencia de ello. **"Pero es una función que pertenece al entendimiento, y que es la única que nos procura el conocimiento propiamente dicho. El llevar esta síntesis a conceptos"**. Fijaros que habla de la síntesis general de la imaginación como función ciega y dice que pertenece al entendimiento. Pertenece al entendimiento pero no forma parte del entendimiento porque el entendimiento está estructurado en categorías relacionadas precisamente con la forma pura tiempo y lo que él supone es que esos esquemas contruidos por la imaginación pertenecen también al entendimiento.

¿En qué quedamos? La ambigüedad de Kant que dice Zizek está clara. La imaginación no es de la sensibilidad, tampoco es del entendimiento, pero ahora sí dice que es del entendimiento, que pertenece al entendimiento. Es decir, que es una función del entendimiento. Matiza que es una función ciega, de la que el entendimiento no sabe. Luego habla del objeto \*X\*. Creo que habéis entendido lo del objeto "X" que es un objeto, el objeto en general, que no es ninguno en particular. Como Lacan habla también del objeto \*a\* que no es ningún objeto. Por eso perseguir el objeto \*a\* con el deseo hace que el deseo prevalezca siempre, porque nunca va a encontrar ese objeto "a" detrás del cual anda continuamente, y

que mueve el deseo. El objeto \*a\* como causa del deseo que le mueve, pero nunca lo vamos a encontrar.

- *Teresa V: el objeto "a" no es nada concreto.*

A.M: Eso es, en algún momento Heidegger dice que es nada. ¿Qué es algo? Nada. Porque algo, al no ser algo concreto no es nada concreto. Podemos emplear el algo y el nada como sinónimos.

- *Carmen: Esto de la imaginación ¿se podría unir con el tiempo?, ¿se podría unir con el inconsciente?*

A.M: Desde luego Kant lo une con el tiempo.

- *Carmen: Si, pero el inconsciente está también unido con algo del tiempo.*

A.M: Entonces está claro que también se puede unir con el inconsciente. El tiempo con esas caracterizaciones del tiempo es una forma pura, es decir, que no tiene contenido. En ese sentido es nada. Pero curiosamente, al mismo tiempo, es algo. Y el tiempo es la permanencia, la sucesión o la simultaneidad. Son formas del tiempo. Y los esquemas del tiempo están relacionados con estos tres elementos que acabo de mencionar:

- La permanencia en el tiempo
- La sucesión en el tiempo.
- La simultaneidad en el tiempo.

¿Cómo relacionarlo con el inconsciente? En este momento no se me ocurre, pero habrá algún modo, vosotros sabréis mucho mejor que yo.

- *Bittori: ¿en algún momento se relaciona el entendimiento o la imaginación con las palabras y el pensamiento?*

A.M: Si, sí. Con las palabras desde luego que sí. En algún momento parece decir citando a Berkeley que pensar es hablar. Y desde luego, para alguien que tiene un planteamiento similar a Kant, pero incorporando los avances de la lingüística como es Birgerstein, para él no hay conceptos puros para el entendimiento. Lo que hay es el lenguaje. Es lo que decía Berkeley: "Pensamos con palabras". Kant se preocupa por el sujeto del conocimiento, pero ese sujeto del conocimiento sin palabras, como decía Berkeley ¿Cómo se puede pensar?

Las palabras también las recibimos, como fenómenos. Son fenómenos, porque si no oyéramos hablar a la madre no tendríamos una lengua materna. Al oír hablar a la madre, no es que, como dice la interpretación conductista, que reproduzcamos lo que dice la madre. Más bien, yo soy partidario de lo que dice Chomsky cartianamente, "hay una espontaneidad



lingüística a priori que tiene la mente humana de crear lengua". Por supuesto, sobre la base de lo recibido. Pero como dice Carmen aquí, el conocimiento está sobre la base de algo recibido y de algo creado por el entendimiento. La lengua no es algo aprendido pasivamente. El planteamiento empirista decía: "La mente no es cuantana taula rasa", es decir, como una cuartilla en blanco. La mente no es como una cuartilla en blanco sobre la que la experiencia escribe. La mente, diríamos, ya está formateada.

Por ejemplo, en un libro de Chomsky que se titula "Gramática de la Sintaxis", o el otro libro sobre Descartes que se titula "Lingüística cartesiana", lo que Chomsky habla es de unas estructuras innatas de la mente humana que le predisponen a hablar siguiendo la lógica propia de la lengua. Lo cual le hace ver Chomsky, el hablar no es solamente imitar lo que oímos, sino que hay una potencia innata de crear idioma.

- *Anabel: La que llamaba gramática generativa.*
- *Anabel: Yo me he quedado antes con lo que decía Carmen y no entiendo cómo ligas el tiempo y el inconsciente.*
- *Carmen: Como antes ha dicho Ángel que el tiempo era muy importante y no estamos hablando del tiempo. El inconsciente viene por ejemplo, si me pongo en el lugar del sujeto, en el sueño. Una formación del inconsciente viene por algo vivido en el tiempo del sujeto. Y desde ahí la imaginación, esto que pone como mediador entre fenómeno y entendimiento, me parecía que tenía algo que ver con este saber no sabido.*

A.M: En ese aspecto creo que puede ser un buen enlace. Con los restos de lo diurno se construye un sueño, una fantasía.

- *Anabel: En el inconsciente no existe el tiempo en sí.*
- *Carmen: Pero las formaciones del inconsciente vienen por algo del tiempo vivido del sujeto. En el pasado.*
- *Anabel: No veo la relación con el tiempo del inconsciente. Aparece, pero no porque esté relacionado con el tiempo sino porque está ahí.*

A.M: Si aparece, no puede aparecer más que en el tiempo. Si aparece como un acto fallido, aparece en el momento en el que comete el acto fallido. Está en el tiempo presente.

- *Mireia: Anabel, ¿te quieres referir a que en el inconsciente no hay tiempo cronológico? Pero algo si tendrá que relacionarse con el paso del tiempo, de alguna manera, aunque no sea cronológico. Será otro tipo de tiempo.*
- *Carmen: De todas formas ¿Cómo articulas lo del tiempo con todo esto que estás diciendo? ¿Cómo se podría entender?*

A.M: De eso tendríamos que hablar más, pero ahora te voy a decir con lo que he dicho antes. El tiempo como las categorías que el entendimiento utiliza para referirse a lo permanente, lo simultáneo y lo sucesivo, como categorizaciones del tiempo. Siendo el tiempo

una intuición pura que no tiene ningún contenido, que no es nada. No es ningún tiempo concreto. Pero en la medida en que yo puedo a unos fenómenos percibidos, percibidos en el espacio y en un momento determinado, puedo percibirlos de una manera continua, puedo llamar a eso, puedo ponerlo en la categoría objeto "X" o sustancia. Cuando veo o percibo un fenómeno, y cuando veo que en el pasado siempre ha aparecido asociado a otro fenómeno, sucesivamente, le puedo atribuir la categoría causa-efecto, llamando "causa" al primero y al sucesivo "efecto". Siempre es sucesión en el tiempo, o permanencia en el tiempo, o simultaneidad en el tiempo.

Para Kant el tiempo es esencial, y luego para Heidegger todavía es más importante.

- *Mireia: Recuerda lo de la repetición.*

A.M: Si, la repetición. Algún texto de Heidegger, de este Zizek, al final del libro, habla de la repetición y el goce, que me llamó la atención. No lo encuentro pero diré lo que recuerdo. Está al final del libro y lo que dice lo asocia a la pulsión de muerte. La pulsión de muerte, por una parte, dice Zizek, como la pulsión a repetir el goce mortífero, o bien como dice Zizek también, la pulsión de muerte como el atravesamiento del fantasma. Zizek, lo interpreta como la pulsión de muerte al final del libro, y habla de diferentes maneras:

- Estar apresados en la repetición permanente de ese goce mortífero
- La pulsión de muerte como intento de atravesar el fantasma, y encontrarnos con el vacío, ese desconocido.

Esto dice Zizek, que me llamó mucho la atención. Por la pulsión de muerte precisamente asociada al goce, eso ya lo veía, pero ¿asociada con el atravesamiento del fantasma? Según vamos hablando lo vemos un poco más claro. Atraviesas el fantasma, te encuentras con el vacío y luego ¿Qué haces con él? Igual recuperar el fantasma para seguir viviendo, porque si sigues ahí te encuentras directamente con la muerte, con la nada.

- *Bittori: Y la imaginación ¿no podría ser una función que precisamente hace que ahí donde no hay nada hay que poner algo?*

A.M: Si, si es eso lo que dice Kant. La imaginación no es una cosa, es una función.

- *Bittori: Entonces ¿es también un poco la función del fantasma?*

A.M: puede ser. Por eso traía hoy este problema.

- *Bittori: Sería como huir de la muerte continuamente, podríamos decir. Y ahí está el tiempo.*

A.M: Ahí está el tiempo de los seres finitos como somos los sujetos. Para un ser inmortal no existiría nada de eso.

◊ *Mireia: Huir de la muerte desde lo real también.*

A.M: Un libro de Zizek "Bienvenidos al desierto de lo real" u otro libro que me viene a la memoria de Hans Blumenberg "Salidas de la caverna del corazón". Dice Blumenberg que es que no hay posibilidad de salir de la caverna. No hay posibilidad. Si salimos de la caverna es porque hemos construido otra. Salimos de la caverna religiosa y nos metemos en la caverna científica. Salimos a la caverna artística, entramos en ... pero sin caverna ¿qué hay? Como decía Zizek \*el desierto de lo real\*

- *Josune: Hay que velar ese horror con algo, velarlo de alguna manera.*
- *Mireia: Eso tiene que ver también con que haya deseo si no se puede hacer nada con ese real. La razón por la que tenemos que hacer algo con la imaginación no solo es para velar ese real sino para tener ganas de vivir. No es solo para velar lo real, sino para tener un sentido de vivir, el sentido me refiero a algo del deseo. Si no tienes imaginación para hacer algo con ese vacío es que no tiene sentido vivir. Esto de la imaginación está relacionado con el deseo en marcha.*

A.M: El deseo está relacionado con ese objeto "a" que buscas y que buscas como si fuera el horizonte. Como alguien que busca el horizonte, y gracias a que quiere bajar al horizonte no para de viajar. Nunca va a encontrar el horizonte, pero gracias a que busca el horizonte va a vivir, y va a recorrer como dice Kavafis en ese "Viaje a Ítaca". Vas a vivir gracias a que has querido ir al horizonte, no lo vas a encontrar nunca, pero gracias a Ítaca has vivido.

- *Mireia: pero que la manera de vivir hacia ese horizonte es lo que se crea cada uno su fantasma. Si no, no habría nada por qué movernos.*

A.M: Claro. Por eso tiene cada uno su propio Ítaca. Cada uno construye su fantasma. El fantasma es una construcción, no es algo que se le da a priori. El fantasma es una construcción de la imaginación unida, supongo que enlazada también con lo simbólico y vinculada, de alguna manera, con lo real.

- *Como el concepto de \*nudo\*, algo que anuda.*

A.M: Si, tienen que estar anudados los tres. Si no, no serviría en realidad.

- *X. Oñativia: Estos conceptos no son demasiado difíciles para saber a qué se refiere con lo imaginario, la imaginación en filosofía y Kant, porque en psicoanálisis, por Lacan sabemos por el estadio del espejo que lo imaginario es lo que unifica lo que estaba troceado. Todavía no tiene el desarrollo neurológico suficiente para tener su cuerpo unificado y lo hace por medio de lo imaginario. Aunque lo que verdaderamente trocea el mundo, lo hace un discontinuo, son los significantes. Los significantes van diciendo cada parte, van analizando cada una de las partes de toda la naturaleza. Hay esos dos conceptos:*

*Lo que corta, lo que parte, lo que produce la castración es los simbólicos son los significantes.*

*Lo imaginario es lo que lo unifica lo que está antes de la entrada al lenguaje. Pero anteriormente el niño no tiene si no ha entrado todavía en el estadio del espejo, todo es real, no tiene esa telaraña para ver la naturaleza en relación continua. Una vez que entra en el estadio de espejo y luego en el lenguaje tiene su propia telaraña que puede ser perfectamente el fantasma para tratar más o menos de encajar las cosas, pero no todo pasa por la telaraña. Hay muchas cosas que se quedan totalmente fuera.*

*Y ¿qué queda fuera para Kant fundamentalmente? La cosa en sí. Esa cosa en si nunca lo vamos a poder captar. Lo que Lacan dice es que lo real está fuera de lo imaginario, fuera de lo simbólico, pero que a la vez es lo que nos hace mover todo el tiempo. Es un poco lo que decía Zizek con el nounema, que si todo fuese perfectible ya no tendríamos libertad. Hablar de algo que "no es" nos hace mover para intentar captar e identificar. Con respecto al tiempo Anabel tiene razón en cuanto que Freud dice claramente en "La interpretación de los sueños" que en el inconsciente no haya contradicción y no haya tiempo. Creo que en filosofía distinguís dos tiempos: el tiempo de Cronos y el tiempo de Aion. En el inconsciente hay ese otro tiempo en que cual no hay diferenciación entre el pasado-presente-futuro y en el tiempo cronológico está toda esa seriación. En el inconsciente están todos a la vez. Uno en su imaginación puede estar en el futuro cuando se ve mayor y en el pasado cuando dice que le ocurrió tal cosa. En esto no hay discontinuidad.*

*Me parece que es importante diferenciar el objeto "a" de los objetos parciales, porque el objeto parcial si está dentro de las coordenadas de la Estética trascendental, está en el aquí y el ahora. En cambio Lacan dice todo el tiempo que el objeto "a" está fuera de la estética trascendental, no está ni aquí ni ahora, fuera del espacio y el tiempo, por eso no se puede aprehender, pero eso es lo que motiva a cada cual a buscar una especie de solución. El planteamiento que hace de la imaginación me da la impresión de que es un mixto de Lacan de lo imaginario y de lo simbólico. Porque a veces estás hablando como si fuera del imaginario y otras veces como si estuvieran hablando de lo simbólico, cuando son registros un poco diferentes. Necesitamos del conocimiento de Kant y del conocimiento de Hegel, de esas diferencias que haces entre el fenómeno, la intuición, el entendimiento y la razón. Esa diferencia que haces entre la Estética, la Analítica y la Dialéctica. Ese nounema, eso que sería lo real, si tiene una trascendencia fundamental en todo sujeto, y eso es lo que mueve a desear, mueve a intentar completar, hasta que llega ese momento de decir "Esto es imposible de completar". También es lógica la repetición. Freud la introduce en el 14 con el concepto de repetición y la pulsión de muerte. La pulsión de muerte ¿Por qué? Porque siempre es el encuentro fallido con lo real. Nunca lo vas a poder encontrar, y hace que la gente siempre queramos seguir buscando eso, en ese punto. Pero ahí la imaginación me da la impresión de que es ese*

*mixto de lo imaginario y lo simbólico de Lacan. En Lacan lo imaginario es lo que unifica y lo simbólico es lo que separa, lo que parte. Es lo que luego se va a representar en los dos goces:*

- *El \*todo fálico\*, en el cual está el significante aparente con lo discontinuo, bloqueado,*
- *El \*goce otro\* que es la continuidad,*

*Todas esas cosas que están más o menos ahí mezcladas. La discontinuidad está más en relación con la imaginación en la teoría freudiana con la fragmentación que introduce el significante. Pero luego ese significante lo va a unificar por medio de dos formas: una por el fantasma y otra por medio de los discursos. Con los discursos intenta que todo lo que estaba más o menos fragmentado unirlos y darles una forma capaz de estar con los demás, dentro de una la sociedad que le ha tocado vivir.*

- *Mireia: Pero la unificación de lo imaginario depende también de la mirada del otro. ¿No?*
- *X. Oñativia: También, porque para que verdaderamente se haga esa unificación hace falta estar dentro del lenguaje. Y por eso se dice básicamente, que los autistas que no entran en el lenguaje no tienen imagen especular. Para entrar ahí, cuando la madre le dice al niño "Si, eres tú" éste tiene ese júbilo, el contraste por la inmadurez que todavía no tiene su cuerpo unificado lo puede unificar más o menos en el exterior. Si es verdad que se necesita el simbólico, necesita la unificación con el otro, para poder entrar en la unificación completa. Los autistas, en principio, no tendrían imagen especular.*
- *Mireia: los objetos parciales ¿Qué tendrían que ver con el fantasma?*
- *X. Oñativia: ¿Los objetos parciales? Pues es la fórmula del fantasma. Los objetos parciales, que son objetos que para entrar en el lenguaje hay un goce perdido, hay algo que se pierde y no se puede simbolizar. A mí me da la impresión que es la misma problemática, el nounema que no se puede simbolizar y queda fuera. Por medio de los objetos parciales, vienen del lugar del objeto faltante que es el objeto que falta al sujeto, por entrar en el lenguaje, para su condición de complementariedad. Intentar ir más o menos con esos objetos, que son objetos plus de goce, intentar compensar la pérdida original que es debido a la entrada en el lenguaje. Es un plus de goce, son objetos plus de goce para compensar la pérdida original.*

*A.M: Esto que dices del cuerpo fragmentado previo al estadio del espejo, ¿no es también mítico? Es decir, ¿No es a precu? Nadie ha vivido esto excepto después. Cuando el niño, después de imaginarse unido en el estadio del espejo, y cuando la madre le dice "Tú eres ese", hacia atrás puede descubrir analíticamente lo que era, si es que lo hace. Yo creo que nadie tiene experiencia de eso anteriormente.*

◇ X. Oñativia: Es un poco fenomenológico. Además, en el estadio del espejo hay otros momentos más importantes. Cuando ve esa imagen, el niño en teoría, con esa imagen que es virtual la rearma como real. En cambio los monos, cuando ven la imagen en el espejo están tal cual, no les importa nada, no tienen pasión por su propia imagen. En cambio, los que tenemos pasión por la imagen somos los humanos. En un primer momento piensas que es un otro raro, luego es otro imaginario, y finalmente que te representa a ti. Es como cuando se habla de los fenómenos, es lo que se presenta. Luego esa presencia hay que representarla en un efecto. Y para poder hacer todo eso, para representar, hace falta que todos los sujetos tengan ya el lenguaje. Si no tienen el lenguaje, no tienen ese instrumento, no podemos hacer ni filosofía, ni ninguna relación humana. Estaríamos a otro nivel y esto es lo que condiciona toda la tensión de la realidad. Porque tenemos los aparatos del lenguaje, aparatos que son para cazar la realidad. Y además la captamos como a través de la pseudo-realidad que cada cual se ha inventado para protegerse de lo real, que es su fantasma. Cada uno tenemos impresiones diferentes. Si tú vas a ver una película y a cada cual le ha interesado una cosa, que le parece lo más importante, dependiendo de cada uno, de cuál es su fantasma y con qué ha hecho resonancia esa película con su propio fantasma. El fantasma es particular de cada cual, pero nos condiciona a la hora de relacionarnos y a la hora de analizar toda la realidad. Esa diferencia que hace Lacan de que realidad es a través de la telaraña lo que vamos a cazar de lo real, que está fuera de las coordenadas del espacio y del tiempo.

Hoy tenemos más preguntas que respuestas. Lo del nounema que es que todo no se puede simbolizar. Hay algo que siempre se queda fuera, y eso tiene unos efectos sobre los sujetos. Para el psicoanálisis lacaniano el sujeto siempre va a quedar tachado, barrado, castrado, en esa pérdida. Como decía Mireia, complementarse por medio de los objetos "a" del fantasma, para tratar más o menos de unificar. Claro que es un nudo: Lo imaginario, lo simbólico y lo real del goce. Es lo que está, más o menos, en juego.

- Teresa V: Muchas gracias, ha sido muy interesante. La siguiente sesión será el 5 de abril.

Es importante ver que la objetividad está determinada por la subjetividad, el objeto es construido, no es dado. Cuando Kant habla de objeto, no habla de algo externo al sujeto, no habla de la cosa en sí sino que habla de algo construido por el sujeto por medio de los conceptos. Y por último, la razón pura, el yo pienso, el cogito cartesiano, el mundo y dios corresponden a las tres sustancias de las que habla Descartes, la sustancia pensante, la sustancia extensa y la sustancia pensante infinita o dios. Y es muy importante en este marco el papel de la imaginación trascendental, y os voy a leer un texto de Heidegger que creo tiene ciertas resonancias psicoanalíticas, un texto del libro "Kant y el problema de la metafísica", voy a leer el texto sobre todo subrayando una frase nada más, porque es muy significativa: "El principio supremo de todos los juicios sintéticos delimitó la esencia plena de la trascendencia del conocimiento puro y la imaginación trascendental se reveló como fundamento esencial de esta esencia, de la esencia del conocimiento puro porque es capaz de vincular la sensibilidad con el entendimiento y por tanto facilitar la construcción del objeto. La precedente interpretación más originaria de este fundamento esencial muestra el alcance del principio supremo en tanto determinado por la razón pura finita". (Heidegger subraya el término de finitud, de finita)

Y esto es lo que más quería destacar: "Esta constitución originaria de la esencia del hombre enraizada en la imaginación trascendental es lo desconocido que Kant debió entrever puesto que habló de una raíz desconocida para nosotros. Lo desconocido (Y esto es lo que quiero destacar) no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que en lo conocido se nos impone como un elemento de inquietud" Es decir que es aquello que en lo conocido irrumpe. Heidegger comenta que Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental ni siquiera la emprendió a pesar de ser él el primero en reconocerla, por el contrario, Kant retrocedió ante esta raíz desconocida. No es seguro que esta sea la interpretación más adecuada, es la que hace él; pero lo que yo quería destacar es lo desconocido en lo conocido a través de la inquietud. Es decir que de lo desconocido sabemos en la medida en que aparece en lo conocido como inquietud.

A propósito de la imaginación, algún apunte más que quería decir; la tesis general de la imaginación de la que hablé el otro día, según Kant hay tres tipos de imaginación: imaginación productiva, imaginación reproductiva e imaginación de la re cognición, dice él; la podríamos llamar re cognitiva. La imaginación productiva consiste en producir la unión de lo diverso en una imagen, es la percepción, diversas sensaciones unificadas en una imagen por la imaginación productiva. Esto nos muestra la primera dimensión del tiempo según Kant, el presente, el presente como presencia de la unificación de lo diverso en una imagen. Segundo, la imaginación reproductiva se trata de reproducir la imagen anterior en el presente. Y tercero, la re cognición que consiste en reconocer esa imagen reproducida en algo anterior, lo cual nos presenta la segunda dimensión del tiempo, el pasado; y según Kant esto constituye la totalidad del tiempo, el presente y el pasado en el presente, de manera que el presente se adosa a un pasado anterior y el pasado anterior se manifiesta en el presente actual, y esto conduce a la infinitud del tiempo: todo presente se adosa a un pasado y todo pasado se manifiesta en el presente.

Heidegger, sin embargo sobre este tercer momento de la imaginación trascendental de Kant habla de la precognición del futuro y sin embargo para Kant no, para Kant las dimensiones del tiempo son el presente y el pasado, el presente haciendo presente el pasado, es decir adosándose a un pasado y el pasado manifestándose en un presente, lo que conduce a la cadena infinita del tiempo. Osea el presente es producido contra un pasado al que se adosa, la reproducción sólo es posible si la previa presentación aprehensiva se ha realizado ya, el presente se regenera en el pasado que surge en él y esto conduce a lo que Kant llama la infinitud del tiempo, es decir que es como un círculo abierto en el que en el presente se manifiesta el pasado, presente que se une a ese pasado, abierto siempre, no es que esté abierto a una dimensión futura a la que le da muchísima importancia la interpretación fenomenológico existencialista de Heidegger, sino que el tiempo es eso tal y como lo plantea Kant. La unidad de la imaginación trascendental que está detrás de todo eso es el cogito, el yo pienso, pienso luego soy, eso es lo que llama Kant la unidad de la apercepción trascendental de yo mismo, yo mismo como pensante, siendo la imaginación la raíz común desconocida, de eso habla Kant y también Hegel, la raíz común desconocida que une la sensibilidad y el entendimiento. Une la presencia del fenómeno que se presenta en el espacio y el tiempo, que es algo indeterminado, pero determinado, determinable, en primer lugar en el espacio y en el tiempo y determinable en segundo lugar con los conceptos del entendimiento, convirtiéndolo en un objeto, en principio en el objeto en general pero mediante los conceptos empíricamente elaborados, en cualquier concepto.

Voy a leeros un texto de una interpretación, que a mí me resulta muy convincente, que es la de Alexis Philonenko, este libro es el primero de dos tomos "La obra de Kant" en la que habla de esta cuestión de la raíz desconocida: "Kant escribe: "tenemos una imaginación pura como poder fundamental del alma humana que sirve a priori a todo conocimiento. ¿Qué quiere decir esto? Hegel es bien claro: la imaginación es la raíz común pero desconocida por nosotros que da origen a la sensibilidad y al entendimiento. En la imaginación se opera la síntesis original donde se separan el "moi" (yo) como sujeto pensante, y en segundo lugar, lo múltiple como cuerpo y como mundo, así la imaginación debe ser reconocida no como un intermedio introducida entre un sujeto y un mundo teniendo los dos una existencia absoluta, sino como lo que es primero y originario, de donde se derivan, separándose el yo subjetivo y el mundo objetivo. Esta imaginación, en tanto que identidad originaria, doble, que deviene de un lado, el sujeto en general y del otro, el objeto, y que en el origen es el uno y el otro, son los dos, no es nada más que la razón misma pero solamente en tanto que ella se manifiesta en la espera de la conciencia empírica. Y el juicio sintético: "esto es pensable" se funda en la imaginación que unifica el "esto" y el pensable, la categoría en su acto. El "es" que designa a la vez el ser y la razón, pero que escapa al entendimiento, lo racional o siguiendo a Kant, lo a priori de este juicio es solamente la cópula "es", es decir, algo inconsciente".

En segundo lugar, después de haber hecho estos apuntes sobre la imaginación, hoy quería centrarme en la cuestión del cogito cartesiano, es decir cómo interpreta Kant el cogito cartesiano, el yo pienso de Descartes, que es el fundamento de la ciencia, o el sujeto de la ciencia como le llama Lacan. Pero, ¿qué es el "yo pienso"? Yo pienso no es lo mismo que yo me conozco, no es equivalente, y lo que significa conocer, conocer es algo dado de la intuición y sometido a los conceptos del entendimiento, de manera que yo pienso no es igual a yo me conozco. El objeto es, insisto, construido mediante la unión de la sensibilidad y el entendimiento, mediante la unión del fenómeno y el concepto y el objeto es



construido, no dado. Entonces, ¿qué es el yo de ese yo pienso? Según Kant es la simple representación formal, lógica, de la conciencia; no es ningún objeto conocido ni puede llegar a serlo, pero es lo que está detrás de todo conocimiento y de todo pensamiento, detrás de todo pensamiento hay un "yo pienso", pero ese yo es inaccesible al conocimiento, sea lo que sea lo que yo pienso siempre hay un yo pienso detrás, pero ese yo jamás está delante. La mejor imagen es la que pone Wittgenstein en el "Tractatus" dibujando un ojo abierto y el ámbito de la visión, el ojo no está en el ámbito de la visión, el ojo que ve no pertenece al ámbito de la visión. Pues bien, el yo que piensa jamás es pensado, ese fue el error de Descartes, el sustancializar el yo, convertirlo en un objeto. Para Kant el yo pienso es una idea pura de la razón y para Kant puro significa sin contenido, una pura forma sin ningún contenido, sin ningún contenido empírico, no puede tenerlo. Cuando el entendimiento intenta conocer esas ideas de la razón pura, fracasa porque los conceptos del entendimiento sólo pueden referirse a los fenómenos, a las intuiciones dadas en el espacio y el tiempo; es como un molinillo de café, el molinillo de café muele café, pero si yo no le echo café por mucho que yo ponga en marcha el molinillo no muele nada. Aquí ocurre lo mismo, el entendimiento se pone a moler, a moler ideas pero no fenómenos. El entendimiento cuando habla del alma o habla del mundo como totalidad o habla de dios, se mueve en el vacío, es decir, puede decir cualquier cosa, puede decir incluso contradicciones porque no está conociendo nada. Esto es muy importante entenderlo porque sino no podemos reflexionar sobre lo que significa "yo" y la crítica que hace Kant a lo que llama él la psicología racional, que podríamos llamar la psicología cartesiana, vamos a hablar ahora de la sustancia pensante, que es lo que decía Descartes, pues bien, no se puede porque la sustancia pensante no existe, no es una sustancia, no es una cosa, no es una entidad, es el "yo pienso"

De otra manera, yo le he llamado al yo pienso "condición lógica del conocimiento", lógica, necesaria del conocimiento, pero no es un conocimiento ni lo puede ser. Cuando la razón habla del yo, del alma, por ejemplo como hace Descartes para justificar que el alma es una sustancia simple y que no tiene partes, y como no tiene partes no se puede descomponer y como no se puede descomponer es inmortal. Todo eso, desde el punto de vista de Kant son paralogismos, están al margen del logos de la razón, son insensateces. No se puede justificar que el alma sea simple, por lo que para Kant hay tres paralogismos: el paralogismo de la sustancialidad que es tomar al yo como una cosa, como una sustancia, como una entidad, como un objeto. El paralogismo de la personalidad, hablar de la identidad del yo, yo soy yo; yo soy yo es como si no hubiera dicho nada. Y el paralogismo de la idealidad, yo como realidad indudable, que es lo que decía Descartes, acordaros del método de la duda tratando de encontrar algo indudable y ese algo indudable que encuentra es el yo pienso, es una idea, pero no corresponde a nada real, paralogismo de la idealidad.

En el fondo la expresión de la identidad "yo soy yo" y todas las demás son una tautología. Y ahora os voy a leer otro texto de Philonenko: "La expresión yo soy yo, primero, que el yo sea sujeto, es por definición, nos dirá el gramático; segundo, que sea singular, no es plural ni pluralizable, por lo tanto lo mismo nos dirá el gramático; tercero, que él continúe idéntico en la diversidad de sus funciones de sujeto, el gramático nos dirá lo mismo; cuarto, que yo no sea otra cosa, lo mismo, por definición, lo otro es eso que no soy yo. Brevemente, sería necesario que la psicología se volviera filología, que ella destituya todas sus proposiciones de su pretensión de ser conocimiento metafísico de objetos para

contentarse con ser desarrollo lógico del pensamiento en general, es decir explicación analítica de los predicados inherentes al simple concepto lógico de sujeto”.

“Yo soy yo” por lo tanto es una tautología, no dice nada, no aumenta nuestro conocimiento, es una proposición que no es sintética porque no une ninguna intuición con ningún concepto, eso sería un sujeto con un predicado, en el fondo el predicado es el mismo que hemos establecido en el sujeto. Hegel comentará más adelante en “La ciencia de la lógica” que el principio de identidad no sirve como principio heurístico para entender nada,  $A$  es  $A$  no nos dice lo que es  $A$ , no sabemos lo que es  $A$ , para que  $A$  sea algo, para conocerse, tiene que alienarse, es decir, ponerse fuera de sí, negarse a sí misma, diciendo por ejemplo,  $A$  es  $B$ ,  $B$  no es  $A$ , es la negación, para decir lo que es  $A$  tengo que decir justamente lo que no es,  $A$  es  $B$ , es  $C$ ,  $D$ , ese es el momento dialéctico, primero el momento de la posición,  $A$ , luego el momento de la negación,  $B,C,D$ , tercero, el momento de la composición, por medio de la ley dialéctica, que dice Hegel, que es la negación de la negación, el sujeto  $A$  niega la negación que de él hacen esos predicados, al negar esa negación se afirma a sí mismo como incorporando a su ser eso que él no es, sería el momento de la tesis, palabra griega que significa posición, momento de la antítesis, contraposición, negación, momento de la síntesis, composición. La tautología  $A$  es  $A$  no nos dice absolutamente nada, la tautología yo soy yo tampoco nos dice absolutamente nada.

En el fondo, relacionándolo un poco con Lacan, esto está relacionado con la repetición, la repetición del goce continuamente fracasada y como ese significante que quiere significarse a sí mismo, cosa que es imposible. En el seminario que estamos leyendo un significante no puede significarse a sí mismo. Repetición parece que indica ese intento de encontrar ese significante que se signifique a sí mismo, por eso está destinado al fracaso, no es posible; es una continua repetición de lo mismo, que no es lo mismo pero es repetición en busca de ese significante que se signifique a sí mismo y eso no es posible. Entonces, ese intento de yo soy yo, ese intento de que ese yo, condición lógica de todo pensamiento y de todo conocimiento se manifieste aquí, ese intento es siempre fracasado, porque el yo nunca es predicado, nunca es objeto, siempre es sujeto y cuando se pone como predicado incurrimos en la tautología. Entonces, lo que entendía Kant por psicología racional, que sería la psicología cartesiana debería dar paso a la filología, es decir, a la gramática; el sujeto que habla es una posición gramatical, lo mismo que aquí, son posiciones, no son cosas. A veces a mi nieta pequeña le provocho para que piense y entra en la provocación, estábamos en Anoeta y le pregunto ¿dónde estás? Y dice “aquí” y yo le digo “no, yo estoy aquí y tú estás ahí”, se queda pensando y me dice, “no, yo estoy aquí, en Anoeta con mi abuelo, mi abuela, mi padre y mi hermana sentados en un banco”. Lo que hizo fue generalizar el aquí, meternos a todos los que estábamos. Osea, psicología reducida a filología, o, por otro lado, lo que va a plantear Kant, psicología reducida a una parte de la física, la psicología empírica, la psicología como ciencia sería física, sería el estudio sobre el yo empírico, fenómeno que aparece en el espacio y el tiempo y que puede ser objetivado por medio de conceptos elaborados por el entendimiento, ahí sí cabría una psicología como ciencia, como ciencia empírica de algo empírico parecido a la física, es decir ciencia de fenómenos, no del yo pienso, de eso es imposible hacer ciencia. En esto insisto porque me parece que tiene que ver con el psicoanálisis, es imposible captar el sujeto, el sujeto desaparece, creo que es lo que Lacan llama afánisis del sujeto, en la medida en que aparece, desaparece; es lo mismo que el yo pienso, en la medida que aparece un pensamiento, el sujeto no está en ese pensamiento, siempre está detrás.

El cogito de Descartes sería para Kant lo que él llama la apercepción trascendental, percepción trascendental de yo mismo, pero eso, dice Kant, no sería más que la conciencia pura, originaria, inmutable; condición de la ciencia, es decir, condición de todo conocimiento pero, dándose cuenta, dice Kant, que esa unidad de la conciencia separada de lo diverso que unifica es pura abstracción vacía. Ese yo unificante separado de la diversidad que unifica, de la diversidad de fenómenos que va unificando es una pura abstracción vacía de contenido. Acordaros de lo de Kant cuando habla de la analítica del entendimiento, los fenómenos sin conceptos son ciegos, pero los conceptos sin fenómenos son vacíos. Por lo tanto el yo pienso separado de lo diverso unificado por ese yo pienso es una pura abstracción sin contenido, vacía. El yo pienso de lo pensado, si lo separas es una pura abstracción vacía de contenido.

"Crítica de la razón pura" Kant: "La síntesis, en general, como lo veremos, la simple obra de la imaginación es una función ciega, aunque indispensable del alma sin la cual no tendríamos conocimiento de nada. Función de la que rara vez tenemos conciencia, pero es una función que pertenece al entendimiento y que es la única que nos procura el conocimiento propiamente dicho, el llevar esta síntesis a conceptos" Aquí Kant es muy ambiguo respecto al papel de la imaginación, unas veces la incorpora como parte del entendimiento y otras veces la separa. Más adelante dice: "Mas no puede existir conocimiento en nosotros ni enlace entre ellos sin esta unidad de la conciencia, el yo pienso, no puede haber conocimiento sin esta unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones. De tal unidad se funda la posibilidad de toda representación de objetos, esta conciencia pura, originaria, inmutable la llamaré la apercepción trascendental" A eso llama apercepción trascendental, a esa conciencia pura, originaria sin la cual no habría ningún conocimiento, pensamiento. Descartes lo que ha hecho según Kant, es convertir la condición de todo conocimiento, convertirlo en una cosa existente, la sustancia pensante, como una cosa existente, como una proposición sintética que une el pensamiento y su otro; cuando digo pienso luego existo, une el pensamiento con su otro, el ser, pienso luego soy; el pensamiento y el ser, pienso luego existo es una intuición, según Kant, una intuición empírica pero indeterminada y determinable por medio del espacio y tiempo y los conceptos del entendimiento. Indeterminada, la existencia pero sin embargo determinable; sin embargo, dice Kant, ese yo pienso como existente no es ni un fenómeno ni un concepto, ¿qué es entonces? Es, por una parte, condición de todo saber y, por otra parte un problema, y lo que es claro es que no es una cosa, que no es una sustancia estudiable científicamente, no hay posibilidad, pues, de la psicología del yo como ciencia, sólo del yo empírico; de ahí se podría establecer todo intento de convertir la psicología en una ciencia que es lo que en la actualidad está más extendido en las facultades de psicología, conductismo, ciencias cognitivas, pero siempre estudio empírico, lo mismo que la física, lo mismo que la astronomía estudia las estrellas, lo mismo la psicología, estudia la mente empírica; los conductistas lo dicen bien claro: lo que nos interesa es la conducta y la modificación de la conducta, la caja negra que hay detrás ni lo sabemos, ni nos interesa porque no es objeto de ciencia, no es objeto ni de conocimiento ni de manipulación de los fenómenos ¿qué es lo que se puede manipular? la conducta con los reflejos condicionados, el condicionar la conducta, someter a estímulos que vayan acostumbrando, todas esas cosas, eso si es ciencia, pero es ciencia del sujeto empírico.

¿Toca esa ciencia al yo, al yo pienso, toca esa ciencia al sujeto? está claro que no, lo que esa ciencia hace es objetivar al sujeto y prescindir por tanto del sujeto. La psicología como ciencia deja fuera al

sujeto. Podemos pensar lo que queramos de eso, pero la psicología no tiene como objeto el estudio del sujeto, porque es imposible, es inaccesible a la ciencia. Para Lacan la psicología es psicología empírica, sólo es posible como ciencia la psicología empírica, la psicología del yo empírico; leído en términos actuales: conductismo o ciencias cognitivas, el sujeto queda fuera. Y claro, el psicoanálisis de lo que se ocupa es justamente del sujeto, es decir, de aquello que la ciencia no puede dar cuenta. Por eso dice Kant aquí que el yo soy es condición del saber pero al mismo tiempo es problema. El sujeto y el objeto son reales sólo dentro de una misma forma de legalidad, que es la legalidad de la razón, diferente eso de lo que os acabo de decir, de la cosa en sí, el objeto debe ser construido. En psicología el objeto es construido, lo mismo que es construido el objeto de la astronomía o el objeto de la biología o el objeto de la química. Cualquier ciencia construye su objeto mediante conceptos, la psicología también, pero queda bien claro el agujero por donde se escapa el sujeto, y si eso no queda claro el ámbito del psicoanálisis tampoco queda claro. Reducir el psicoanálisis a una ciencia objetiva es una imposibilidad. También tendría que ver con esto, yo creo, el intento de los postfreudianos y de Anna Freud de fortalecer el yo ¿qué es lo que fortalece? El yo empírico no el sujeto. Entonces, fortaleciendo el yo empírico ¿se solucionan los problemas del sujeto? A mi me parece que no, cabe la posibilidad que temporalmente se calmen las inquietudes, los problemas, pero fortaleciendo el yo lo que se fortalece es la represión, los mecanismos de defensa y el sujeto queda siempre ahí fuera. A mi me parece apasionante la tarea del psicoanálisis de tratar con el sujeto, de tratar de que el sujeto hable y que al hablar se filtre esa subjetividad y el analista deberá estar atento, mediante esa atención flotante que llama Freud, creo, a eso que irrumpe ahí en la asociación libre del analizante. A mi me parece un proyecto apasionante el proyecto del psicoanálisis, otra cosa es como eso se haga y creo que Lacan crítica en los seminarios que hemos ido leyendo a los psicoanalista que caen en la trampa de la ciencia y de la objetividad, los critica y muchas veces, en algún seminario, los ridiculiza, a los que de una manera o de otra caen en esa trampa,; y yo creo que es muy fácil de caer. Y aquí hay mucho problema de fondo, ¿cómo transmitir el psicoanálisis? Porque es fácil de entender la transmisión de la psicología como es fácil de entender la transmisión de la física o la astronomía; hay una serie de conceptos que se pueden estudiar y se pueden aprender para orientarse en la naturaleza o para orientar al psicólogo a alguien para calmar el malestar que tiene. Pero, lo otro, ¿cómo se transmite el psicoanálisis? Según tengo entendido Lacan propuso ese ritual del pase, según el cual el analizante que ha pasado relata su análisis, pero no es más que un relato de un caso particular, pero académicamente a no ser que se haga a la manera de los seminarios que son conversaciones muy abiertas, yo no veo otra posibilidad, siempre visto desde el punto de vista de Kant porque el sujeto es inaccesible, directamente inaccesible y Freud ya inventó un sistema para que el sujeto apareciera, la asociación libre y como se manifiesta a través de los lapsus, los sueños, los actos fallidos, en lo conocido irrumpe eso desconocido, pero no hay otra manera. ¿Que este procedimiento es más largo que el psiquiátrico de dar un ansiolítico? Pues por supuesto. ¿El ansiolítico soluciona la inquietud esa de la que habla Heidegger? Pues supongo que provisionalmente la soluciona, provisionalmente, porque como eso es adaptativo cada vez hay que tomar más dosis y ¿hasta qué límite?

Y esto es lo que yo hoy quería comentar.

## PREGUNTAS Y COMENTARIOS

Angel: Yo lo que quería comentar era la cuestión de la imaginación asociada a la dimensión del tiempo, estableciendo la diferencia de la interpretación que hace Kant y la interpretación que hace Heidegger del tiempo: el tiempo como proyecto hacia el futuro de Heidegger, las dimensiones de pasado y presente relacionados mutuamente en Kant. Y luego en segundo lugar, la revisión crítica sobre el cogito de Descartes, sobre el yo pienso, el sujeto irremediable de la ciencia, el yo pienso, pero el yo como tal no es accesible a la ciencia.

Xabier: No me ha quedado claro lo de la infinitud del tiempo, porque había esos tres pasos: la percepción, la reproducción de esa percepción y luego la re cognición. Las percepciones son limitadas a lo largo de toda mi vida y yo puedo reproducir esa percepción y la re cognición como un recuerdo, pero es un recuerdo de una vida finita y limitada, entonces ¿cómo pasar a la infinitud del tiempo?

Angel: la infinitud del tiempo en el sentido de que el pasado siempre se manifiesta en el presente y el presente siempre se apoya en el pasado, la percepción que yo tengo ahora mismo es una percepción que se apoya en el pasado, en otras percepciones del pasado y esas percepciones del pasado no existirían sino en el presente, reproducidas con la imaginación y la re cognición sería según Kant mediante los conceptos establecer esas dimensiones sobre esas percepciones sobre las que se apoya la reproducción establecerlas como otra dimensión del tiempo, el pasado y entonces eso es una cadena sin fin porque todo mi presente se adosa a un pasado anterior y el pasado anterior se manifiesta en el presente actual, y eso se encadena sin fin. Sí, lo que tú dices mi existencia sí es finita.

Xabier: sí claro, pero que se encadena con un pasado finto de cada cual.

Angel: Claro, pero es una cadena sin fin, el presente se apoya en el pasado, el pasado se manifiesta en el presente, pero claro, como mi vida es finita cuando llegue el fin se acabó.

Josune: pero también hay una trascendencia, en los hijos, en lo que queda.

Angel: Claro hasta que a alguien no se le olvide no se produce esa segunda muerte, pero ¿tú crees que Napoleón está vivo porque yo diga la palabra Napoleón? ¿Franco está vivo porque yo lo recuerde?

Xabier: sí, lo que comenta Lacan, todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre y por medio de ese silogismo hemos inmortalizado a Sócrates.

Y luego lo que has dicho al principio, esa inquietud por lo desconocido que aparece, eso me ha hecho pensar en la primera tópica Freudiana: la percepción sería el presente, la conciencia, la reproducción de esa percepción es el preconscious, algo que no está en la conciencia pero que lo puedes reproducir, y el inconsciente sería aquello que de pronto irrumpe ¿porqué he dicho yo esto? Y que puede inquietar, es también algo de lo ominoso, los advenimientos de lo real, pero esos tres puntos podrían relacionarse también con la primera tópica de Freud.

Y luego lo del yo, que está detrás, el ojo no está en el campo de la visión; eso es lo que Lacan dijo desde el principio, y la definición de un significante representa a un sujeto para otro significante, pero el sujeto no está representado ahí, ni la existencia ni el sexo va a decir Lacan, el sujeto puede estar representado por toda la serie de identificaciones que está haciendo, pero su identidad no va a poder ser representada por los significantes. Lo que él es en realidad va a ser lo que no es significante. Lo

que uno es, es lo que queda fuera del significante pero que puede hacer irrupción porque está ahí desde el principio. Y con respecto a eso a mi me gusta mucho una cosa del primer Lacan antes de hablar del significante que produce goce; en el primer Lacan el significante era la muerte de la cosa, incompatible con el goce y en "Subversión del sujeto" aparece el goce imposible de negativizar, el significante negativiza pero hay un goce imposible de negativizar, el  $S(A)$  y en esa época  $\Phi$ , sería ese significante que se significa a sí mismo que tú decías, pero como en esa época el significante no puede aportar goce, ese significante no existe y le va a llamar en esa época significante imaginario igual que la raíz cuadrada de  $-1$ , no existe, pero se inventa ese goce imposible de negativizar que lo va a llamar significante imaginario. Y no es que estuviera confundiendo los campos de lo simbólico, lo imaginario y lo real sino que estaba hablando de otra cosa, de matemáticas. Y es ahí, en ese  $S(A)$  donde va a intentar poner la identidad del sujeto que nunca se puede decir por medio de palabras, por medio de significantes. Es ese intento constante de Lacan de hacer ciencia con ese goce imposible de negativizar, primero pensaba que con la lingüística, luego con la lógica matemática hasta que llega a la conclusión de que no se puede. Ahí la pregunta que has hecho, que es la pregunta del millón, ¿cómo se transmite el psicoanálisis? Porque es algo intrasmisible, vas cogiendo briznas de aquí y allá, porque hay algo de la intrasmisibilidad y es la pregunta que se plantea en todos los grupos analíticos, se querría para aprender psicoanálisis como en matemáticas y ¿cuánta gente ha pasado por el psicoanálisis? Millones de personas pero nos hemos quedado unos cuantos y es por ese algo de lo intrasmisible que hay ahí, pero hay algo que te apasiona, que te agarra y por eso seguimos.

Angel: y para Freud ¿el psicoanálisis era ciencia?

Xabier: Quería llegar a la ciencia y en su gran trabajo "Proyecto de una psicología para neurólogos" se dio cuenta que eso no le llevaba a ninguna parte y no lo publicó, pero sí tenía esa esperanza.

Angel: a mi lo que me parece maravilloso de Lacan es como anda con la filosofía, la matemática, la topología como si fuera una caja de herramientas y las utiliza según le conviene en cada momento, coge una herramienta matemática o filosófica y no tiene porque ser fiel a lo que dice la filosofía, él utiliza las herramientas esas pero las utiliza él para sus fines, no para los fines del biólogo o el filósofo, eso es lo genial.

Xabier: es lo que decía Levi-Strauss, que Lacan hacía bricolaje con todas las disciplinas y, entonces, va haciendo apaños, y el último apaño es, ya que el significante siempre remite a otro significante, no se significa a sí mismo, entonces se inventa el signo, la letra, se inventa la diferencia entre el nombre y el significante, el significante tiene una significación dentro de un sistema, en cambio un nombre propio no tiene una significación, tiene un referente. La última herramienta es la de diferenciar entre el nombre y el significante.

Bittori: Dos cosas, una sería que imagino que el concepto de yo que has explicado y el concepto de yo para Lacan y para el psicoanálisis no serán lo mismo, y yo no conozco lo suficiente el yo de Kant como para ver en qué son diferentes. Y la otra cuestión que es la que a mí siempre me preocupa, qué es lo que hace el recorrido de estos autores, de Kant, de Heidegger y para nosotros de Lacan, que igual lo simplifico mucho, todos van a hacia eso inefable, eso que no se puede captar pero que se ve que está ahí detrás, y en ese camino lo que hemos comentado, Lacan utiliza diferentes herramientas, y entonces la preocupación, Colette Soler también lo cometa, ¿qué va a quedar del psicoanálisis? ¿Van a

quedar de Lacan esas dos o tres ideas? ¿Qué se puede transmitir? Se transmite en la cura, el pase tenía que ver con esa preocupación ¿qué queda de una cura que pueda ser transmisible? Ese es el esfuerzo, el de sacar de lo inefable algo que se pueda transmitir. Son reflexiones que me vienen respecto a lo transmisible, a lo que va a quedar del psicoanálisis cuando hayamos desaparecido.

Angel: respecto al yo de Kant, el de Freud y el de Lacan no tienen exactamente el mismo significado. Para Lacan el yo es una imagen, es imaginario, sin embargo para Kant cuando analiza el cogito de Descartes, el yo del cogito, del yo pienso, ese yo es el que está detrás de todo pensamiento, pero que no puede ser objeto de ningún pensamiento, excepto en el ámbito de lo empírico. Critica la psicología racional que denomina cartesiana y lo que plantea como alternativa es la psicología como física y el yo sería el yo empírico que habla, que se mueve, que actúa y para Lacan el yo no es más que una imagen. El yo del que habla Kant criticando la sustancialización que hace Descartes, es una hipótesis, sería parecido a la noción de sujeto de Lacan, no es lo mismo para Lacan el yo que el sujeto. El sujeto siempre está detrás, lo mismo que el yo de Kant, que es una condición lógica de todo pensamiento. No es un predicado de ningún pensamiento, el yo siempre será sujeto, nunca predicado.

Y en cuanto a lo de la transmisión, recordando lo que vimos de Blanchot lo que queda son escritos, son libros y dejando aparte lo de la cura que ahí estoy de acuerdo contigo, pero lo que queda son libros y según Blanchot y yo estoy de acuerdo, para que un libro se convierta en una obra tiene que tener lectores que al leerla crean otra vez la obra: No tienen que leerla igual que el autor, el autor es autor de un libro; el autor de la obra es el escritor, por una parte y el lector, por otra. Un libro que no hay tenido lectores no será una obra, y parece que Lacan tiene lectores hasta ahora, y los que vengan detrás leerán a Lacan desde su manera de leerlo y el psicoanálisis irá por esa manera de leerlo. Al final es otra dimensión de nuestra finitud, nadie podemos controlar lo que otros piensan de lo que decimos o de lo que escribimos. El libro este de Heidegger es una vuelta a Kant lo mismo que la vuelta de Lacan a Freud. ¿Fue fiel a Freud? ¿Qué significa ser fiel? Lo leyó desde él, desde Lacan, inauguró una nueva manera del psicoanálisis desde el modo de acercarse a Freud. Hoy hay mucha gente leyendo a Lacan yo conozco a uno que hizo una tesis de filosofía sobre Lacan, "Del sentido al goce"

Mireia: en cuanto a la transmisión, yo también me parece haberos oído comentar que no se transmite lo que crees que estás transmitiendo, imagino que tendrá que ver con el deseo; de Lacan o Freud lo que queda de ellos o cuando oímos a otros que hacen ponencias, conferencias imagino que tiene que ver con el deseo que el psicoanálisis moviliza en cada uno, que el psicoanálisis tendría que ver con que moviliza el deseo de tocar algo del sujeto que no se toca en otras disciplinas. Como en un artista, ¿qué es lo que hace que tenga ganas de decir algo? Y que no se sabe muy bien qué es a lo que llega al final.

Angel: Si, él dice lo que dice, lo mismo que el libro de Umberto Eco "La obra abierta", una obra siempre está abierta, sea una obra musical, literaria, filosófica y nadie es tan omnipotente como para dejarla cerrada.

Mireia: hay una transmisión aunque no se sepa muy bien lo que se transmite, pero siempre hay una transmisión si tienes una pasión por lo que sea.

Angel: yo, en lo que a mi respecta, por lo que me interesa el psicoanálisis, desde la filosofía siguiendo el origen de la filosofía en Parménides que decía pensar y ser es lo mismo y Heidegger en una de las

últimas cosas que escribió que fue un poema y el último verso dice: "¿cuándo las palabras dejarán sitio a la Palabra? Pues eso es lo que yo busco y lo busco sin esperanza, es decir sabiendo que no voy a encontrarlo, espero encontrarlo y se que no lo voy a encontrar, o sea que en el fondo no espero nada ¿es posible que las palabras dejen paso a la Palabra?, la Palabra, con mayúscula en Heidegger sería la expresión del ser. Hay muchas palabras pero, ¿hemos encontrado la Palabra? En el sentido que decía Parménides, pensar, decir y ser ¿es lo mismo? Sería la palabra de dios, es la teología, pero fuera de la teología ¿qué palabra es la palabra del ser? Wittgenstein estaba también apasionado con eso, yo creo que es el deseo filosófico, saber del ser; y desde el origen de la filosofía, que era producto de la ciudad griega sigue habiendo gente intentando saber de eso a sabiendas de que no se puede. Wittgenstein lo intentó y se encontró con una frontera que llamó "lo místico", después dándole vueltas al asunto, dijo: de lo que no se puede hablar, hablemos de otra manera y encontró los juegos de lenguaje y había que meterse en cada lenguaje a ver qué se hace aquí de una manera pragmática, o sea el filósofo que va a un laboratorio de física y no se dedica a aprender, sólo se dedica a observar: aquí se hace esto y se hace así, él no intenta comprender nada sólo observa, es decir el filósofo como descriptor y nada más, pero eso no satisfaría la pasión primera de Wittgenstein, que reproducía el mismo paradigma de Kant que decía ¿qué puedo conocer? Y Wittgenstein lo decía de otra manera ¿qué puedo decir con sentido? Lo único que puedo decir con sentido es lo que dice la ciencia y todo lo demás no tiene sentido, y termina el libro, El Tractatus: "lo que más me interesa justo es lo que no he podido decir" Él lo dice muy claro: "El filósofo debe tirar la escalera después de haber subido", claro, una vez que he llegado ahí ¿qué hago? ¿tiró la escalera? Porque ya no me sirve para llegar a donde quiero llegar pero he tenido que pasar por ahí.

Xabier: decirle a Mireia que ha dado en el clavo, para que haya transmisión hace falta movilizar el deseo, lo mismo que un psicoanálisis, el analista tiene que colocarse como causa del deseo del otro, si no, no habrá análisis y lo mismo con la transmisión, si no causa el deseo no habrá; y cada vez más la gente está en otra cosa, en otras cosas que causan su deseo y el psicoanálisis se va quedando cada vez más marginal. Causar el deseo de los oyentes o de los analizantes es la labor fundamental del psicoanálisis.

Mireia: y otra cosa que me llama la atención, que cada vez hay más gente joven que recurre a creer en dios, Como si algo que deja fuera la ciencia, lo espiritual, entonces se recurre a la espiritualidad, creer en dios, algo que parece que en el discurso capitalista o el de la ciencia no tendría lugar.

Xabier: si, el capitalismo que por un lado deshace lazos sociales, crea otros nuevos, la gente que está cada vez más sola y entonces la comunidad, la comunión de la iglesia que va a mitigar la soledad de la gente que es la mayor queja actual; y si no es la iglesia ahora también tenemos la gran proliferación de ONG, en base a unos ideales te juntas, formas de mitigar la soledad, la castración que cada uno tenemos que asumir. Y la religión da lo que mucha gente pide, normas, qué hacer y además ante el empuje al goce actual también la religión da una respuesta, ya gozarás. Sigue dando muchas respuestas por eso ha durado tanto y seguirá, y luego la religión moderna, la ciencia que nos salvará, como que va a encontrar la Palabra de la palabra.

*Juan: Se me ocurría algo respecto al psicoanálisis de una cierta dignidad en esta época, que sigue la línea de los filósofos, de toda esa gente que siempre se ha planteado el enigma del*



*sujeto aún sabiendo que no hay una Palabra final que de sentido al sujeto, que mantiene el interés de lo enigmático del sujeto frente a la ciencia, que nos dicen que es lo único que vale y luego la gente que se engancha en descubrir cosas, también produce su goce. Pero el psicoanálisis retoma un poco esa estela de las ciencias humanas y pese a la frustración de Wittgenstein mantenemos las ganas de hablar de ese sujeto del cual no se puede decir todo en el sentido de lo científico; sin embargo todos nosotros cuando nos pasa algo hablamos de nosotros mismos fuera de lo científico, nos quejamos, pedimos ayuda, damos rodeos, inventamos tonterías para sobrevivir; entonces ese campo del sujeto que la ciencia ha dejado de lado y el psicoanálisis le da una dignidad, un rigor, una seriedad.*

Estamos con la historia de la subjetividad modernas desde Descartes a Hegel y nos quedamos el último día con Kant y pensaba seguir con Fichte y Hegel, pero he estado leyendo unas cosas que a mí me han resultado interesantes y supongo que para vosotros también. Una cosa es el campo de la subjetividad moderna y otra cosa es el sujeto propiamente dicho. Yo entiendo más campo de la subjetividad y cuando se habla de sujeto la gente considera que el sujeto moderno comienza con el cogito de Descartes, pero si ampliamos un poco más el punto de visión y nos encontramos con un campo más amplio que podemos llamar el campo de la subjetividad moderna que podría empezar bastante antes, con Montaigne, por ejemplo, y en el siglo XVII con el propio Descartes y con Pascal que es un planteamiento muy distinto pero se abre el campo de la subjetividad; con Descartes el sujeto autónomo que se piensa a sí mismo y es el fundamento del conocimiento y la acción que nos llevará a dominar el mundo. El planteamiento de Pascal reivindica la experiencia íntima, más bien la pasión frente a la razón, pero la pasión que conduce a la fe, a la fe en dios, pero no el dios de los filósofos que sería el de Descartes sino el dios de Pascal que considera vivo y al que sólo se acerca uno mediante la fe, mediante esa experiencia vital que Pascal denomina el aburrimiento, el aburrimiento vital de la cual sólo se puede salir o bien mediante el divertimento dedicándose a matar el tiempo, divertirse, pasar el tiempo, o bien con la fe. Comparándolo con el punto de vista de Heidegger, aunque no es exactamente igual, la conducta del divertimento de Pascal podría ser como la conducta del "se" de Heidegger, se hace, se vive, se come, es decir hago lo que se hace, esa sería la conducta del "se" y frente a esta sería la conducta auténtica que dice Heidegger, que nos llevaría a la autenticidad asumiendo la muerte y asumiendo el aburrimiento, hastío, vivir en la autenticidad, en la forma propia de vida. A eso es a lo que llamo el campo de la subjetividad, y a ese campo también pertenecería lo que en la época actual, en el siglo XX se llamaba la desaparición del sujeto, la muerte del sujeto o la desintegración del sujeto, la pérdida del sujeto estaría también dentro del campo de la subjetividad, campo de la subjetividad marcado de esas dos maneras: Descartes, yo pienso; Pascal, la experiencia, los dos bloques que marcan ese campo: el pensamiento, la universalidad, todos; el campo de la experiencia, la individualidad, o mejor dicho la singularidad de cada uno con sus propias vivencias, eso es lo que marca el campo de la subjetividad.

A mi me hubiera gustado terminar este curso, que ha sido muy raro, con la visión de la pérdida del sujeto desde el punto de vista de Blanchot, y sobre todo la pérdida del sujeto desde el punto de vista de Roland Barthes inventando formas del yo, para él no hay yo y a través de la escritura inventa distintas formas de yo, pero no hay un yo detrás, aunque luego en la última parte de su obra autobiográfica él confiesa que amó profundamente a su madre y eso ya no pertenece a las formas del yo escritas, sino que pertenece a su propia identidad, podríamos decir.

Voy a leeros algo de este libro que me parece muy interesante, se titula "La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot" es de 2001, de Christa Bürger y Peter Bürger, para situar lo que os quiero hablar, lo que queda fuera de ese campo: "Debe repararse en que en el siglo XVIII no solo encuentra su forma el campo de la subjetividad sino que quedan fijados los repartos de roles para cada sexo, válidos para la época siguiente, la mujer no vale como sujeto capaz

de acción sino como objeto del deseo masculino. El altamente contradictorio concepto de naturaleza de la Ilustración que designa a la vez un origen y un ideal a realizar, sirve para, simultáneamente, poner bajo tutela y elevar a la mujer, sacada del mundo, dominado por el macho, de los antagonismos, de la lucha entre sí de los sujetos aislados y contra la naturaleza objetivada, se convierte en tanto esposa y madre en guardiana de todas esas necesidades de proximidad y confianza recíproca, cuya satisfacción comienza a hacerse imposible en la cada vez más enajenada sociedad en la medida que las mujeres se adhieren a esta adscripción, no sabemos nada de ellas por los roles de género o de sexo. Solo cuando empiezan a salirse del orden de los sexos o a defenderse contra él, se convierten en visibles, se trata, sin embargo, de una visibilidad limítrofe con la desaparición"

Voy a hablar de alguna de estas mujeres del siglo XVII-XVIII, que han pasado muy desapercibidas pero que a mí me parece muy interesante lo que planteaban. Voy a hablar fundamentalmente de una de ellas, que entra en el planteamiento de Kant y somete a Kant a una crítica de la que él no sabe, pero voy a seguir leyendo, ya veis que en el siglo XVII no sólo se habla de la subjetividad sino también de los roles sexuales.

Continúa Peter Bürger: "Si se puede sacar algo de la lectura de la presente historia, de la historia de la subjetividad, esto no es sino la penetración en el poder de determinación del campo de la subjetividad moderna. Desde Descartes el yo se constituye como sujeto del saber, desde Pascal como sujeto de la experiencia; con ello se han designado los dos polos del campo que dan determinación al yo. Dentro del campo de la subjetividad los dos polos son estos, sujeto del saber y sujeto de la experiencia, pero no son solo los dos polos que determinan al yo sino que también lo desgarran en la universalidad del saber y la particularidad de la experiencia. Estarán desagarrados esos dos polos, la universalidad pretendida por el saber y la particularidad siempre singular de la experiencia. Pero el poder de determinación del campo alcanza por encima de sus fronteras, por encima de los límites del propio campo, marca el fuera como lo que no puede convertirse ni en objeto del saber universal ni en objeto de experiencia particular, esto es como el lugar del no saber y de lo indeterminado. Lo que se halla fuera del campo parece, en cualquier caso desde el siglo XVIII en adelante, indecible, o más exactamente, es sólo decible en conceptos de sustracción, de carencia. Pero en fin, yo soy Henriette (una mujer que escribió unas cartas a Rousseau, él le contestó a alguna pero al final ella le dijo que quería verlo, pero él dijo que no) en este afuera la vida se experimenta como nuda existencia y como el sufrimiento que se renueva diariamente en ella, en este afuera de la determinación. El sentimiento de la repetición priva de realidad a la vida, la convierte, por así decir, en cada vez más insignificante y de ahí surge entonces algo que se puede designar muy bien como anhelo de la desaparición, no como deseo de muerte sino como anhelo de ser cada vez más liviano e invisible para los demás. Esta desaparición es la gran experiencia de las mujeres desde el comienzo de la modernidad". Afán de desaparición, no de muerte. Ese permanecer fuera, desapercibidas está acompañado del sentimiento de la pura vida, de la vida sin más.

Son experiencias de algunas mujeres del siglo XVII y XVIII, afán de desaparición, estar fuera del campo de la subjetividad moderna, de lo que delimita ese campo que es el sujeto del saber y el sujeto de la experiencia y el afuera es el no saber y lo no determinado. El sujeto masculino sería el que se determina a sí mismo y a la naturaleza y entre otras cosas a la mujer como parte de la naturaleza. Y el sujeto femenino queda en el afuera de ese marco de la subjetividad moderna, acompañada de vida

pura, insignificante porque el significado lo da el campo ese, vida sufriente y en muchos casos aburrida como dice Henriette.

Para continuar, hay otro autor del que no se habla a menudo que es La Rochefoucauld un moralista contemporáneo de Descartes, aristócrata que perdió en el conflicto que hubo con Mazarino en aquella época y convirtió su fracaso en una reflexión profunda sobre lo que es el ser humano. Y os traigo a Lacan que en el Seminario 2, en la Introducción menciona a La Rochefoucauld justamente frente a Descartes.

Dice Lacan: "Si para leer a Descartes se quitan las gafas del dentista, percibirán los enigmas que nos propone, en particular el de cierto Dios engañoso.

Hacia la misma época, uno de esos espíritus frívolos aficionados a ejercicios de salón -donde a veces comienzan cosas muy sorprendentes, pequeñas recreaciones hacen surgir de cuando en cuando un orden nuevo de fenómenos-, un tipo muy curioso, que responde muy poco a la noción corriente de lo clásico, La Rochefoucauld para nombrarlo, tuvo de pronto el antojo de enseñarnos algo singular que no había merecido bastante atención, y que él llama *amor propio*. Es curioso que se haya considerado esto tan escandaloso, porque, ¿qué dijo La Rochefoucauld? Hizo hincapié en que hasta nuestras actividades aparentemente más desinteresadas se hacen por afán de gloria, incluso el amor-pasión o el más secreto ejercicio de la virtud.

¿Qué dijo, exactamente? ¿Dijo que lo hacíamos por nuestro placer? Cuestión ésta muy importante porque en Freud todo va a girar alrededor de ella. Si La Rochefoucauld sólo hubiera dicho eso, no habría hecho más que repetir lo que se venía enseñando en las escuelas desde siempre; nada es nunca desde siempre, pero pueden advertir la función que en esta ocasión cumple desde siempre. Era así desde Sócrates: el placer es la búsqueda del propio bien. Aunque se crea otra cosa, se persigue el propio bien, se busca el propio bien. El problema está únicamente en saber si tal animal humano, captado como hace un momento en su comportamiento, es lo bastante inteligente para aprehender su verdadero bien: si comprende dónde está ese bien. Pero La Rochefoucauld pone otra cosa de relieve: que al embarcarnos en acciones consideradas como desinteresadas, nos figuramos liberarnos del placer inmediato y buscar un bien de orden superior, pero nos engañamos"

La Rochefoucauld lo que sostenía es que el yo no es sólo el lugar de la razón sino también el lugar del autoengaño. Yo creo que puede ser considerado como el primero que descubrió conceptualmente la noción de inconsciente, no como Freud, porque Freud no sólo descubre el inconsciente sino que descubre también un procedimiento para abrir el inconsciente. La Rochefoucauld formula con claridad lo inconsciente aunque no emplea este término. Os voy a leer alguna mención de Rochefoucauld :

"El descubrimiento de que dios se equivoca respecto de los verdaderos motivos de su acción. Lo escandaloso en La Rochefoucauld no consiste en que para él el amor propio es el

fundamento de todas las formas del comportamiento humano, sino que este amor propio engaña en que es inauténtico, descubre movimientos egoístas escondidos al yo, el yo no sólo es la sede de la razón, sino en igual medida la sede del autoengaño (El libro que escribió "Máximas y prescripciones morales") El primer aforismo que aparece en sus máximas contiene una teoría sobre el amor propio que descubre en él no solo la fuerza impulsora de la acción humana sino a su vez una fuerza de autoengaño, pues el amor propio no es capaz de penetrarse con la mirada a sí mismo. Las vías por las que realiza sus metas pulsionales están tan enmarañadas que le quedan ocultas a él mismo". Ahora una cita literal de Christa Bürger de la primera máxima: "No se puede sondear la profundidad ni penetrar la profundidad de sus abismos (está hablando del amor propio), a menudo aquello resulta también invisible para sí mismo, alimenta y desarrolla sin saberlo un gran número de sentimientos de inclinación y de odio, desarrolla cosas tan monstruosas que no las reconoce cuando las ha producido él o no puede decidirse a admitirlas. En cierto sentido esto es la imagen opuesta al cogito cartesiano" Esta máxima como os he dicho publicada la primera edición en 1665.

Ahora vamos a la otra cuestión que quería comentar, esas mujeres que he nombrado antes. Creo que corremos el peligro de clasificarlas, es una depresiva, una histérica etc., pero yo creo que vale la pena escucharlas y lo de clasificarlas es lo de menos ya que desde Lacan sabemos que lo de clasificar es un peligro terrible si a lo que debemos estar es al caso por caso, si queremos entender algo, por lo tanto vamos a escuchar lo que decían estas mujeres.

La primera es la marquesa de Sévigné, de nombre Marie de Rabutin-Chantal, del siglo XVII, casada con el marqués de Sévigné que luego murió. En ella conviven dos formas de vida, una, la marquesa, que hace lo que decía Descartes "allí donde vayas haz lo que vieres", es decir cumplía las normas sociales con ciertas reservas, aparentemente; y luego está Marie de Rabutin, esta es ella y ahí es donde vive ella y es la que dirige lo que en el exterior, en la sociedad hace la marquesa de Sévigné, y ya lo veremos, en ocasiones provoca una respuesta para conseguir el halago que ella desea. De ella sabemos por sus cartas, podemos decir que adoraba de una manera idolátrica a su hija. Tuvo una hija y un hijo y a su hija la idolatra literalmente porque en sus cartas la pone en el lugar de dios, incluso en su confesión con un fraile que le corrige y le dice que eso es un amor blasfemo, pero ella estaba totalmente identificada con su hija. Es una experiencia totalmente distinta de la de Descartes y si comparamos una con otra quedamos estupefactos. Descartes descubre el cogito en la guerra, en un cuartel, él solo, subrayo él solo, en un cuarto con una estufa, calentito, sin preocupaciones, sin pasiones que le alteren el ánimo, allí descubre "pienso luego soy". Marie de Rabutin no se descubre a sí misma sin el tú, el tú de su hija, sin ella no existe y no es consciente de ella misma. Tampoco se trata de pensar que el amor por su hija es un amor materno. En las cartas que escribe a su hija, creo que la hija también le contestaba, pero la nieta publicó las cartas de su abuela, se encarga de decir que su amor no es amor materno, con el hijo no tiene la misma veneración que tiene por la hija, no es amor materno, es un amor

pasión, incluso erótico, hay algún tipo de cartas en que te das cuenta que es un amor desmedido, desmesurado, ella vive por y para su hija, ella vive en su hija. La hija se casó con el marqués de Grignan y se fue a la Provenza y para ella, dice en sus cartas ese día fue terrible, estuvo en la ventana hasta que la carroza desapareció en la lejanía y luego cerró esa ventana de manera no se pudiera volver a abrir hacia afuera, ella estaba siempre en el recuerdo de su hija. De lo que yo creo que está enamorada es de la belleza de su hija, lo que le apasiona es la belleza maravillosa de su hija, y le escribe diciendo que le preocupa mucho que esa belleza se marchite y le pide a su yerno que no la deje embarazada porque dejarla embarazada supondría deteriorar esa belleza y le escribe a la hija diciéndole que intente que su marido no la deje embarazada, por supuesto que se queda embarazada y tiene más de un hijo. Lo importante aquí es lo que la marquesa de Sévigné describe de su identidad a través de su hija. Sin esa vinculación con el afuera -a diferencia de Descartes encerrado en él mismo, yo,yo, yo, yo- la Marquesa, no soy nada, yo me doy cuenta de quien soy a través de mi relación con ella, y no porque sea mi hija sino porque es muy bella y la idolatro. Hay una anécdota muy curiosa que ella cuenta en una de las cartas, dice que un día en una recepción con la reina donde estaba con otros marqueses, la reina le pregunta ¿a quien se parece tu nieta? Y la marquesa de Sévigné, respetando todas las normas sociales dice: al marqués de Grignan, por supuesto y la reina le contesta: pues lo lamento mucho porque mejor sería que se pareciese a su madre o a su abuela. Ha provocado un halago para ella, en una carta a su hija le cuenta cómo se sintió halagada por la respuesta de la reina, que ella había provocado siguiendo las costumbres sociales de que el hijo se tiene que parecer al marido. Es una de las múltiples anécdotas. Lo que quería resaltar es esto, es una mujer profundamente vital, profundamente pasional y tiene muy claro, entre la vida racional y la pasional, elegir la vida pasional a pesar del sufrimiento que eso le produce. Ella vive en el recuerdo, el recuerdo de su hija, parece ser que alguna vez se vieron, pero ella vive en el recuerdo. En los jardines de su casa, describe cómo ve a su hija en las hojas, en el viento, en el estanque, vive en el recuerdo, pero el recuerdo siempre es nostalgia y la nostalgia siempre es dolor, dolor del pasado que ya no se tiene. ¿Cómo se reconoce ella a sí misma? Sólo a través de la escritura, de la escritura de las cartas, ahí se encuentra a sí misma, siempre con el trasfondo de su hija. Podéis leer las cartas en internet.

Os leo algún párrafo: "Esto se convierte en una monserga terrible, mi querido corazón. Desde hace tres horas estoy en ???, quiero estar en soledad, me hago aquí un pequeño convento, quiero orar aquí, quiero reflexionar aquí sobre todas las cosas posibles. Tengo la intención de ayunar por las razones más diversas, de salir a pasear después de todo el tiempo que he pasado en la habitación y sobre todo de aburrirme por mol de mi querido dios; pero, mi querido corazón, lo que haré, mucho mejor que todo eso, es pensar en ella. Desde que estoy aquí no he dejado de hacerlo y como no podía conservar dentro de mí todos mis sentimientos he comenzado a escribirla al final de la pequeña y oscura alameda que usted adora sobre el

banco de musgo donde la he visto a usted yacer alguna vez. ¿Dónde no la he visto a usted alguna vez y cómo me atraviesan todos estos pensamientos el corazón? No hay ningún lugar, ningún rincón, ni en casa, ni en la iglesia, ni en el entorno, ni en el jardín donde no la haya visto. No hay nada aquí que no me recuerde a usted de algún modo y que no me perfore el corazón de algún modo, la veo a usted, me es usted presente, pienso una y otra vez en todo, me quiebro la cabeza y cavilo, pero por más que me giro, por más que busco esta querida hija que amo con tanta pasión está alejada a 200 millas de mí, ya no la tengo conmigo, entonces tengo que llorar sin poder parar. Si hubiese tenido la fuerza de no escribirle a usted aquí y de sacrificar a dios todas las sensaciones que he tenido aquí, esto hubiera sido de más valor que todas las penitencias del mundo, pero en lugar de hacer un uso tan salvable de esto he buscado consuelo hablándole a usted de ello"

Por el tono, casi parece una confesión blasfema.

En relación a Descartes dice: "Bastaría ante el sufrimiento, las inquietudes de la vida, (esto lo dice así Descartes) encontrar un ángulo de visión sesgado para poder conseguir una buena cara de todas las contrariedades de la existencia. Propone a su triste princesa contemplar todos los incidentes azarosos de su vida como si fueran escenas teatrales, quitarle hierro a la realidad . Ese es el método que asegura a la razón el dominio sobre la vida, cuando sería precisamente el dominio de la razón lo que tenemos que temer" Marie no querrá saber nada de semejante método cartesiano, racional y preferirá soportar su tristeza, cuidar su tristeza. Ella quiere vivir su realidad escribiendo el dolor de la separación. Sufre, luego ama, luego vive.

(Lee más trozos de cartas, pero como señala Angel se encuentran en internet para quien las quiera leer)

Mikel Plazaola: una pregunta, porque la afirmación que haces es muy radical, ella no es sino por su hija, sólo se sabe de ella a través de la escritura, pero no se sabe de lo que hay al margen de la escritura, lo que no quiere decir que no haya nada.

Angel: es que ella parafraseando a Descartes dice, pienso luego soy, pero para ella pensar es pensar en, no es pienso yo aquí metido en mi habitación, ella se sale fuera. Para ella pensar es inseparable de pensar en, no es yo soy una cosa cuya esencia es pensar, para ella es pensar en, pensar en la hija. Ella no puede separar el yo pienso de pensar en, en la hija.

Xabier Oñativia: es la diferencia entre la intrasubjetividad que dice Lacan en Función y campo de la palabra y la intersubjetividad.

Angel: Si, uno es descubrirse en yo pienso, sin nadie; Descartes lo matiza muy bien, sin ninguna pasión, pienso sin ninguna pasión y esta mujer es todo lo contrario, es todo pasión, piensa a través del tú.

Xabier Oñativia: Es curioso, con tranquilidad, sin ninguna pasión, pero esta en una guerra. (En referencia a Descartes)

M.<sup>a</sup> Jesús Zabalo: A mi me recordaba a la fascinación, no hay separación de objeto. Como ella dice no es porque su hija sea un objeto, es que forma parte de ella, como que hay separación.

Angel: Todo esto es para plantear otro tipo de subjetividad contemporánea, contemporánea a Descartes, no escrito en un libro, sino escrito en lo que escribían las mujeres en esta época, cartas. Y lo de que es un amor blasfemo le dice el fraile con el que ella se relacionaba. Incluso en las cartas hay veces que recuerda a formas del evangelio, expresiones del evangelio referidas a su hija. Dios es su hija, no hay temor a la muerte tampoco, su reivindicación es la inmanencia vital, no hay trascendencia, no hay vida más allá de la vida, es la inmanencia vital lo que ella quiere, vivir aquí. Lo único que le angustiaría, según dice en alguna carta es que se muriera su hija antes que ella, pero piensa que no pasará porque normalmente los mayores mueren antes que los jóvenes.

En una carta sobre lo que le dice el fraile: "Me riñó muy seriamente y movido por el celo y su amistad hacia mí me dijo que estaría loca si no pensara en convertirme, que era una atractiva pagana, que hacía de usted un ídolo dentro de mi corazón, esa especie de idolatría era tan peligrosa como cualquier otra aunque me pareciese menos criminal, en una palabra qué pensase en mí. Me dijo todas estas cosas con tal ímpetu que no me vino palabra alguna con la que responderle. Al final, después de seis horas de conversación muy agradable, aunque demasiado seria, lo dejé y me vine hacia aquí donde encontré todo el triunfo del mes de mayo." Para ella los dos pilares de su vida son su hija y la naturaleza. Hay otro momento en que su hijo, que era un aristócrata y se había gastado toda su fortuna, fue y taló todos los árboles de la marquesa para venderlos y ganar dinero, para ella fue un disgusto terrible porque por allí era por donde ella paseaba y donde recordaba a su hija y los paseos que había dado con ella de pequeña. Hay un sueño que le cuenta en una carta a su hija, dice: "Sepa mi queridísima que hacia las ocho de la mañana después de haber soñado con usted toda la noche sin orden ni medida tengo la sensación más intensa que de ordinario de que estuviéramos juntas y que usted era tan dulce, amable y cariñosa conmigo que yo me encontraba fuera de mi, de ternura, y en esto que me despierto pero tan triste y tan acongojada por haber perdido tan cara ilusión que empecé a suspirar y llorar pero de una forma tan sin control que me vi obligada a llamar a Marie y con agua fría me quité los restos de sueño y libré mi cabeza y mi corazón de la horrible opresión que tenía. Esto me llevo un cuarto de hora y es todo lo que le puedo decir al respecto, que jamás en mi vida me había encontrado en un estado semejante. Usted habrá notado, mi bien, que hoy es un día en que mi pluma es la dueña". ¿No os suena esto a una mística femenina? No relacionada con dios sino con ese fuera de sí encontrado durante el sueño. Es una literatura preciosa de mística.



Ahora la valoración que hace Christa Brüger: "Creo que ahora podría decir porque no se me ha ido de la cabeza desde que escuché su voz por primera vez, es ese sí natural que le dice a la vida sin realizar ningún intento por pensar sentido alguno para la muerte a la que ha de ir al encuentro". Si, dice Madame de Rabutin, "puedo simplemente existir, puedo vivir sin proyecto con mi propia medida del tiempo, no he de justificarme, no necesito ninguna meta, no quiero poner en juego mi yo por mor de reconocimiento alguno, no tengo ninguna necesidad de autorrealización ni mediante hechos, ni mediante obras, quiero existir, quiero existir de verdad, pero para convertirme en real la necesito a ella, a mi amor, en mi dependencia de ella soy real y verdadera, este es mi credo, con él puedo vivir, puedo simplemente existir y simplemente dejar de ser, pero entonces mi voz se hará audible. Todo está dicho, todo está sentido y todo está creído".

(Hay varios comentarios sobre la relación de esta madre con su hija, y cuánto ha podido la hija separarse de la madre o cómo le pudo afectar: Se comenta si es como el caso Hildegard donde su hija es su obra, pero en este caso no aparece eso)

Angel: En este caso no es una madre castradora, es enamorarse de la belleza, un amor platónico. Yo creo que es una mística, aparece ahí la pérdida de sí en la hija, como Santa Teresa perdida en dios. La disolución del yo en el otro. En las cartas vemos la presencia de la ausencia de la hija, la hija está casada, tiene su vida y en las cartas lo que hay es la presencia de la ausencia en forma de nostalgia.

Luego tenemos en el siglo XVIII, contemporánea de Rousseau, Henriette, que escribió unas cartas a Rousseau. Esta mujer era de una familia aristocrática pero su padre murió y perdió toda la herencia, era una joven que no tenía nada. Era una mujer culta, había leído a Rousseau, le escribe, pero le pide que le de alguna salida al vacío que ella experimenta, experimenta ese vacío, según Peter Bürger porque está fuera del campo de los géneros, de los sexos. Una mujer o era una aristócrata, ella ya no lo es, o se casa y tiene hijos, ella no se había casado ni tenía hijos, y entonces le escribe a Rousseau en busca de algún tapón para ese vacío que siente pero no encuentra apoyo en Rousseau, incluso le dice que ya que no es lo que se sobrentiende que debe ser una mujer que a ella le gustaría dedicarse a la ciencia. Rousseau le contesta despectivamente, que una mujer no puede renunciar a su sexo y que eso de la ciencia es tarea de hombres. Le trató mal y Henriette continuamente le comenta lo que es el vacío, y lo que le pide a Rousseau es algo que colme ese vacío, que tape ese vacío. Ella buscaba una salida en la ciencia pero ahí tampoco la tiene, se queda con su vacío, ella no es nada, en un lugar donde las mujeres son esposas, madres y ella no lo es y tampoco tiene lugar en la ciencia, se queda con ese vacío, no tiene salida y le pide a Rousseau una entrevista y él le contesta lacónicamente, no. Este caso es más trágico que el de la marquesa porque es una mujer vital y con una vida, a mi me parece, digna de ser vivida. La vida de Heriette es una tragedia y no

acabó suicidándose, no se sabe nada de ella ni siquiera el apellido. Las cartas las publicó después Rousseau, las de Henriette y las suyas de respuesta.

M.<sup>a</sup> Jesús Zabalo: la mujer que se casaba y no podía tener hijos era repudiada y ya no era ni esposa ni podía volver al seno familiar. Quedaba fuera de todo género, no era nada, no es nadie, es una existencia sin ningún tipo de registro.

Angel: es que el campo de la subjetividad moderna es un campo masculino, el hombre que se determina a sí mismo y determina al mundo e intenta determinar a la naturaleza y controlarla; dentro de la naturaleza está la mujer a la que al mismo tiempo que domina intenta divinizarla. La mujer queda fuera del campo de la subjetividad moderna pero marcada por ella, la mujer queda en la indeterminación y sólo puede obtener determinación desde el otro, desde el hombre.

Y la tercera mujer de la que quería hablar es mucho más problemático el asunto y mucho más filosófico por lo que tiene de confrontación con el imperativo categórico de Kant. Esta mujer es Maria Von Herbert (podéis encontrar las cartas en internet), le escribe cartas a Kant quien le contesta reafirmando su teoría. A la primera carta le contesta amablemente y al mismo tiempo seriamente, a la segunda carta ya no le contesta. Luego Kant le escribe a un amigo preguntando qué había sido de esta mujer que era de Viena de una familia culta y conocida. Esta mujer acabó suicidándose. Lo que yo quería destacar es el problema que le plantea a Kant sobre el imperativo categórico que plantea: actúa de tal manera que la máxima que preside tu conducta pueda ser considerada como máxima de conducta universal para todo ser racional. Recordad también que Kant dice que el imperativo categórico va contra los impulsos, contra las inclinaciones. Dice Kant: notaréis que estáis cumpliendo el deber por el malestar que sentís por rechazar vuestras inclinaciones. El cumplimiento del deber es inseparable de las inclinaciones. Kant distingue actuar de acuerdo con el deber o actuar por deber, y considera que solamente es una actuación moral la actuación por deber, la actuación de acuerdo al deber, es decir si yo hago algo que coincide con el deber pero lo hago porque es esa mi inclinación no sería una actuación moral. La actuación moral es cuando yo prescindo de mis inclinaciones absolutamente, Kant lo llama la apatía, Sade también quería conseguir la apatía, la de él; si las pasiones es lo que nos pasa, lo que padecemos, el deber va contra esas pasiones y lo notamos por el malestar. Y ¿qué es lo que dice esta mujer? Las cartas son preciosas, las tenéis en internet:

<https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/textscavern/deberkant0304.htm>

<http://elagoraateniense.blogspot.com/2014/02/correspondencia-entre-kant-y-maria-von.html>

Las cartas se titulan "Yo he leído la metafísica de las costumbres" y la segunda parte de este libro es "Teoría de la virtud", donde Kant habla de la apatía y matiza que la apatía no es simplemente indiferencia sino que es apatía moral, lo que quiere decir estar al margen del pathos de las inclinaciones.

La carta empieza: "Grandísimo Kant, a ti imploro como el creyente a su dios en busca de ayuda, de consuelo o de preparación para la muerte"

Esta mujer, que conocía perfectamente la obra de Kant, le escribe para plantearle un problema que a ella se le planteaba, un problema moral. Ella tenía relación con un hombre que era muy amigo suyo, una relación de confianza absoluta con él y le había ocultado que antes que con él había tenido relaciones con otro hombre y el problema que le planteaba no era el haber tenido relaciones con otro hombre sino el habérselo ocultado a éste. Ella se lo cuenta a este hombre y le explica a Kant, que como era una persona noble mantiene la amistad con ella pero que ya no puede tener la misma intimidad que tenían antes por haberle mentado. Kant le contesta muy amablemente: "Mi querida amiga su afectuosa carta brota de un corazón que ha debido ser hecho para la virtud y la honradez" Y le dice que va a encontrar en él enseñanza, castigo y consuelo. Enseñanza porque le vuelve a explicar su teoría de la virtud, argumentación que seis años después Kant introducirá en su texto "La metafísica de las costumbres". Le dice: "Tiene que distinguir usted entre mentir y no decir la verdad, una cosa es no decir p y otra cosa es decir no p, no decir p no es mentir, es ocultar en función de sus razones algo. Pero, por lo que me dice usted su preocupación no es moral" Primero la enseñanza, luego la corrección, "que lo que le preocupa no es haber ocultado, sino que al decírselo a su amante ha provocado lo que temía, que era la ruptura de las relaciones amorosas con este hombre, con lo cual la preocupación no es moral sino por la inclinación amorosa hacia este señor, no es una preocupación por el deber". Y luego consuelo: "De todas maneras, si usted le ha contado a ese señor eso que antes le había ocultado y ahora se lo ha manifestado, si él es, como usted dice, noble de espíritu, no se preocupe, porque con el tiempo él recapacitará y volverá con usted, y si no vuelve, quiere decir que a usted qué le importa, porque si después de contárselo él no reacciona quiere decir que a usted tampoco le vale la pena seguir con él. Aquí tiene usted enseñanza, castigo y consuelo". Esta mujer tardó un año en contestar a Kant y le planteó el verdadero problema en el que Kant no quiso entrar, recordad como empieza la carta, ¿es el suicidio un deber moral? ¿Va el suicidio contra el deber moral?, según Kant si, el suicidio es ir contra el deber moral. La lúcida Maria Von Herbert le dice, vamos a ver, si el deber moral es ir contra las inclinaciones y la inclinación de todo ser viviente es seguir vivo ¿cómo puede ser un deber ir a favor de una inclinación? Cómo puede ser un deber moral cumplir algo para lo que no tengo que hacer ningún esfuerzo porque como ser vivo estoy inclinada a seguir viva. El tema es que dudo del planteamiento del imperativo categórico kantiano, pero más dudo en lo que le plantea más adelante, porque dice "Efectivamente las relaciones con este señor, como usted decía se han reanudado muy amablemente y amistosamente pero yo estoy en una situación de

aburrimiento, de hastío, un vacío que no consigo colmar con nada, de manera que para mi la vida ya no vale la pena. Entonces me planteo que yo no puede ser un ser moral porque ya no tengo ninguna inclinación, ya no tengo pasiones, me encuentro en una situación de apatía radical, no tengo ningún deseo, pasión, ninguna inclinación, entonces no me cuesta ningún esfuerzo cumplir el imperativo categórico, el deber moral. ¿Hay mérito moral cuando uno no tiene que enfrentarse a la inclinación?" En el fondo lo que le plantea es que ella ya no puede ser moral, no puede cumplir el deber puesto que no tiene que ir contra las inclinaciones. Pero la cosa se complica un poco más porque ella ha leído las cartas sobre estética de Schiller que habla del carácter femenino y dice que la inclinación de la mujer es a ser buena; y entonces plantea Maria que si eso es inclinación entonces ella no puede ser un sujeto moral, las mujeres no pueden ser un sujeto moral ya que por inclinación estarían llevadas a serlo. El hombre sí sería un sujeto moral porque tiene inclinaciones, puede reprimirlas, puede actuar de acuerdo con el deber, pero ella no.

Kant no le contesta a esa carta y es cuando escribe a un amigo suyo que frecuentaba la casa de los Von Herbert, preguntándole que sabe de esta mujer y el amigo le contesta: "Poca cosa puedo decirle de la señorita Herbert, a cuyos amigos vieneses expresé con franqueza mi opinión sobre algunas cosas que había oído sobre su conducta, pero estropeé así mi relación con ella, hasta el punto de que luego no quiso hablarme. Juzgaba a su novio como un hombre de mero saber mundano, sin sentido alguno para lo moralmente correcto y verdadero desde un punto de vista puramente individual. No se si desde entonces las cosas han mejorado entre los dos pero ella ha naufragado en el arrecife del que yo me libré más por suerte que por merito" Lo que le está diciendo es que Maria ha naufragado en el amor romántico, "se entregó a un hombre que abusó de su confianza y más tarde para satisfacer ese amor ideal se lo explicó a un segundo amante. Si mi amigo Herbert (el hermano de Maria) fuera más sensible creo que aún se estaría a tiempo de salvarla, su estado de ánimo es este: su sentido moral se ha disociado completamente de su experiencia de la vida para unirse a una fantasía hipersensible" Y ¿Qué hizo Kant? Cogió todas las cartas, las de Maria, la de su amigo, las suyas, las metió en un sobre y se las mandó a una desconocida Elisabeth Monterville, que sí era conocida de Kant y le dice: "Mi estimadísima mademoiselle, las cartas que aquí tengo el honor de enviarle las he numerado tal y como me fueron llegando. La pequeña visionaría (antes se refería a ella como mi querida amiga) no pensó en fecharlas, las cartas; la tercera carta es de otra mano (la del amigo de Kant) la adjunto unicamente porque en algún pasaje muestra una luz sobre su extraordinario trastorno mental, la fantasía hipersensible. Muchas expresiones, sobre todo en la primera carta se refieren a obras mías que leyó y no pueden entenderse bien sin un interprete (¿acaso Maria no las había entendido bien, incluso mejor que Kant?) Su afortunada educación (se refiere a Elisabeth) hace que pueda prescindir de recomendar esta lectura como ejemplo admonitorio de los extravíos de una fantasía sublimada, pero bien puede servir para que sienta más vivamente su buena fortuna." Kant hizo uso de las cartas para

advertirle a esta mujer Elisabeth de lo que le puede pasar a alguien si se deja llevar por una fantasía sublimada, romántica que le convierte en una visionaria que le hace pensar cosas que le van a llevar al desastre.

Maria Von Herbert años después se tiró al río y se ahogó, se suicidó. Kant no entró en la discusión de si el suicidio va en contra del deber moral, si el deber moral proscribiera el suicidio y creo que no es una cuestión nada clara desde el punto de vista de la ética kantiana. Kant dice en algún lugar que para suicidarse hay que tener un valor extraordinario, ¿supone esto una valoración moral del suicidio? Desde luego, el razonamiento según el cual el suicidio está proscrito moralmente porque el deber es el deber de vivir, pero si el deber va contra las inclinaciones y la inclinación es a seguir viviendo no se puede proscribir como deber el suicidio, es una contradicción.

Mikel Plazaola: a mí me llama la atención una cosa, que tanto Rousseau como Kant recogen las cartas, las guardan, es decir que sí las consideran.

Angel: sí, y Kant se las manda a esta otra mujer como advertencia y Rousseau las publica. Pero este caso es impresionante porque es una profundización impresionante en el planteamiento kantiano. Es su preocupación por la muerte, que de hecho en la segunda carta le plantea a Kant que sólo tiene dos deseos, el deseo de morir y el deseo de, si su salud mejoraba porque estaba enferma, viajar y tener una entrevista con Kant.

Y le plantea en la carta: "el único deseo que tengo, acortar esta vida mía tan inútil. A ver si puede proporcionarme algo con lo que pueda expulsar de mí este insoportable vacío de mi alma. Si entonces me convierto en ??? útil de la naturaleza y me lo permite mi salud, me gustaría hacer dentro de unos años un viaje a Königsberg y me anticipo pidiéndole permiso para visitarle; entonces me tendrá que contar su historia, me gustaría saber a qué tipo de vida le ha llevado su filosofía y si tampoco le mereció la pena el esfuerzo de buscarse una mujer, de entregarse a alguien de pleno corazón o de perpetuar su semilla" Es decir le está planteando si su filosofía le ha llevado, como a ella, a no tener ningún deseo de relacionarse con ninguna mujer, a ella le lleva a no tener deseo. Tenía ganas de ver a Kant y preguntarle eso. Supongo que esta cuestión le haría temblar un poco a Kant, que alguien le iba a cuestionar y Kant rehuye a esa pregunta y no le contestó a esa carta pero sí le quedó la inquietud de que había pasado con esta mujer y por eso le escribió a su amigo.

Josefina García de Eulate: A mí con esta mujer se me va la cabeza a otro lado, cuando ella en la carta le plantea el dilema de como le había ocultado a su amante que antes ella había tenido relaciones con otro hombre parece que ahí la culpa le sujeta, mientras se sentía culpable se sentía más viva, y cuando se lo cuenta y luego todo se arregla entra en una apatía. A parte de por lo que tú has elegido a esta mujer, por la dialéctica con Kant y el imperativo categórico, me llama la atención que cuando todo se arregla ella ya no tiene interés.

Angel: si, así es, se aburre y siente un vacío vital del que no sabe como salir. Pero también es cierto lo que le dice Kant, que lo que le preocupa son las consecuencias de haberlo dicho.

Pero ella su pregunta es en relación al deber, si estoy muerta en vida, si no tengo inclinaciones, ni deseos, cumplir el deber no me cuesta ningún esfuerzo, y le quiere preguntar a Kant si le pasa lo mismo. Es una cuestión sobre la que habría mucho que discutir.

Xabier Oñativia: lo que nos plantea es ser más prudentes a la hora de juzgar a todo suicida. Y desde la primera carta cuando dice "ayudarme a morir" "preparar la muerte", la idea de la muerte ya estaba ahí puesta, y después de haber tenido esas dos aventuras y una tercera con la reconciliación, con lo que ella se encuentra es con ningún deseo de vivir. Pero me da la impresión que a la vez, la vida se le hace insoportable y entonces el acto puede ser para liberarse de esa insoportabilidad, lo que Lacan recoge de los clásicos, el dolor de existir a cielo abierto y se le hace insoportable. Cuando uno está con ese dolor de existir es como más sencillo matarse que seguir viviendo. Y en cambio en los dos ejemplos anteriores, la falta de Henriette le hace escribir a Rousseau, esa falta le hace buscar nuevas soluciones, es una falta que causa su deseo. Y en el primer caso hay dos faltas, una que se muere el marido, eso está ahí pendiente y luego la separación de su hija y ahí lo que aparece es la imagen ideal, lo que Freud llama el amor narcisista. No me parece mística, porque ella se engancha a la vida enganchándose a la imagen de su hija, le sirve para escribir, para seguir viviendo por eso lo más insoportable sería que su hija muriera antes que ella. Es un amor narcisista llevado a un extremo de idolatría y no creo que el misticismo tenga que ver con la idolatría sino con el S ( A ), donde no hay nada. En estos dos casos son faltas que causan deseo, pero en el último cuando la falta desaparece, hay falta de la falta cae en la desesperación, el aburrimiento, la pérdida de toda libido.

M.<sup>o</sup> Jesús Zabalo: en las tres hay una pregunta a la filosofía, al lado masculino podríamos decir, de qué hacer con esta máquina femenina. Y en las tres, a mi me da la sensación de que llegan a esa pregunta de lo imposible. Yo diría que las tres están jugando en el terreno de lo real. El no todo que pregunta a la otra posición, que pueda decir algo sobre lo imposible.

*Angel: Sí, están fuera del campo de la subjetividad. Le pregunta a Kant sobre el imperativo categórico que según él es cosa de cada uno, todo el mundo tiene capacidad racional y el imperativo categórico consiste en vivir de acuerdo a la razón, no a lo razonable, es decir una razón sin contenidos y lo que plantea Kant es la responsabilidad de cada uno a dar contenido a esa forma del deber y esta mujer lo que le plantea es que no puede darle contenido a esa forma, que no puede ser un sujeto moral. Y la otra, Henriette le plantea a Rousseau que lo que quiere ella es buscar un lugar, un lugar en la realidad, es decir en lo simbólico y ese lugar se lo tiene que dar el sujeto masculino; porque en lo que estoy planteando el sujeto de la modernidad, el sujeto masculino, el yo pienso es el que determina, se determina a sí mismo, determina a la naturaleza y a las mujeres que forman parte de ella y la mujer es lo indeterminado que busca determinación fuera de ella en el determinante. Yo la primera carta os la planteaba para ver una salida subjetiva diferente a la de Descartes que en soledad, sin hambre, sin pasiones que le inquieten el ánimo: "pienso, luego soy", yo solo, aquí mismo. Y a diferencia de Descartes la manera de subjetivarse de la Marquesa es a través de un tú, de un*

*otro que es su hija y que no tiene nada que ver con un amor materno. A través de las cartas, lo que yo veo es que ella ama la belleza a través del cuerpo de su hija.*